



ilahiyat akademi

yıl: 2022 sayı: 15 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

- Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Muallakası ve İhtiva Ettiği Hikmetli Sözler
Yaşar Seracettin Baytar
- IŞİD Örgütünün Dinî Açıdan Kritiği
Adem Karadeniz
- İslam Aile Hukukunda Evlilik Nafakası Olarak Mesken (Osmanlı Uygulaması)
Mehmet Koç
- Sosyal Projelere Katılımın Empatik Gelişime Etkisi
Mehmet Ödemiş
- Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Mükâfat ve Ceza
Halil İbrahim Önder
- Günümüzdeki Tüketim Artışının İslam İktisadı Açısından Eleştirisi
Adnan Algül, Hamit Kamer

• دور الترجمة في بناء تصورات صحيحة بين العرب والأترك
Ibrahim Alismaeil, Ramazan Yıldırım

• مقارنة بين الزجاج والتخاس في كتابيهما إعراب القرآن
Mücahit Elhut, Betül Yusuf Kaya

- Kitap Değerlendirmesi: İslam Sanatı Tarihi (Geschichte der Islamischen Kunst), Yazar: Lorenz Korn. Değerlendiren: Maşide Betül Kaya



ISSN: 2149-3979

e-ISSN: 2651-2718

ilahiyat akademi

yıl: 2022 sayı: 15

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi



The Journal of Theological Academia

year: 2022 issue:15 a bi-annual international journal of academic research

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity
Gaziantep University

Fakülte Adına Sahibi | Owner on behalf of Faculty
Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ

Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor
Arş. Gör. İbrahim Halil İLGİ

Editör | Editor in Chief
Dr. Öğr. Üyesi Fehmi SOĞUKOĞLU

Editör Yardımcısı | Editorial Assistant
Arş. Gör. Esra Selcen CAN

Yayın Kurulu | Editorial Board
Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mustafaunverdi@yahoo.com
Doç. Dr. Hanan BDOOR (Yermouk University)
hanan.b@yu.edu.jo
Dr. Öğr. Üyesi Fehmi SOĞUKOĞLU (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
fehmisogukoglu@hotmail.com
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Raşit AKPINAR (Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
rasitakpinar@selcuk.edu.tr
Arş. Gör. Edip YILMAZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
edipyilmaz2568@gmail.com
Arş. Gör. Esra Selcen CAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
esraselcenc@gmail.com
Arş. Gör. İbrahim Halil İLGİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
ibrahimilgi@gmail.com

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Ertuğrul BOYNUKALIN (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
boynukalin@yahoo.com
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mcinar@gantep.edu.tr
Prof. Dr. Nazım HASIRCI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
edehasirci@gmail.com
Prof. Dr. Ramazan BİÇER (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
rbicer@sakarya.edu.tr
Prof. Dr. Recep ASLAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
recep_aslan72@hotmail.com
Doç. Dr. Adnan ALGÜL (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
adnanalgul47@hotmail.com
Doç. Dr. Erol ERKAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
erkanerol27@hotmail.com

-
- Doç. Dr. Mohammad Jaber THALGI (Yermouk University)
mohammed.t@yu.edu.jo
- Doç. Dr. Recep ÖNAL (Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
onal1975@gmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AKBAŞ (Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)
ahmetakbas101@hotmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi Okan BAĞCI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
okan_bagci@hotmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi Samir SAYED (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
samirsayed2000@gmail.com

Alan Editörleri | Field Editors

- Dr. Öğr. Üyesi Halil HACİMÜFTÜOĞLU (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
halilhacimuftuoglu@hotmail.com
- Dr. Öğr. Üyesi Ziya ERDİNÇ (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
zerdinc@sakarya.edu.tr
- Öğr. Gör. Sara FAKHOURI (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
rawan.sa86@gmail.com
- Arş. Gör. Esra DELEN YILDIRIM (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
esradelenn@gmail.com
- Arş. Gör. Hacer GENERAL YALÇINÖZ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
hacergeneral@gmail.com
- Arş. Gör. İslim GÜMÜŞTEKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
islingumustekin@gmail.com
- Arş. Gör. Kevser KESKİN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
kevserozturk16@gmail.com
- Arş. Gör. M. Kasım ERDEN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
mkasimerden@gmail.com
- Arş. Gör. Said SAMİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
saimsami2525@gmail.com
- Arş. Gör. Tuba ERKUT (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
tubahatip@hotmail.com

Yayın Editörü/Tasarım | Publishing Editor/Design

- Arş. Gör. Hüseyin ÇİÇEK (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
huseyincicek96@gmail.com

Dil Editörü (Türkçe) | Language Editor (Turkish)

- Öğr. Gör. Abdulkadir ÜSTÜNDAĞ (Gaziantep Üniversitesi Eğitim Fakültesi - Afrin)
ustundag.kadir@gmail.com

Dil Editörleri (İngilizce) | Language Editors (English)

- Muhammed Mustafa SARAÇ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
muhammed.m.sarac@gmail.com
- Öğr. Gör. Mahy Eddin ALAHMAD (Gaziantep Üniversitesi Cerablus MYO)
meddin@gantep.edu.tr

Dil Editörleri (Arapça) | Language Editors (Arabic)

Doç. Dr. İbrahim SALKİNİ (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
isalkini@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed ELNECER (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
dr.muhamednajjar@gmail.com

Etik Editörü | Ethics Editor

Doç. Dr. Erol ERKAN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
erkanerol27@hotmail.com

İndeks Editörü | Index Editor

Mehmet ÖZGÜN
mehmet_1296_@hotmail.com

Dağıtım | Distribution

Arş. Gör. M. Kasım ERDEN (Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yönetim Yeri | Head Office

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep, Haziran 2022

İlahiyat Akademi Dergisi BASE, ISAM, SOBIAD ve SIS dijital platformlarında taranmaktadır.
Journal of *Theological Academy* is scanned on BASE, ISAM, SOBIAD and SIS digital platforms.

Yazışma Adresi | Contact Adress

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE
Tel: +90 342 360 69 65, Faks: +90 342 360 21 36
e-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilak>

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. *İlahiyat Akademi* Dergisi'nde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, *İlahiyat Akademi* Dergisi tarafından Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler.

The journal of Theological Academia of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty. The copyrights of the works published in the journal of *Theological Academy* belong to their authors. The authors allow the intellectual work they sent to be published by the journal of *Theological Academy* under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

Copyright: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmaların telif haklarına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır.

The authors own the copyrights to the works published in the journal and their work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0).

İçindekiler / Contents

Editörden / Editorial

Fehmi SoğukoğluIX

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Muallakası ve İhtiva Ettiği Hikmetli Sözler

Zuhayr b. Abî Sulmâ's Muallaqa and the Wise Words It Contains

Yaşar Seracettin Baytar1

İŞİD Örgütünün Dinî Açıdan Kitiği

Religious Criticism of ISIS

Adem Karadeniz39

İslam Aile Hukukunda Evlilik Nafakası Olarak Mesken (Osmanlı Uygulaması)

Housing as Marriage Alimony in Islamic Family Law (Ottoman Application)

Mehmet Koç57

Sosyal Projelere Katılımın Empatik Gelişime Etkisi

The Effect of Participation in Social Projects on Empathic Development

Mehmet Ödemiş, Yasin Çeler85

Kur'ân-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Mükâfat ve Ceza

Reward and Punishment in Education and Teaching of the Qur'an

Halil İbrahim Önder121

Günümüzdeki Tüketim Artışının İslam İktisadı Açısından Eleştirisi

The Criticism of Today's Consumption Increase from the Perspective of Islamic Economics

Adnan Algül, Hamit Kamer147

دور الترجمة في بناء تصورات صحيحة بين العرب والأتراك

Araplar ile Türkler Arasında Doğru Algı Oluşturmada Tercümenin Rolü

The Role of Translation in Creating Correct Perceptions between the Arabs and the Turks

Ibrahim Alismaeil, Ramazan Yıldırım167

مقارنة بين الزّجاج والنّحاس في كتابيهما إعراب القرآن

Zeccâc ve Nehhâs'ın İ'rabü'l-Kur'ân Kitaplarının Karşılaştırılması

Comparison of the Books of al-Zadjjād and al-Nahhâs Named I'râb al-Qur'ân

Mücahit Elhut, Betül Yusuf Kaya187

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

İslam Sanatı Tarihi (Geschichte der Islamischen Kunst). Lorenz Korn. çev. Feride Kurtulmuş. İstanbul: Runik Yayınları, 2020.

Islamic Art History (Geschichte der Islamischen Kunst). Lorenz Korn. trans. Feride Kurtulmuş. İstanbul: Runik Publishing, 2020.217

Yayın İlkeleri / Publication Policy

Editörden

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından çıkarılan *İlahiyat Akademi* dergisinin 15. sayısını yayımlamanın mutluluğunu yaşamaktayız.

İlahiyat alanıyla ilgili olmak kaydıyla dergimize gönderilen makaleler değerlendirme sürecine alınmıştır. Geçmiş sayılarda olduğu gibi bu sayımızda da akademik kriterlere ve etik ilkelere riayet ettiğimizi, çift taraflı kör hakemlik uygulamasıyla makale kabul ettiğimizi belirtmek isteriz.

Bu sayıda bir tanesi kitap değerlendirmesi, sekiz adedi de araştırma makalesi olmak üzere toplam dokuz akademik yayın bulunmaktadır. Yayımlanan makaleler arasında Arap dili ve belâğâtı, kelâm, fıkıh, din sosyolojisi ve din eğitimi alanlarından çalışmalar bulunmaktadır.

Çeşitli ulusal ve uluslararası platformlarda taranmakta olan dergimiz her sayısında daha geniş bir yayın ağına erişmektedir. Bu sayımızın oluşmasına akademik çalışmalarıyla katkı yapan araştırmacılara ve makalelerin bilimsel açıdan gelişmesine katkı sağlayan hakemlerimize teşekkür ederiz.

Fehmi Soğukoğlu

Editorial

We are happy to publish the 15th issue of the Journal of Theology Academy, published by Gaziantep University Theology Faculty.

The articles sent to our journal, related to the field of theology, were included in the evaluation process. We would like to state that we comply with academic criteria and ethical principles in this issue, as in previous issues, and accept articles with double-blind refereeing.

There are nine academic publications in this issue, one of which is a book review and eight of which is a research article. Among the published articles, there are studies in the fields of Arabic language and rhetoric, kalam, fiqh, sociology of religion and religious education.

Our journal, which is indexed in various national and international platforms, accesses a wider publication network in each issue. We would like to thank the researchers who contributed to the formation of this issue with their academic studies and our referees who contributed to the scientific development of the articles.

Fehmi Soğukoğlu



ilahiyat akademi

Sayı: 15, 2022, ss. 1-37

Issue: 15, 2022, pp. 1-37

Züheyr b. Ebî Sûlmâ'nın Muallakası ve İhtiva Ettiği Hikmetli Sözler

Zuhayr b. Abî Sulmâ's Muallaqa and the Wise Words It Contains

Yaşar Seracettin Baytar

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı

Ph.D., Presidency of Religious Affairs, Expert of the High Board of Religious Affairs,
seracettinbaytar@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6843-2713, ROR ID: 007x4cq57

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

14 Nisan 2022 14 April 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

28 Haziran 2022 28 June 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2022 30 June 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.This article has been scanned with Turnitin
software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve
etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm
çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur
(Yaşar Seracettin Baytar).It is declared that scientific and ethical principles
have been followed while carrying out and
writing this study and that all the sources used
have been properly cited (Yaşar Seracettin
Baytar).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Baytar, Yaşar Seracettin. "Züheyr b. Ebî Sûlmâ'nın Muallakası ve İhtiva Ettiği Hikmetli
Sözler". *İlahiyat Akademi* 15 (Haziran 2022), 1-37., Doi: [10.52886/ilak.1103503](https://doi.org/10.52886/ilak.1103503)

Özet

Bu çalışma, Câhiliye döneminin önde gelen şairlerinden Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın hayatı, muallakası ve şiirlerinde yer alan hikmetli sözler hakkındadır. Çalışmada şairin hayatı ve yetiştği edebî çevre hakkında kısaca bilgi verildikten sonra Türkçe tercümesiyle birlikte yer verilen muallakası, şekil ve muhteva bakımından incelenmiştir. Çalışmanın devam eden bölümünde "hikmet" kavramı hakkında özet olarak bilgi verildikten sonra şiirlerinde hikmetli sözlere yer veren muallaka şairlerinden seçkiler sunulmuştur. Çalışmanın sonunda ise Züheyr'in muallakasındaki hikmetli sözler içeren beyitler, müstakil olarak değerlendirilmiştir.

Züheyr'in kasîdesinin de içinde bulunduğu muallakalar, taşıdıkları edebî değer yanı sıra, ihtiva ettikleri hayata dair özlü ve veciz sözler yönüyle de klasik Arap şiirinin şaheserlerinden sayılmışlardır. Uzun hayat tecrübesi, analitik gözlem, tefekkür ve genel toplumsal kabullere dayanan söz konusu özlü sözlerden oluşan hikmetli ifadeler şairin muallakasında çokça rastlamak mümkündür. Eski Arap şiirinin hemen hemen her mevzusunda şiirleri bulunan Züheyr'in şiirleri arasında medih temalı kasîdeler daha fazla yer tutmaktadır. Nitekim şairin en önemli kasidesi olan muallakası da bunlardan biri olup, 'Abs ve Zübyân kabileleri arasında uzun yıllar süren bir savaşı sonlandıran Herim b. Sinân ile el-Hâris b. 'Avf'ın medhi hakkındadır.

Züheyr'in, klasik Arap şiir geleneğine uygun olarak inşa ettiği altmış iki beyitlik kasidesi, dört ana bölümden oluşmaktadır. Şiirin ilk on beş beyitten oluşan birinci bölümü, sevgilinin bir zamanlar yaşadığı yurdun kalıntılarının özlem ve hasretle anılmasıyla başlamaktadır. Şair, nesîb diye de adlandırılan bu bölümde engin müşahede gücünü ve üstün ifade kabiliyetini gösteren detaylı tasvirler eşliğinde sevgilisinden geriye kalan harabeleri ve bunların içerisinde bulunduğu tabii çevreyi duygusal bir dille anmaktadır. Şair, kasidesinin dokuz beyitlik ikinci bölümünde ise yukarıda değinilen savaşın sonlanmasında aktif rol oynayan Herim b. Sinân ile el-Hâris b. 'Avf'a yönelik samimi övgülerine yer vermiştir. Kasîdenin ana omurgasını oluşturan bu bölüm, içerdiği yemin ve dua muhtevalı beyitlerle şairin hanîflik inancına dair önemli ipuçları sunduğu gibi ihtiva ettiği tarihî bilgilerle de ön plana çıkmaktadır.

Kasîdenin yirmi beyitlik üçüncü bölümünde ise şair, uzun hayat tecrübesinden ve bilge kişiliğinden izler taşıyan hikmetli beyitleriyle zikri geçen savaşın taraflarına etkili uyarılarda bulunmakta, onları akıl ve sağduyu yoluyla barışa ikna etmeye çalışmaktadır. Bu cümleden olmak üzere şair, mensubu olduğu hanîflik inancına dair ahlaki ve itikadî ilkelerden bazılarını hikmet formatında dile getirerek bunları, muhataplarını ikna etmede bir araç olarak kullanmaktadır.

Muallaka şairleri içerisinde hikmet içerikli beyitlere muallakasında en fazla yer veren ve bu sebeple "şairlerin bilgesi" veya "şairlerin kadısı" unvanıyla anılan Züheyr, muallakasının son bölümünü evrensel ahlaki değerleri ve insanî erdemleri konu edinen hikmet içerikli beyitlerle şekillendirmiştir. Söz konusu hikmetli sözler, toplumun ortak aklını yansıtması, dinleyicilerin duygu dünyalarına tercüman olması, genel anlamda tecrübe edilmiş doğruları veciz bir şekilde dile getirmesi sayesinde toplum tarafından benimsenmiş ve nesilden nesile aktarılmıştır. Züheyr'in muallakasındaki hikmetli sözler çerçevesinde şekillenen bu çalışmanın genel olarak Câhiliye şiirine ve özel olarak da diğer muallaka şiirlerine ilgi uyandıracığı ümit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Şiiri, Câhiliye Şairi, Muallaka, Züheyr, Hikmet.

Abstract

This study is about the life of Zuhayr b. Abî Sulmâ, one of the leading poets of pre-Islamic period, his muallaqa and the wise words in his poems. In the study, after giving brief information about the poet's life and the literary environment he grew up in, his muallaqa, which is included with its Turkish translation, has been examined in terms of form and content. In the ongoing part of the study, after giving brief information about the concept of "wisdom", selections of muallaqa poets who include wise words in their poems were presented. At the end of the study, couplets containing wise words in the muallaqa were evaluated separately.

In addition to their literary value, the muallaqas, including the eulogy of Zuhayr, are considered as masterpieces of Classical Arabic poetry in terms of the concise and terse words about the life they contain. It is also possible to find a lot of wise expressions consisting of these concise words based on long life experience, analytical observation, contemplation and general social acceptance in the poet's muallaqa. Among the poems of Zuhayr, who has poems on almost every subject of ancient Arabic poetry, eulogy-themed odes have a greater place. As a matter of fact, the most important ode of the poet, his muallaqa, is one of them, and is about the praise of Harim b. Sinân and al-Hâris b. 'Avf, who ended a long-lasting war between the tribes of 'Abs and Zübyân.

The sixty-two couplet ode that Zuhayr built in accordance with the classical Arabic poetry tradition consists of four main parts. The first part of the poem, which consists of the first fifteen couplets, begins with the commemoration of the ruins of the land where the beloved once lived, with longing and nostalgia. In this section, also called "nasîb", the poet commemorates the ruins of his lover and the natural environment in which they are located, in an emotional language, accompanied by detailed descriptions showing his immense power of observation and superior expressiveness. The poet, in the second part of his ode with nine couplets, has given his sincere praises to Harim b. Sinân and al-Hâris b. 'Avf, who played an active role in ending the war mentioned above. This section, which forms the main backbone of the ode, stands out with the historical information it contains, as well as offering important clues about the poet's belief in hanîfism with the couplets containing oaths and prayers.

In the third part of the ode, which consists of twenty couplets, the poet gives effective warnings to the parties of the mentioned war with his wise couplets bearing traces of his long life experience and wise personality, and tries to persuade them to peace through wisdom and common sense. In this context, the poet expresses some of the moral and theological principles of the hanîfism belief in the form of wisdom and uses them as a tool to persuade his interlocutors.

Among the poets of muallaqa, Zuhayr, who gave the most space to couplets containing wisdom in his muallaqa and was therefore referred to as the "sage of poets" or the "adjudicator of the poets", shaped the last part of his muallaqa with the wise couplets dealing with universal moral values and human virtues. These wise words were adopted and passed down from generation to generation by reflecting the common mind of the society, being the interpreters of the worlds of emotions of the listeners and expressing experienced truths in a terse way and in a general sense. It is hoped that this study, which is shaped within the framework of the wise words in Zuhayr's muallaqa, will generally arouse interest in the poetry of pre-Islamic period and other muallaqa poems in particular.

Keywords: Arabic poetry, Pre-Islamic Poet, Muallaqa, Zuhayr, Wisdom.

Giriş

İnsan, fıtratı gereği merak eden, gözlem yapan, kendisinin ve başkalarının tecrübelerini analiz ederek dersler çıkaran bir varlıktır. O, gerek yaşadığı, gerekse çevresinde gördüğü olayları, sebep ve sonuçları arasında ilişkiler kurarak genellemeci bir yaklaşımla anlamlandırma eğilimindedir. İnsan, hayatı boyunca hem başkalarının aktarımlarından, hem de kendi tecrübelerinden çıkarımlar yoluyla edindiği hayata dair bu bilgileri, kendi yaşamında bir klavuz olarak kullandığı gibi istifade etmeleri için başkalarıyla da paylaşmaktadır. Özetle insanın hayatı, yaşarken eşyanın olayların ve varlığın hakikatine dair edindiği tecrübe, tefekkür, gözlem ve öngörü kaynaklı kısa veciz söz şeklindeki anlamlı bilgileri, hikmet olarak ifade etmek mümkündür.¹

Yılların ve çağların rafine bilgi birikimi olan hikmetli sözler, çeşitli toplumlarda bilge, kanaat önderi veya şairlerce atasözleri, vecizeler ve beyitler şeklinde ifade kalıplarına dökülerek insanlarla paylaşılmış ve onların hayat serüvenlerinde yollarını aydınlatmaya devam etmiştir.²

Arap Edebiyatında önemli bir yere sahip olan Câhiliye şiirleri ve bunlar içerisinde de muallakalar, özellikle ahlaki, iktisadi, siyasi ve sosyal alanlara dair ihtiva ettikleri hikmetli sözler bakımından dikkatleri üzerlerine çekmektedir. Şifahi kültürün egemen olduğu Arap Câhiliyesinde şiirin, sadece edebî bir ürün olmayıp içerdiği bu türden hikmetli beyitler vasıtasıyla sosyal ve ahlakî normları belirlediğini ve bir tür sözel anayasa işleviyle topluma yön verdiğini ve toplumsal değerleri canlı tuttuğunu belirtmek gerekir. Bu anlamda şiirlerinde hikmet içerikli beyitlere yer vererek toplumlarına rehberlik eden önemli Câhiliye şairlerinden bazıları şunlardır: Züheyr b. Ebî Sülmâ, Ebu'l-'Atâhiye, Abîd b. el-Ebras, Tarafe b. el-'Abd, Salâe b. 'Amr, 'Adî b. Zeyd, 'Alkame b. 'Abede, 'Antere b. Şeddâd, Lebîd b. Rebîa.³

Muallaka şairleri içerisinde ise mensubu olduğu hanîf inancının duruluğunu, uzun ve tecrübeli yaşamının bilgeliğini ustaca şiirlerine yansıtan ve muallakasında

¹ bk. Ebû Bekr Muhammed b. Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987), 1/564; İlhan Kutluer, "Hikmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/503; Nevin Kardeş vd., *Örnekleriyle Türkçe Sözlük* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000), "hikmet", 2/1258; Ahmed Emîn, *Feyzü'l-hâtır* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 8/219; Yakup Göçemen, "Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Hayatı ve Dönemi Çerçevesinde Muallakasında Hikmet", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Şubat 2016), 79-80; Mustafa Keskin, *Kur'an'da h-k-m kökünün semantik analizi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 132.

² Abdullah Abdulcebbar-Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, *Kıssatü'l-edeb fi'l-Hicâz fi'l-'asri'l-Câhilî* (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1400/1980), 260; Kutluer, "Hikmet", 17/505; Emîn, *Feyzü'l-hâtır*, 8/219.

³ Emîn, *Feyzü'l-hâtır*, 8/221; Göçemen, "Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Hayatı ve Dönemi Çerçevesinde Muallakasında Hikmet", 81; İsmail Durmuş, "Eski Arap Şiiri", *İslam Öncesi Araçlarda Dil ve Edebiyat*. ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 232.

yer verdiği çok sayıda hikmet muhtevalı beytiyle toplumuna ve gelecek nesillere yön veren Züheyr b. Ebî Sülmâ, önemli bir şahsiyet olarak dikkatleri çekmektedir.⁴

Bu çalışmada Züheyr'in altmış iki beyitten oluşan muallakası⁵, şekil ve muhteva olarak ele alındıktan sonra içerdiği hikmet içerikli beyitler müstakil olarak değerlendirilmiştir.

Söz konusu hikmet muhtevalı beyitlerde şairin ölüm ve kader gerçeği, insanlarla geçimli olma, iyilik yapma, kötülükten sakınma, ahde ve söze bağlı kalma, onurlu yaşam, öz saygı, dile sahip olma, sefahatten sakınma ve cömert olma gibi evrensel ahlaki değerleri ve insanî erdemleri dile getirdiği görülmektedir.⁶

Bu çalışmanın konusu olan Züheyr'in hikmet muhtevalı beyitleri aracılığıyla Câhiliye Araplarının anlam ve değer dünyalarına, hayata bakışlarına ve çağlar üstü nitelikteki hikmetli sözler hazinelerine kapı aralanmaya çalışılmıştır.

1. Züheyr'in Kısaca Hayatı ve Edebî Kişiliği

Züheyr b. Ebî Sülmâ Rebî'a b. Riyâh el-Müzenî, aralarında İmruulkays, Lebîd ve Nâbiğâ'nın da bulunduğu Câhiliye dönemi şairlerinin en önemlilerindedir. O, miladi 520 yılı civarlarında Medine'nin doğusunda yer alan Necid'deki el-Hâcir bölgesinde bulunan Gatafân kabilesinde dünyaya gelmiş ve bu kabile içerisinde yetişmiştir.⁷ Babası Ebû Sülmâ Rebî'a b. Riyâh, Müzeyne kabilesinden, annesi ise Gatafân'ın bir kolu olan Benî Mürre'dendir. Müzeyne, Benî Mürre ve Gatafân kabileleri adı geçen el-Hâcir mıntikasında yaşayan komşu kabiledendir. Babasını küçük yaşta kaybetmesi ve annesinin şair Evs b. Hacer'le evlenmesi üzerine zorlu ve sıkıntılı bir süreç yaşayan Züheyr ile kardeşleri Evs, Sülmâ ve Hansâ'yı, dayıları şair Beşâme b. el-Gadîr himayesine almıştır.⁸ Beşâme, hayatı boyunca ilgisini ve maddi

⁴ bk. Süleyman Tülücü, "Züheyr b. Ebû Sülmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/541; Süleyman Tülücü, "Bir Hakim ve Hanîf Şâir: Zuheyr b. Ebî Sulmâ", *İslâmî Edebiyat* 23 (1994), 36-38.

⁵ Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed b. el-Huseyn Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâtî's-seb'*, thk. Muhammed el-Fâdilî (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1419/1999), 105-128.

⁶ bk. Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâtî's-seb'*, 123-128.

⁷ Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattâb Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, thk. Alî Muhammed Bicâvî (Kahire: Nahdatu Mısır, 1981), 67; Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâtî's-seb'*, 103; Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996), 1/77; Tülücü, "Züheyr b. Ebû Sülmâ", 44/540.

⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1967), 1/137; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 1/77; Tülücü, "Züheyr b. Ebû Sülmâ", 44/541; Göçemen, "Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Hayatı ve Dönemi Çerçevesinde Muallakasında Hikmet", 69-70.

varlığını, Züheyr ve kardeşlerinden esirgememiş, hatta önemli miktarda malını Züheyr'e miras bırakmıştır.⁹

Züheyr, hayatında iki evlilik yapmış olup eşlerinden ilki, Muallağa'sının nesîb bölümünde kendisine seslendiği Ümmü Evfâ'dır. Ancak ondan olan çocuklarının tamamının küçük yaşta vefat etmesi üzerine ikinci evliliğini yapmıştır. Benî Sühaym kabilesinden olan ikinci eşi, Kebşe binti Ammâr'dan ise Kâ'b, Büceyr ve Sâlim isminde üç oğlu ile Vebere adında bir kızı olmuştur. Oğlu Sâlim'in genç yaşta attan düşerek vefat ettiği rivayet edilmektedir. Oğulları, Kâ'b ve Büceyr daha sonra İslamı kabul ederek Müslüman olmuşlardır.¹⁰

Züheyr, şairleri yönüyle oldukça zengin bir ailenin mensubuydu. Babası Ebû Sülmâ, üvey babası Evs, dayısı Beşâme gibi kızkardeşleri Sülmâ ve Hansâ ile erkek kardeşi Evs de birer şairdi. Kendisi birinci tabaka şairlerinden sayılan Züheyr'in, Kasîde-i Bürde sahibi oğlu Ka'b ile diğer oğlu Büceyr de bir sonraki neslin önemli şairlerindendi. Ka'b'ın oğlu Ukbe ile Ukbe'nin oğlu Avvâm ve Ka'b'ın bir diğer torunu olan Amr b. Saîd de dönemlerinin ileri gelen şairlerindendi. Züheyr'in şairlikteki müstesna yeteneğinin inkişâf edip gelişmesinde babası, dayısı ve üvey babasının büyük etkisi olmuştur. Şair, şiir sanatının inceliklerine dair aile büyüklerinden edindiği bilgi ve birikimi oğlu Ka'b ile kendisine ravilik yapan şair Hutay'e'ye aktararak şairlik geleneğinin sonraki nesillerde de devam etmesine vesile olmuştur. Bu anlamda pek çok şaire ev sahipliği yapan aile ortamının Züheyr ve soyu için bir mektep işlevi gördüğünü söylemek mümkündür. Şairin üvey babası, Evs b. Hacer ile şair Tufeyl el-Ganevî'ye râvilik yapmış olması da bu meyanda zikre değerdir.¹¹

Züheyr'in şiirlerinden gerek şahsi hayatı, gerekse kabileler arası mücadelelerle ilgili bazı önemli bilgileri elde etmek de mümkündür. Nitekim bu bilgiler arasında şunları zikretmek mümkündür: Esed kabilesine mensup el-Hâris b. Varkâ es-Saydâvî, anne tarafından kabilesi olan Gatafân'a düzenlediği bir baskın neticesinde Züheyr'e ait bir deve ile kölesini ganimet olarak almıştır. Ancak o, Züheyr'in hiciv tehdidi karşısında bunlar geri iade etmiştir. Züheyr, Benî Temîm ile Benî Süleym kabilelerinin de Gatafân'a baskın yapacaklarını haber alınca onları da şiirleriyle ihtar ederek vazgeçirmiştir. Şairin, şiirleri vasıtasıyla sonuç aldığı bir diğer olay ise uzun süre devam eden Dâhis ve el-Gabrâ savaşıdır. Söz konusu savaş, Gatafân kabilesinin iki önemli kolu olan 'Abs ile Zübyân kabileleri arasında meydana gelmiş ve civar kabilelerin de iştirakiyle uzayarak tehlikeli boyutlara ulaşmıştı. Züheyr, bu savaşı sonlandırmak üzere harekete geçen ve savaşta ölenlerin diyetini ödemeyi üstlenen

⁹ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-su'arâ*, 1/137; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 1/77-78; Tülücü, "Züheyr b. Ebû Sülmâ", 44/541.

¹⁰ Alî b. Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed b. el-Heysem Ebü'l-Ferec İsfahânî, *el-Eğânî*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Ârabî, 1415), 10/460; Tülücü, "Züheyr b. Ebû Sülmâ", 44/541.

¹¹ Ahmed Hasan Zeyyât, *Târihu'l-edebi'l-'Arabi* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1999), 42; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 1/77; Tülücü, "Züheyr b. Ebû Sülmâ", 44/541.

Herim b. Sinân ile amcasının oğlu el-Hâris b. 'Avf'ı şiirleriyle methetmiş ve mezkur savaşın sonlanmasında önemli rol oynamıştır.¹²

Muallakasını, bahsi geçen savaşlardan sonra yazan Züheyr, söz konusu şiirinin aşağıdaki beytinde o sıralar seksen yaşlarında olduğunu belirterek uzun bir hayat yaşadığına işaret etmiştir:¹³ (*Tavîl*):

سَمْتُ تَكَايِفَ الْحَيَاةِ وَمَنْ يَعِشُ ثَمَانِينَ حَوْلًا لَا أَبَا لَكَ يَسْلَامُ

“Yorulduğum, usandım hayatın zorluklarından, usanır elbet -Ey babasız kalasıca!- seksen yıl yaşayan.”

Uzun ömürlü, “muammerûn” şairlerden kabul edilen Züheyr'in Hz. Peygamber (s.a.s.) ile görüştüğü ve O'nun (s.a.s.), şair için “Allah'ım! Beni onun şeytanından muhafaza et!” diye dua ettiği, şairin de bu dua üzerine vefat edinceye dek artık hiç şiir söyleyemediği rivayet edilmiştir.¹⁴

Oğlu Ka'b'ın bir şiirinde geçen “Ben doksan yıl yaşayan kişinin oğluyum” şeklindeki ifadesinden Züheyr'in doksan yaşında vefat ettiği, ayrıca vefatından kısa bir süre önce gördüğü bir rüya ile ilgili rivayetten de bu vefatın ve yukarıda zikri geçen görüşmenin, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetle görevlendirildiği miladi 610 yılından önce gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Rivayete göre yaşlı şair, gördüğü rüya üzerine oğullarını çağırarak onlara şöyle der: “Evlatlarım! Benim vefatımdan sonra, kendisine tabi olanların kurtulacağı bir peygamber gelecek, geldiğinde siz araştırıp ona iman edin!” diye vasiyette bulunur. Bunun üzerinden çok geçmeden vefat eder.¹⁵

Züheyr, iyi ahlaklı, iffetli, sakin, ağır başlı, vakarlı ve onurlu bir kişiydi. Her zaman kendi kabilesiyle birlikte diğer kabile mensuplarının da iyiliğini istemiş, görüştüğü insanlara sürekli olarak güzel ahlakı ve barışı telkin etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) daha zuhur etmeden hak din ve hak kitabı konu edinen şiirler yazmıştır. Züheyr, her şeyi yoktan var eden bir yaratıcıya, ölüm sonrası yeniden dirilişe ve hesaba inanan hanîf¹⁶ şairlerdendi.¹⁷

¹² Zeyyât, *Târihu'l-edebi'l-'Arabî*, 41; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 1/78; Tülücü, “Züheyr b. Ebû Sülmâ”, 44/541.

¹³ Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, 123.

¹⁴ İsfehânî, *el-Eğânî*, 10/445; Tülücü, “Züheyr b. Ebû Sülmâ”, 44/541.

¹⁵ Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, 70; Tülücü, “Züheyr b. Ebû Sülmâ”, 44/541.

¹⁶ Hanîf: Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zuhurundan önce yaşamış, müşrik, Hristiyan veya Yahudi olmaksızın Hz. İbrahim (a.s.) gibi tevhid akidesine mensup olarak hayatını sürdürenler için kullanılan bir terimdir. bk. Şaban Kuzgun, “Hanîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/35. Kur'an-ı kerim'de: “Onlar, “Yahudi veya hristiyan olun ki doğru yolu bulasınız” dediler. Sen de şöyle de: “Hayır! Biz, Hanîf olan İbrâhim'in dinine uyarız. O, müşriklerden de değildi.” (el-Bakara 2/135) ve “İbrâhim ne yahudi ne de hristiyan idi; bilâkis o, tek Allah'a inanıp boyun eğmiş birisiydi, müşriklerden de değildi.” (Âl-i İmrân 3/67) mealindeki ayetler de yukarıda zikredilen anlamı ifade etmektedir.

¹⁷ Tülücü, “Züheyr b. Ebû Sülmâ”, 44/541.

Câhiliye döneminin büyük şairlerinden olan Züheyr, eski Arap şiirinin neredeyse her mevzusunda şiirler yazmıştır. Arûzun tavîl, vâfir ve basît bahirlerinde yazdığı medih, fahr, vasf ve hiciv türünden şiirleri arasında medih temalı kasîdeler daha fazla yer tutmaktadır. Yukarıda zikri geçen Herim ve babası Sinân ile amcasının oğlu el-Hâris ve ayrıca Gatafân'ın kollarından biri olan Benî Fezâre'nin lideri Hısn b. Huzeyfe, şairin söz konusu kasidelerinde methettiği şahsiyetlerdendir.¹⁸

Züheyr şiirlerinde, vezin ve kafiye aksaklıklarından uzak, sağlam ve kusursuz bir dil kullanmış, özgün ve veciz bir üslup takip etmiştir. O, şiirlerinde garip kelimelere yer vermekten uzak durduğu gibi intihalden de sakınmıştır. Şair, methiyelerinde övdüğü şahısları, geçici vasıflarından ziyade zâtî özellikleriyle medhetmiş, onlar hakkında asılsız, gerçek dışı ve mübalağalı ifadelerden kaçınmıştır. O, hicivlerinde de aşırılıktan uzak durmuştur. Şair, ciddi ve eğitici bir dille nazmettiği hikemî şiirlerinde ise zulüm ve haksızlıktan sakınmayı tavsiye etmiş, ağır başlılığı, ölçülü ve iyi ahlaklı olmayı öğütlemiştir. Züheyr'in muallakasında da örnekleri bulunan bu türden ifadelerinin birçoğu sonradan darbimesel hâline gelmiştir. Hutay'e, Cerîr b. Atiyye ve İbn Ahmer gibi şairler onu en büyük Arap şairi kabul etmişlerdir.¹⁹

Mükemmeliyetçi bir kişiliğe sahip olan Züheyr, şiirlerini şekil ve üslup bakımından titizlikle gözden geçirir, bunlar üzerinde uzun süre çalışırdı. Şairin, manzumelerine son halini vermesi bazen bir yıl kadar sürerdi. Bu türden şiirleri için "*haaviyyâtu Züheyr*" (Züheyr'in yıllıkları) tabiri kullanılmış ve zamanla bu ifade uzun süre devam eden işler için bir darbimesel olmuştur.²⁰ Şairin bu hassas çalışma alışkanlığını, râviliğini yaptığı Tufeyl el-Ganevî'den edindiği, kendi râvisi Hutay'e'nin de aynı davranışı sergilediği kaynaklarda yer almaktadır.²¹

Arapların kadim şiir geleneğinde, büyük şairlere refakat eden ve şiir sanatında onların bir nevi çırağı konumunda olan râvileri bulunurdu. Bu râviler ustaları mesabesindeki şairlerin şiirlerini ezberler ve gerektiğinde inşad etmek suretiyle nesilden nesile aktarırlardı. Züheyr'in şiirleri de öncelikle oğlu Ka'b ile şair Hutay'e ve Şemmâh b. Dırâr gibi râviler tarafından rivayet edilmiştir. Daha sonraları ise rivayet işi, şairin oğulları ve torunları kanalıyla devam ettirilmiştir. Şairin divanını ilk kez bir araya getirerek zamanımıza intikalini sağlayan ise Basralı alim el-Asma'î olmuştur.²² Divan, pek çok şerh çalışmasına da konu olmuştur. Ancak bu şerhlerden yalnızca Sa'leb, eş-Şentemerî ve el-Batalyevsî gibi âlimlerin şerhleri günümüze kadar ulaşabilmiştir. Şairin günümüzde de ilgi uyandıran şiirleri ve divanı üzerine Doğu'da ve Batı'da pek çok çalışma yapılmış ve bu çalışmalar basılarak yayın

¹⁸ Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 1/78; Tülücü, "Züheyr b. Ebû Sülmâ", 44/541.

¹⁹ İsfahânî, *el-Eğânî*, 10/444; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 1/79; Tülücü, "Züheyr b. Ebû Sülmâ", 44/541.

²⁰ Zeyyât, *Târihu'l-edebi'l-'Arabî*, 42; Tülücü, "Züheyr b. Ebû Sülmâ", 44/541.

²¹ Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 1/79.

²² Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 1/79; Tülücü, "Züheyr b. Ebû Sülmâ", 44/541.

dünyasına kazandırılmıştır.²³ Züheyr'in muallakası da bu ilgiden payına düşeni almış, gerek müstakil olarak gerekse diğer muallaka şairleriyle birlikte başta Türkçe olmak üzere birçok farklı dile tercüme edilmiştir.²⁴

2. Muallakalar ve Züheyr'in Muallakası

Bu bölümde “muallaka” sözcüğünün lügat ve terim anlamlarına dair özet bilgi verildikten sonra önde gelen muallaka şairleri ile klasik Arap kasidesinin iç yapısı ve muallaka şairlerinin başlıca özelliklerine dair özlü bilgiler verilecektir. Ardından bu çalışmanın asıl konusu olan Züheyr'in muallakası, metin ve tercümesiyle birlikte verilerek hem şekil hem de muhteva bakımından detaylıca incelenecektir. Bu sayede klasik Arap şiirinin en önemlilerinden birinin metin ve tercümesiyle birlikte tam olarak görülmesine ve değerlendirilmesine bir fırsat sunulmuş olacaktır.

2.1. Muallaka Kavramı ve Öz Olarak Muallaka Şiirleri

Şairin en gözde kasidesi olan muallakasına geçmeden önce muallaka sözcüğünün kelime ve terim anlamına kısaca değinmekte fayda var. Muallaka, sözlükte bir şeyi bir yere tutturmak, bir şeye alaka duyup onu beğenmek ve sevmek anlamlarına gelen “alak” (alâka) kökünden türetilmiştir.²⁵ Bir yere asılmış, tutturulmuş olan şey anlamındaki muallaka kelimesinin çoğulu olan muallakât ise terim olarak beğenildiği için herkes tarafından görülebilecek bir yere asılarak sergilenen özel şiirleri ifade etmek için kullanılmıştır.²⁶ Bu anlamda muallaka şiirleri, Câhiliye döneminde Arap yarımadasının çeşitli bölgelerinde kurulan panayırlardaki şiir yarışmalarında, büyük bir titizlikle seçilerek keten bezinden tomarlara, altın suyu ile yazılan ve Kâbe'nin duvarına asılan müstesna şiirlerdir.²⁷ Söz konusu şiirler için “es-seb'u't-tvâîl” (yedi uzun kasîde), “es-seb'ıyyât” (yedi kasîde), “es-sümût” (dizili inciler), “el-müsemmetât” (inci dizileri), “el-müzehhebât” (yaldızlı şiirler), ve “el-

²³ Züheyr'in şiirleri ve divanı üzerine yapılan çalışmalar hakkında detaylı bilgi için bk. Tülücü, “Züheyr b. Ebû Sülmâ”, 44/541.

²⁴ Şairin muallakası ve diğer muallakaların farklı dillerde yapılan şerh ve tercümeleri ile ilgili olarak bk. Tülücü, “Züheyr b. Ebû Sülmâ”, 44/541; Süleyman Tülücü, “Muallakât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/311. Şairin muallakasının da içinde bulunduğu yedi muallakanın toplu olarak Türkçe'ye yapılan tercümelerinden bazıları ise şöyledir: Şerafeddin Yaltkaya, *Yedi Askı - Mu'allakat-ı Seb'a*, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018); Sadık Yalsızuçanlar, *Muallakat-ı Seb'a*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1998); Nurettin Ceviz - Kenan Demirayak - Nevzat H. Yanık, *Yedi Askı - Arap Edebiyatının Harikaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010); Mehmet Hakkı Suçın, *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*, (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020).

²⁵ Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.s.), “alk”, 10/261; Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir Râzî, *Muhtârü's-sihâh* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), “alk”, 396.

²⁶ Tülücü, “Muallakât”, 30/310.

²⁷ Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 1/65; Tülücü, “Muallakât”, 30/310.

mukalledât” (asırlardan nakledilen eski şiirler) gibi isimler kullanılmıştır.²⁸ En meşhur yedi muallaka şairi; İmruulkays b. Hucr, Zühayr b. Ebî Sülmâ, Lebîd b. Rebîa, Nâbiğa ez-Zübyânî, Tarafe b. el-‘ Abd, Amr b. Kulsûm ve ‘Antere b. Şeddâd’dır. Bunlara el-Hâris b. Hillize, el-A’şâ Meymûn ve Abîd b. el-Ebras gibi şairler de eklenerek sayıları, ona kadar çıkarılmaktadır.²⁹

Muallaka şiirleri, klasik kasidenin iç yapısına uygun olarak nazmedilmiştir. Beyit sayıları altmış ile yüz arasında değişen bu kasidelerin en belirgin özelliği, bütün beyitlerinin aynı kafiyeden oluşmasıdır. Çoğunlukla kasidenin ilk beytinin her iki mısrası da “*musarra*” denilen aynı kafiyeden oluşur. Kaside, şairin eski sevgilisinin hatıralarının dile getirildiği “*nesib*” veya “*teşbib*” denilen romantik bir girişle başlar. Bu girişi uzun ve detaylı tasvirlerin yer aldığı beyitler takip eder. Beyân ve bedî ilimleriyle ilgili sanatlar bakımından oldukça zengin içeriğe sahip olan bu beyitlerde genellikle şairin bineği, çöl hayvanları, çölde yaşanmış olaylar ve bedevî yaşamından sahneler tasvir edilir. Takip eden kısımlarda ise kasidenin konusuna göre medhiye ya da fahriye nitelikli beyitler yer alır. Muallaka şiirleri fasîh dille yazılmış olmaları, lehçelere ait kelime ve ifade içermemeleri açısından büyük önem taşımaktadırlar. Söz konusu kasideler bu yönleriyle Arap grameri ve lügatı ile Kur’an tefsirinin istişhâd kaynakları arasında ilk sırada yer almaktadır. Muallakalar içerdikleri tarihi bilgiler açısından da özel bir öneme sahiptirler. Bu meyanda konumuz olan Zühayr’in muallakası, aşağıda da görüleceği üzere beyitlerinde ayrıntılı bir şekilde işlediği savaş ve tarafları hakkında tarihi bir kaynak niteliğindedir.³⁰

2.2. Şekil ve Muhteva Yönüyle Zühayr’in Muallakası

Zühayr’in altmış iki beyitlik muallakası, divandaki pek çok şiir gibi daha önce zikri geçen Dâhis ve el-Gabrâ savaşını sonlandıran Herim b. Sinân ile el-Hâris b. ‘Avf’ın methi hakkındadır.³¹ Bu savaş, Dâhis ve el-Gabrâ isimli iki atın yarışında yapılan hile sebebiyle iki kardeş kabile olan ‘Abs ve Zübyân arasında çıkmış ve kırk yıl kadar sürmüştür. Bahsi geçen iki atın adıyla anılan ve çok sayıda kişinin ölümüne sebep olan bu savaş, Benî Mürre reislerinden Herim ile yeğeni Hâris’in üç bin deve kan bedeli ödeyerek barışı sağlaması neticesinde sona ermiştir.³²

Şair, aruzun tavîl bahriyle nazmettiği “*mîm*” kafiyeli muallakasını, klasik Arap şiiri sistematığına uygun olarak inşa etmiştir. Dört ana bölümden oluşan kasidenin

²⁸ Tülücü, “Muallakât”, 30/310; Mehmet Yalar, “Arap Şiiri”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 318.

²⁹ Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 1/65; Tülücü, “Muallakât”, 30/310.

³⁰ Tülücü, “Muallakât”, 30/310-311.

³¹ Zeyyât, *Târîhu’l-edebî’l-‘Arabî*, 42; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 1/79.

³² Tülücü, “Zühayr b. Ebû Sülmâ”, 44/541.

“nesîb” bölümünde, Câhiliye kaside geleneğine uygun olarak “*talel/atlâl*”³³ denilen bir zamanlar sevgilinin yaşadığı yurdun kalıntılarının ve ona dair hatıraların hasret, hüznün ve özlem dolu tasvirleri yer almaktadır.³⁴ Kasidenin ilk onbeş beyitlik kısmını oluşturan bu bölüm, aşağıda da görüleceği üzere bolca teşbihler içeren zengin, canlı ve detaylı betimlemeleriyle belâgat ilmi açısından da eşsiz sanatlı örnekler sunmaktadır:³⁵ (*Tavîl*):

1 أَمِنْ أُمَّ أَوْفَى دِمْنَةَ مَ تَكَلَّمِ بِحَوْمَانَةِ الدُّرَاجِ فَالْمَتَّأَلِمِ

“*Havmânetüd'derrâc'dan el-Mütesellem'e uzanan bu sessiz kalıntılar, (sevdiğim) Ümmü Evfâ'nın (yurdundan) mıdır?*”

2 وَدَارٌ هَـمَا بِالرَّمْمَتَيْنِ كَأَهَّـمَا مَرَاجِنُغٌ وَشَمِّمٌ فِي نَوَاشِرٍ مَعْصَمِ

“*Onun, kola ve bileğe (silindikçe) yeniden nakşedilmiş dövmeler gibi (izleri olan) er-Rakmeteyn'de de bir yurdu vardır.*”

3 بِهَـمَا الْعَيْنُ وَالْأَرَامُ يَمْشَيْنِ جِلْفَةً وَأَطْلَاؤُهَا يَنْهَضْنَ مِنْ كُلِّ بَجْتَمِ

“*Şimdi o metruk yurttan iri gözlü yabancı sığırlar ve ak ceylanlar gezmekte art arda, yavruları da altlarında hoplayıp zıplamakta.*”

4 وَقَفْتُ بِهَـمَا مِنْ بَعْدِ عِشْرِينَ حِجَّةً فَلَأَيَّا عَرَفْتُ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُؤِمِ

“*Yirmi yıl sonra (bakıp) durdum orada, bir hayli düşünüp de (ancak) tanıdım evini zor bela.*”

5 أَنَّنَا فِي سَفْعَا فِي مُعَرَّسٍ مَرَجَلِ وَنُؤْيَا كَجَدْمِ الْحَوْضِ أَمْ يَتَنَلِّمِ

“*Tanıdım, üzerlerine tencereler koydukları siyah ocak taşlarını, bir havuzun kaynağı gibi henüz kurumamış arklarını.*”

6 فَلَمَّا عَرَفْتُ الدَّارَ قُلْتُ لِرُبْعَهَـمَا أَلَا أَنْعَمَ صَبَاحاً أَبُيْهَا الرِّبْعِ وَأَسَلِّمِ

³³ Nihad M. Çetin, “Arap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/290; Yusuf Sancak, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir* (Erzurum: Şafak Yayınevi, 1999), 56.

³⁴ Klasik kasidenin bölümleri ile ilgili olarak bk. Hüseyin Elmalı, “Kasîde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/562; Sancak, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, 54-58.

³⁵ Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, 105-111.

“Tanıyınca yurdu iyice, dedim ki evine: “Esenlikler olsun sabahleyin seninle, ey hane!””

7 تَبَصَّرَ خَلِيلِي هَل تَرَى مِنْ طَعَائِينِ تَحْمَلُنَ بِالْعَلْيَاءِ مِنْ فَوْقِ جُرْتُنِمْ

“İyi bak dostum! Görüyor musun? Deve mahfelerinde giden hatunları, Cürsüm pınarının üst yamaçlarında.”

8 جَعَلْنَ الْقَنَانَ عَن يَمِينٍ وَحَزَنَهُ وَكَمْ بِالْقَنَانِ مِنْ مُحِلٍّ وَمُحْرِمِ

“(O hatunlar) el-Kanân dağına ve sarp yokuşlarını sağlarına aldılar. el-Kanân’da ise nice dost ve düşman var.”

9 عَلَوْنَ بِأَمْطِ عَتَاقٍ وَكَلْبَةٍ وَرَادِ حَوَاشِيهَا مُشَاكِهَةَ الدَّمِ

“Mahfelerin üstüne, kan kırmızısı kenarlı, değerli örtüler ve ince tüller çektiler.”

10 وَوَرُكْنَ فِي السُّوبَانِ يَغْلُونُ مَتْنَهُ عَلَيَهُنَّ ذُلُّ النَّاعِمِ الْمَتَعِّمِ

“(Şimdi ise O hatunlar,) nimetler içinde yüzen nazlı dilberlerin edâsıyla Sûbân sırtlarına tırmanıyorlar.”

11 بَكَرْنَ بُحُورًا وَأَسْتَحْرْنَ بِسُحْرَةٍ فَهُنَّ وَوَادِي الرَّسِّ كَالْبَيْدِ لِلْقَمِ

“Erkenden seherle yola koyuldular. er-Ress vadisini elin, ağzı bulduğu gibi kolaylıkla buldular.”

12 وَفِيهِنَّ مَلَهَى لِلطَّيْفِ وَمَنْظَرٌ أَنِيْقٌ لِعَيْنِ النَّاطِرِ الْمَتَوَسِّمِ

“O hatunların içinde yakışıklılar için gönül eğlendirecek dilberler var. Güzelden anlayan gözler için hoş manzaralar var.”

13 كَأَنَّ فُتَاتِ الْعَهْنِ فِي كُلِّ مَنْزِلِ نَزَلْنَ بِهِ حَبُّ الْقَنَا أَمْ مَجْطَمِ

“Konakladıkları her menzilde mahfe örtülerinin bıraktığı yün kırıntıları, sanki çiğnenmemiş tilki üzümüdür.”

14 فَلَمَّا وَرَدَنَّ الْمَاءَ زُرْقًا جَمَامَهُ وَضَعْنَ عَصِيَّ الْحَاضِرِ الْمَتَخَيِّمِ

“Berrak su birikintisinin başına vardıklarında, (konaklamaya niyetlenerek) çadır kuran yerliler gibi sopalarını bıraktılar.”

15 ظَهْرَنَ مِنَ السُّؤْبَانَ ثُمَّ جَزَعْنَاهُ عَلَى كُلِّ قَيْئِيٍّ فَشَيْبٍ وَمُفْأَمٍ

“Derken es-Sûbân vadisinde (bir kez daha) göründüler, sonra orayı da Kaynoğulları yapımı yeni ve geniş mahfeler üzerinde terkettiler.”

Şair, kasidesinin ana mihverini teşkil eden, on altı ile yirmi dördüncü beyitleri arasındaki ikinci bölümünü, ‘Abs ve Zübyân kabileleri arasındaki savaşı sonlandıran Herim b. Sinân ile el-Hâris b. ‘Avf’ın methine ayırmıştır.³⁶ O, girişten sonraki “tehallus” ya da “güriz”³⁷ diye de adlandırılan bu bölümün ilk beytinde, Kabe’ye yemin ederek sözlerine başlamaktadır. Şairin bu geçiş beytinde kase yoluyla Kabe’yi tazim etmesi, onun hanîf inancını taşıdığına da önemli göstergelerindendir. Şair bu bölümde memdûhlarının barıştan yana gösterdikleri üstün gayretleri detaylı bir şekilde ifade ederken sözlerini yeminle teyid etmekte ve onlara yönelik samimi övgülerini dile getirmektedir. Züheyr, şiirinde övgülerini yönelttiği şahıslar için döneminin şiir geleneğine uygun olarak kasidesinin yirmi birinci beytinde duada da bulunmakta ve “şerîta”³⁸ diye adlandırılan bu bölümde bilgelikten izler taşıyan “Her kim de bir şeref hazinesi bulursa yücelir.” şeklindeki hikmet içerikli bir cümleye de yer vermektedir: (Tavîl):

16 فَأَقْسَمْتُ بِالْبَيْتِ الَّذِي طَافَ حَوْلَهُ رِجَالٌ بَنُوهُ مِنْ قُرَيْشٍ وَجُرُؤْمٍ

“Kureyş ve Cürhümlülerin yapıp tavaf ettikleri (o kutsal) Ev’e yemin olsun ki;”

17 يَمِينًا لِنِعْمِ السَّيِّدَانِ وَوَجْدَتُنَا عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ سَجِيلٍ وَمُبْرَمٍ

“(Evet) yemin olsun ki; sizler, güçlü ve zayıf olunan her durumda yardıma koşan iki güzel efendilersiniz ”

18 تَدَارَكْتُ مَا عَبَسَا وَذُبَّانَ بَعْدَمَا تَفَانُوا وَدَقُّوا بَيْنَهُمْ عِطْرَ مَنْشَمٍ

“Sizler, birbirlerini yok etmeye ve aralarında Menşem’in³⁹ (intikam) ıtrını ezmeye başladıktan sonra ‘Abs ve Zübyân’ı barıştıransınız.”

³⁶ Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 112-115.

³⁷ bk. Elmalî, “Kasîde”, 24/564.

³⁸ Şerîta: Medih kasîdelerinde memdûha dua ihtiva eden beyitlerin içinde bulunduğu bölümdür. Bu bölüme “hüs-n-i makta” da denilmektedir. bk. Elmalî, “Kasîde”, 24/564.

³⁹ Menşem, esans satan bir kadının adı olup kabile savaşçıları kendisinden aldıkları bir miktar ıtrın (esans) içine ellerini batırarak ant içmişler ve savaşmak üzere yemin ettikleri topluluğun tamamını katledinceye kadar savaşmışlardır. Zamanla “Menşem’in ıtrı” sözü, savaşın kızıştığını ifade etmek için kullanılan bir darbı mesel olmuştur. bk. Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 113.

19 وَقَدْ قُلْتُمَا إِنْ نُدْرِكَ السِّلْمُ وَاسِعًا بِمَالٍ وَمَعْرُوفٍ مِنَ الْقَوْلِ نَسَلِمَ

“Ve şöyle dediniz: şayet fidye ve güzel sözle barışı sağlayabilirsek yok olmaktan kurtuluruz.”

20 فَأَصْبَحْتُمَا مِنْهَا عَلَى خَيْرِ مَوْطِنٍ بَعِيدَيْنِ فِيهَا مِنْ عُقُوقٍ وَمَأْتَمٍ

“Böylelikle, halkı isyandan ve günahattan uzaklaştırarak barış konusunda büyük bir rol üstlendiniz.”

21 عَظِيمَيْنِ فِي عَلِيَا مَعَدِّ هُدَيْتُمَا وَمَنْ يَسْتَبِيحُ كَثْرًا مِنَ الْمَجْدِ يَعْظُمُ

“(Bu sayede, atamız) Ma’add’in⁴⁰ şeref ve onurunun doruğuna eren iki büyük kimse oldunuz. -Barış, zafer ve kurtuluş hep yolunuz olsun!- Her kim de bir şeref hazinesi bulursa yücelir.”

22 تُعْقَى الْكُلُومُ بِالْمَيْمِ فَأَصْبَحَتْ يُنَجِّمُهَُا مَنْ لَيْسَ فِيهَا بِمُجْرِمٍ

“Savaşın yaraları yüzlerce deveyle sarılıyor. Ancak diyeti bu savaşta günahı olmayanlar ödüyor.”

23 يُنَجِّمُهَُا قَوْمٌ لَقَوْمٍ عَرَامَةً وَلَمْ يُهَرِّثُوا بَيْنَهُمْ مِلءَ حُجْرٍ

“(Evet) o diyeti, bir hacamat şişesi kadar bile kan dökmemiş bir topluluk, başka bir topluluğa tazminat olarak ödüyor.”

24 فَأَصْبَحَ يَجْرِي فِيهِمْ مِنْ تِلَادِكُمْ مَعَانِمُ شَتَّى مِنْ إِفَالٍ مُزَنِّمٍ

“İşte eskiden beri malınız olan kulakları damgalı deve yavrularından türlü türlü ganimetler sevk edilmeye başladı.”

Züheyr, kasidesinin yirmi beş ile kırk beşinci beyitleri arasındaki üçüncü bölümünde, el-Gabrâ savaşını ve savaşın taraflarına yaptığı hikmet dolu uyarıları dile getirmektedir. Şair, bolca teşbih, temsil ve istiare içeren beyitlerinde kelimeleriyle resmettiği savaşın dehşetini ve sonuçlarını ifade ederken, savaşın taraflarına seslenerek onları daha önce barışa dair verdikleri sözleri tutmaya çağırmaktadır. Bu bölümün ilk ve devamındaki beyitlerinde barış sözleşmesini ihlal

⁴⁰ Ma’add: Hz. İbrahim’in (a.s.) oğlu Hz. İsmail’in (a.s.), anne tarafından atası. bk. Yanık, *Yedi Askı - Arap Edebiyatının Harikaları*, 82.

etmenin ve savaşa dair kötü emeller beslemenin hesabının bir gün sorulacağını hatırlatarak Zübyân kabilesine ve muhataplarına gerekli uyarılarda bulunmaktadır.

Şair, söz konusu beyitlerinde mensubu olduğu hanîflik inancının izlerini yansıtan değerlere de atflarda bulunmaktadır. Bu meyanda yemine sadakate, söz ve davranışlarda samimiyete, Allah'ın gizli saklı herşeyi bildiğine ve yapılan yanlışların sorgulanacağı hesap gününe vurgular yaparak savaşın taraflarına sükûnet çağrısı yapmaktadır. Züheyr, edebî açıdan büyük bir ustalıkla nakış nakış işlediği beyitlerinde sosyolojik, psikolojik hatta iktisadi tahlillere de yer vermiş, bu konularla ilgili kanaatlerini de hikmetli vecizeleriyle dile getirmiştir.

Hafızalarda kalan en son mâna olduğundan, kasidenin "hâtîme"⁴¹ denilen sonlarına doğru şairlerin, hayat tecrübelerinden damıtarak nazma aktardıkları hikmetli sözlere yer vermeleri bir câhilî şiir geleneğiydi. Züheyr de Câhiliye şiirleri içerisinde özellikle muallaka şairlerinin takip ettiği bu geleneğe fazlasıyla bağlı kalarak kasidesinin aşağıdaki üçüncü ve devamındaki son bölümünü, bilgeliğinden izler taşıyan hikmet dolu beyitlerle bezemiştir.⁴²

25 أَلَا أَيْلِغَ الْأَخْلَافَ عَنِّي رَسُولًا وَذُبْيَانَ هَلْ أَفْسَمْتُمْ كُلَّ مُفْسِمٍ

"Hey dostum! Benden Zübyân kabilesine ve sözleştiklerine bir mesaj ilet ve onlara de ki; "Yemininiz sağlam ve samimi mi?""

26 فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهُ مَا فِي نُفُوسِكُمْ لِيُخْفِيَ وَمَهْمَا يُكْتُمُ اللَّهُ يَغْلَمِ

"İçinizden geçen(hainlik)leri, gizli kalsın diye, sakın Allah'tan saklamaya kalkışmayın. Her ne saklanırsa saklansın, Allah onu bilir."

27 يُرَخَّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيُدْخَرُ لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعْجَلُ فَيَنْتَقِمُ

"(Bunların cezası da) ya ertelenip bir deftere işlenerek hesap gününe saklanır, ya da öne çekilip intikamı alınır."

28 وَمَا الْحَرْبُ إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ وَدَقُّتُمْ وَمَا هُوَ عَنْهَا بِالْحَدِيثِ الْمَرْجَمِ

"Savaş, bildiğiniz ve tattığımızdan başka bir şey değildir. (Savaş hakkında bu söylenenler de) boş laflar değildir."

29 مَتَى تَبَعْتُمُوهَا تَبَعْتُمُوهَا دَمِيمَةً وَتَضَرَّ إِذَا ضَرَبْتُمُوهَا فَتَضَرَّ

⁴¹ bk. Elmalı, "Kasîde", 24/563.

⁴² Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 115-123.

“Onu her ne zaman canlandırırsanız kınanırsınız. Onu körükledikçe de tutuşur, alevlenir.”

30 فَتَغْرُكُكُمْ عَزَّكَ الرَّحَى بِفَقَاهَا وَتَلْفَحُ كِشَافاً ثُمَّ تُنْتَجِحُ فَتُتَوِّمُ

“Savaş, altında deriden yaygısıyla bir değirmenin, taneleri öğüttüğü gibi sizi öğretir. Yılda iki kez gebe kalır, sonra her defasında ikiz yavru doğurur.”

31 فَتُنْتَجِحُ لَكُمْ غِلْمَانٌ أَشْأَمٌ كُلُّهُمْ كَأَحْمَرَ عَادٍ ثُمَّ تُرْضِعُ فَتَقْطِمُ

“Savaş size Semûd kavminin kırmızısı (Hz. Sâlih’in devesinin katili Kudâr b. Sâlif)⁴³ gibi uğursuz oğullar doğurur. Sonra da emzirir, büyütür ve süttten keser.”

32 فَتُعْطِلُنَّ لَكُمْ مَا لَا تُعْلِكُ لِأَهْلِهَا فُورَى بِالْعِرَاقِ مِنْ قَفِيرٍ وَدِرْهَمِ

“Savaş, Irak’taki köylerin, ahalisine sunmadığı ölçekte ürünü ve dirhemi (diyet ve tazminat yoluyla) size takdim eder.”

33 لَعْمَرِي لِنِعْمِ الْحَيِّ جَرَّ عَلَيْهِمْ بِمَا لَا يُؤَاتِيهِمْ حُصَيْنٌ بِنُ ضَمْضَمِ

“Ömrüm hakkı için, onaylamadıkları bir cinayete, Husayn b. Damdam’ın sürüklediği (Zübyân) kabilesi ne güzel bir kabiledir.”⁴⁴

34 وَكَانَ طَوَى كَشْحاً عَلَى مُسْتَكْبِئَةٍ فَلَا هُوَ أَبْدَاهَا وَمِ يَتَّقِدَمِ

“O, kinini içinde gizlemiş, (niyetini) açığa vurmamış ve (mertçe) ortaya çıkmamıştı.”

35 وَقَالَ سَأَقْضِي حَاجَتِي ثُمَّ أَتَّقِي عَدُوِّي بِالْفِ مِنْ وَرَائِي مُلْجَمِ

“Kendi kendine şöyle demişti: “İntikamımı alırım, sonra da ardımda bekleyen atları gemli bin süvari ile düşmanımdan korunurum.””

⁴³ Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 118.

⁴⁴ 'Abs ile Zübyân kabileleri arasında kırk yıl süren Dâhis ve el-Gabrâ savaşında, Zübyân kabilesinden Husayn b. Damdam'ın kardeşi Herim b. Damdam 'Abs kabilesinden Verd b. Hâbis tarafından öldürülmüştü. Söz konusu kabileler arasında barış görüşmeleri yapılırken Husayn b. Damdam, gizli bir planla kardeşinin intikamını almak üzere harekete geçmiş ve karşı kabileden birisini öldürmüştü. Bunun üzerine 'Abs kabilesi de karşı saldırıya geçince arabulucular devreye girmiş ve taraflara iki teklif sunmuştu. Buna göre maktulün kan bedeli olarak ya yüz deve verilecekti ya da Husayn'ın oğlu öldürülecekti. 'Abs kabilesinin diyet olarak yüz deveyi tercih etmesiyle savaş sona ermiş oldu. bk. Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 118-119; Suçin, Yedi Aska Şiirleri (Muallakalar), 101.

36 فَشَدَّ فَلَمْ يُفْرِعْ بِيُونَا كَثِيرَةً لَدَى حَيْثُ أَلْقَتْ رَحْلَهَا أُمُّ قَيْسَ عَم

“O, ölümün konakladığı yerde çok sayıda evi de telaşlandırmadan (yalnızca kardeşinin katiline) saldırdı.”

37 لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السِّلَاحِ مُقَدَّفٍ لَهُ لَيْدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقْلَمِ

“O, güreyleli, pençelerindeki tırnakları kesilmemiş, atılğan bir aslan gibi donanımıyla savaşa hazırды.”

38 جَرِيءٍ مَتَى يُظْلَمُ يُعَاقَبُ بِظُلْمِهِ سَرِيْعًا وَإِلَّا يُبَدِّ بِالظُّلْمِ يَظْلِمِ

“(O, hem) cesurdur, zulme uğradığında derhal zulmüyle karşılık verir. Zulme uğramasa bile kendisi zulmeder.”

39 رَعَوْا ظِمْمَهُمْ حَتَّى إِذَا تَمَّ أُورِدُوا غَمَارًا تَفَرَّى بِالسِّلَاحِ وَبِالدَّمِ

“Develerini sulama vaktine kadar otlattılar (savaşa ara verdiler). Sulama vakti geldiğindeyse onları, silah ve kanla bolca suya kandırdılar (yeniden savaşa koyuldular).”

40 فَعَضُّوا مَنَايَا بَيْنَهُمْ ثُمَّ أَصْدَرُوا إِلَى كُلِّ مُسْتَوْبِلٍ مُتَوَحِّمِ

“Aralarında ölüm hükmünü infaz ettiler. Sonra da develerini tekrar ağır (kokulu) ve ürkütücü bir otlağa sürdüler (hazırlık için savaşa yeniden ara verdiler).”

41 لَعْمَرُكَ مَا جَرَّتْ عَلَيْهِمْ رِمَاحُهُمْ دَمَ ابْنِ نَهْكَ أَوْ قَيْبِلِ الْمَلِّمِ

“Ömrün hakkı için, onların mızrakları, ne İbni Nehk'in ne de maktûl el-Müsellemin kanının dökülmesinden sorumludur.”

42 وَلَا تَشَارَكْتَ فِي الْمَوْتِ فِي دِمِ نَوْفَلٍ وَلَا وَهَبٍ مِنْهَا وَلَا ابْنِ الْمُحَرَّمِ

“Onlar, Nevfel'in, Vehb'in ve İbnu'l-Muhazzem'in kanının dökülüp öldürülmesine de iştirak etmediler.”

43 فَكُلًّا أَرَاهُمْ أَصْبَحُوا يَعْقَلُونَهُ صَحِيحَاتِ مَالِ طَالِعَاتِ بِمَحْرِمِ

“Yine de (bu suçsuz insanların, öldürülenlerin yakınları için) dağ yollarına sevk edilen sağlam develeri diyet olarak ödediklerini görüyorum.”

44 لَحْيِي حِلَالٍ يَعْصِمُ النَّاسَ أَمْرَهُمْ إِذَا طَارَتْ إِخْدَى اللَّيَالِي بِمُعْظَمِ

“Gecelerin biri, büyük bir felaket getirdiğinde, (diyet ödeyerek) insanları koruyan, (kötülüğü) engelleyen bir kabilenin (develeri sevk ediliyor).”

45 كَرَامٍ فَلَا دُوَّ الصَّعْنِ يُدْرِكُ تَبْلَهُ وَلَا الْجَارِمِ الْجَانِي عَلَيْهِمْ بِمُسْلَمِ

“O, öyle şanlı bir kabiledir ki; ne kin tutan öcünü alabilir onlardan, ne de onlara karşı cinayet suçlusu kurtulur cezadan.”

Şair, kasidesinin son bölümünde ise tecrübelerle dolu uzun ömrünün bir hasılası olan vecize mahiyetindeki hikmetli sözlerini beyitleri aracılığıyla dile getirmektedir. Kırk altı ile altmış ikinci beyitler arasında yer alan bu bölüm, hem nazım hem de mana bakımından taşıdığı eşsiz değer yönüyle şaire “*Câhiliye şairlerinin bilgisi*” veya “*şairlerin kadısı*” gibi haklı ünvanları kazandırmıştır.⁴⁵ Züheyr, önceki bölümlerde özel bir savaş ve bu savaşın tarafları üzerinden inşa ettiği beyitlerine bu bölümde daha genel olgular ve evrensel ahlaki değerler bağlamında inşa ettiği hikmet yüklü beyitlerle devam etmiştir. Bu bağlamda şair, söz konusu bölümde, ölüm ve kader gerçeği, insanlarla geçimli olma, iyilik yapma, kötülükten sakınma, ahde ve söze bağlı kalma, onurlu yaşama, dile sahip olma, sefahatten sakınma ve cömert olma gibi evrensel ahlaki değerleri ve insani erdemleri tema olarak işlemiştir:⁴⁶ (*Tavîl*):

46 سَعِمْتُ تَكَالَيْفَ الْحَيَاةِ وَمَنْ يَعْشُ ثَمَانِينَ حَوْلًا لَا أَبَا لَكَ يَسْأَلُ

“Yorulduğum, usandım hayatın zorluklarından, usanır elbet -Ey babasız kalasica!- seksen yıl yaşayan.”

47 وَأَعْلَمُ مَا فِي الْيَوْمِ وَالْأَمْسِ قَبْلَهُ وَلَكِنِّي عَنْ عِلْمِ مَا فِي عَدِ عَمِ

“Bugün ve öncesindeki dün de olanları bilirim. Lâkin yarına dair bilgide körüm.”

48 رَأَيْتُ الْمَنَابِيَا حَبْطَ عَشْوَاءَ مَنْ تُصِيبُ ثَمَنُهُ وَمَنْ تُخْطِئُ يُعَمَّرُ فِيهَا رَمِ

“Gece görmeyen devenin çarpması gibi; ölümü, kime çarparsa öldürür gördüm. Uzun yaşar ve yaşlanır, kimi de iskalarsa ölüm.”

49 وَمَنْ لَمْ يُصَانِعْ فِي أُمُورِ كَثِيرَةٍ يُضَارَسَنَّ بِأَنْبَابِ وَيُوطَأَ بِمَنَسِمِ

⁴⁵ Ebu'l-'Abbâs Sa'leb, Şerhu Dîvânî Züheyr b. Ebî Sülma, thk. Hannâ Nasru'l-Hittî (Beirut: Dâru'l Kitâbi'l-'Arabî, 2004), 21.

⁴⁶ Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 123-128.

"İnsanları idare edemeyen çoğu işte, ya çiğnenir dişlerle ya da ezilir tekmelerle."

50 وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عِرْضِهِ يَفِرُّهُ وَمَنْ لَا يَتَّقِ الشُّتْمَ يُشْتَمَ

"Şerefi uğruna iyilik yapan, şerefini artırır. Sövmekten sakınmayana da sövülür."

51 وَمَنْ يَأْكُ ذَا فَضْلٍ فَيُبْخَلْ بِفَضْلِهِ عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَعْتَنَ عَنْهُ وَيُذَمَّمُ

"Varlıklı olup da kavmine iyilikte cimri davranan, görmezden gelinir ve yerilir."

52 وَمَنْ يُؤْفِ لَا يُذَمَّمُ وَمَنْ يَهْدِ قَلْبُهُ إِلَى مُطَمِّئِي الرِّبِّ لَا يَتَّخِمْجِمُ

"Sözünde duran yerilmez, kalbi huzurla iyiliğe yönelen de tereddüt etmez."

53 وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَائِمَا يَنْتَلِنُهُ وَإِنْ يَزِقْ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسَلَامٍ

"Ölümün sebeplerinden korkanı, merdivenle göğe çıksa bile ölüm yakalar."

54 وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ فِي غَيْرِ أَهْلِهِ يَكُنْ حَمْدُهُ دَمًا عَلَيْهِ وَيَنْدَمَ

"Layık olmayanı iyilik yapanın teşekkürü, yergi ve pişmanlıktır."

55 وَمَنْ يَعْصِي أَطْرَافَ الرَّجَاحِ فَإِنَّهُ يُطِيعُ الْعَوَالِي رَكِبَتْ كُلَّ هَلْدَمٍ

"Mızrakların alt tarafındaki demirlere âsi olan (barışa direnen); onların uzun temrenli üst uçlarına boyun eğer (savaşa teslim olur)."

56 وَمَنْ لَمْ يَذُدْ عَنْ حَوْضِهِ بِسِلَاحِهِ يُهْدَمَ وَمَنْ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ يُظَلَّمُ

"Havzunu (evini, onurunu) silahıyla savunmayanın, havuzu yıkılır. (Kendisiyle mücadeleye giren) insanlara acımasız olmayan da zulme uğrar."

57 وَمَنْ يَغْتَرِبُ بِحَسَبِ عَدُوِّ صَدِيقِهِ وَمَنْ لَمْ يَكْرِمْ نَفْسَهُ لَمْ يَكْرِمْ

"Gurbet diyarına düşen, düşmanını dost sanır. Kendine değer vermeyene de değer verilmez."

58 وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ امْرِيٍّ مِنْ خَلِيقَةٍ وَإِنْ خَالَهَا تُخْفَى عَلَى النَّاسِ تُعْلَمُ

"Kişi, huyunun insanlardan ne kadar gizli kaldığını sansa da o huy bilinir."

59 وَكَائِنٌ تَرَى مِنْ صَامِتٍ لَكَ مُعْجِبٍ زِيَادَتُهُ أَوْ نَقْصُهُ فِي التَّكْلِيمِ

“Suskun görüp beğendiğin nicelerinin, konuştuğunda ortaya çıkar artışı eksisi.”

60 لِسَانُ الْفَتَى نَصْفٌ وَنَصْفٌ فُؤَادُهُ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صُورَةُ اللَّحْمِ وَالِدَمِّ

“Genç, yarı dil; yarı gönülden ibarettir. Bundan gayrı geriye kalan da sadece et ve kandan surettir.”

61 وَإِنَّ سَفَاهَ الشُّبَّاحِ لَا جِلْمَ بَعْدَهُ وَإِنَّ الْفَتَى بَعْدَ السَّفَاهَةِ يَخْلُمُ

“Sefahetle yaşlananda olmaz artık olgunluk. Gence ise sefahetten sonra gelir olgunluk.”

62 سَأَلْنَا فَأَعْطَيْتُمُ وَعَدْنَا فَعَدْتُمُ وَمَنْ أَكْتَرَّ التَّسْأَلَ يَوْمًا سَيُخْرِمُ

“İstedik verdiniz, dönüp istedikçe yine verdiniz. Çok isteyen de elbet bir gün mahrum olur.”

3. Hikmet Kavramı ve Muallaka Şiirlerinden Hikmet Örnekleri

Züheyr’in muallakasındaki hikmet muhtevalı beyitlere geçmeden önce hikmet kavramına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Sözlükte, adaletle karar vermek, sağlam olmak ve engellemek anlamlarına gelen “*hüküm*” (hakeme) kökünden türemiş bir isim olan hikmet, kelime olarak varlıkların hakikatini bilme, bu bilgi gereğince hareket etme, nefse ve öfkeye hakim olma gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca bu anlamlarla bağlantılı olarak hikmet, insanı iyi ve güzele yönlendiren, kötü ve çirkinden uzaklaştıran söz için de kullanılmıştır.⁴⁷

Kur’an-ı Kerim’de yirmi civarında yerde geçen⁴⁸ hikmet kelimesi, başlıca ayetlerde emir ve nehiy formunda gelen öğütler,⁴⁹ anlayış ve ilim manasında hüküm,⁵⁰ nübüvvet,⁵¹ ilahi hükümlere uygun akli delil, ilim ve amel bakımından

⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “hkm”, 12/140-141; Râzî, *Muhtârü’s-sihâh*, “hkm”, 130; İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luğa*, 1/564; Kutluer, “Hikmet”, 17/503; ayrıca h-k-m kök ve türevlerinin anlamları ile ilgili bk. Keskin, *Kur’an’da h-k-m kökünün semantik analizi*, 47-72, 117, 145.

⁴⁸ Keskin, *Kur’an’da h-k-m kökünün semantik analizi*, 93.

⁴⁹ bk. el-Bakara 2/231; Âl-i İmrân 3/48; en-Nisâ 4/113.

⁵⁰ bk. Meryem 19/12.

⁵¹ bk. el-Bakara 2/251; en-Nisâ 4/54; Sâd 38/20.

isabetli olmak⁵², Kur'an'ın tefsirinde doğruyu yakalamak⁵³ ve bizzat Kur'an⁵⁴ anlamlarında kullanılmıştır.⁵⁵

Hikmet, terim olarak ise birçok şekilde tarif edilmiştir. Bunlardan birinde hikmet, akıl ve yaşam tecrübesine dayanan, iyi ve güzel şeyleri emir, kötü ve çirkin şeyleri nehiy mahiyetinde makbul bir hüküm ihtiva eden veciz ve doğru söz olarak tarif edilmiştir.⁵⁶ Bir diğer tarifte ise o, engin düşüncelerin birkaç kelimeyle ya da ulvi manaların birkaç beyitle ifade edilmesi şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁷ Ayrıca hikmet, iyi gözlem yapan keskin bir zeka ile varlıkların anlam ve amaçlarına, hayat tecrübeleri ve günlük yaşamın pratiklerine dayalı bir kavrayışla direkt ve derin bir bakış olarak da tarif edilmiştir. Söz konusu bakışa sahip kişiye “*hakîm/bilge*”, bu bakışı ihtiva eden söze de “*hikmet*” denilmiştir.⁵⁸

Arap Câhiliye toplumunda hakîmler gibi şairler de toplum hayatını yönlendirmede önemli role sahiplerdi. Söz konusu bilge ve edîp kişilerin hayat tecrübeleri, olgunlukları, dil ve belâgattaki ustalıkları sayesinde söyledikleri hikmetli sözler, toplumlarının duygu ve düşünce dünyalarında derin izler bırakıyor, bu hikmetli sözler yaygınlaşp anonim bir hâl aldığıında ise “*mesel*” adını alıyordu.⁵⁹

Câhiliye dönemi şiirlerinde üstün bir maharetle ifade edilen hikmetli sözler, genellikle vahiy, evrensel ahlaki değerler, kişisel hayat tecrübeleri, zeka, basiret, tefekkür ve hayata dair analitik gözlemlerden beslenmekte ve tüm bunlardan damıtılarak serlevha sözler halinde formüle edilmekteydi. Gerçek hayatla birebir ilişkili ve her kesimden insanın duygu dünyasına hitap eden temalar etrafında şekillenen hikmetler, çoğunlukla hayat, ölüm, kader, sevgi, barış, merhamet ve yardımlaşma gibi müsbet konuların yanı sıra, nefret, haset, kin ve düşmanlık gibi menfi duyguların zararları ile sosyal, siyasi, iktisadi, ahlaki ve sanatla ilgili görüş ve tavsiyeleri ihtiva etmekteydi.⁶⁰

Arap Câhiliyesinin hikmetli sözleriyle meşhur bilgeleri arasında; Ümeyye b. Avf el-Kinânî, Mer'â b. Zarb el-Udvânî, Hâşim b. Abdimenâf, Abdülmuttalib ile Ebû

⁵² Lokmân 31/12.

⁵³ bk. el-Bakara 2/269.

⁵⁴ bk. en-Nahl 16/125.

⁵⁵ Kutluer, “Hikmet”, 17/504; Göçemen, “Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Hayatı ve Dönemi Çerçevesinde Muallakasında Hikmet”, 78; bk. Keskin, *Kur'an'da h-k-m kökünün semantik analizi*, 93-105.

⁵⁶ Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, *el-Hayâtu'l-edebye fi'l-'asri'l-Câhili* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 147; bk. Keskin, *Kur'an'da h-k-m kökünün semantik analizi*, 94.

⁵⁷ 'İrfân Aşkar-Ğâzî Tuleymât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî edebü'l-Câhili* (Dîmeşk: Mektebetü'l-Îmân, 1412/1992), 208.

⁵⁸ Emîn, *Feyzü'l-hâtr*, 8/219; Kardaş vd., “hikmet”, 2/1258.

⁵⁹ Abdulcebbar-Hafâcî, *Kıssatü'l-edebye fi'l-Hicâz fi'l-'asri'l-Câhili*, 260; Kutluer, “Hikmet”, 17/505.

⁶⁰ bk. Aşkar-Tuleymât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî edebü'l-Câhili*, 208; Emîn, *Feyzü'l-hâtr*, 8/221; Göçemen, “Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Hayatı ve Dönemi Çerçevesinde Muallakasında Hikmet”, 79-80.

Tâlib gibi önemli şahsiyetlerin isimleri geçmektedir. Ahnef b. Kays, Kus b. Sâide ve Eksem b. Sayfî gibi bilgelerin Câhiliye devrindeki şöhretleri ise İslamiyet'ten sonra da devam etmiştir.⁶¹

Kasidelerinde hikmetli sözlere yer veren meşhur Câhiliye şairlerinden bazıları ise şöyledir; Züheyr b. Ebî Sülmâ, Ebu'l-'Atâhiye, Abîd b. el-Ebras, Tarafe b. el-'Abd, Salâe b. 'Amr, 'Adî b. Zeyd, 'Alkame b. 'Abede, 'Antere b. Şeddâd, Lebîd b. Rebîa, el-Mütenebbî ve el-Ma'arrî.⁶²

Zikri geçen hakîm ve şairler, hayatta edindikleri tecrübe ve birikimleri hikmetli sözler halinde mensûr ve manzum eserlerinde dile getirmişlerdir. Bu özlü sözler de gerek dinleyiciler ve gerekse söz konusu şairlerin ravileri vasıtasıyla nesilden nesile aktarılmıştır.

Züheyr'in muallakasındaki hikmetli sözlere geçmeden önce diğer muallaka şairlerinin şiirlerinde geçen hikmetli sözlerden bazılarına değinmek, câhiliye şairlerinin zihin dünyasına ve onların ilgilerinin yoğunlaştığı noktalara dair genel bir fikir vermesi açısından yerinde olacaktır.

Bu bağlamda Câhiliye şiirlerinde ölüm ve kader temalı hikmetli sözler içeren beyitlere çokça rastlamak mümkündür. Hayatın en önemli realitelerinden kabul edilen ölüm, kimi şiirlerde sebep ve sonuçlarına dair vurgularla ele alınırken kimilerindeyse bir kader yazgısı ve kaçınılmaz bir son olarak dile getirilmektedir.

Muallaka şairlerinden Amr b. Kulsûm de muallakasının aşağıdaki beytinde, sözü bir şekilde ölüm olgusuna getirmiş ve onun kaçınılması mümkün olmayan bir mukadderat hükmü olduğu gerçeğini hikmetli bir şekilde nazma dökmüştür.⁶³ (*Vâfir*):

وَأَنَا سَوْفَ تُدْرِكُنَا الْمَنَايَا مُقَدَّرَةٌ لَنَا وَمُقَدَّرِينَا

“Ölüm yetişecektir mutlaka bize; mukadder bir yazgı ile yazgılıyız birbirimize.”

Bir diğer muallaka şairi Tarafe b. el-'Abd ise kasidesinin hikmet muhtevalı beyitlerinde hayat ve ölüm temasını işlerken ölümün, değişik yaşam tarzlarına sahip insanlar için eşitleyici bir son olduğuna; hayatın ise sürekli eksilerek bir gün tükenecek bir hazine olduğuna dikkat çekmiştir.⁶⁴ (*Tavîl*):

⁶¹ Abdulcebbar-Hafâcî, *Kıssatü'l-edebe fi'l-Hicâz fi'l-'asri'l-Câhili*, 270; Emîn, *Feyzü'l-hâtır*, 8/221; Kutluer, “Hikmet”, 17/505.

⁶² Emîn, *Feyzü'l-hâtır*, 8/221; Göçemen, “Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın Hayatı ve Dönemi Çerçevesinde Muallakasında Hikmet”, 81.

⁶³ Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, 172.

⁶⁴ Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, 89.

أَرَى قَبْرَ نَحَامٍ بِحَيْلٍ بِمَالِهِ كَقَبْرِ عَوِيٍّ فِي الْبَطَالَةِ مُفْسِدٍ

“Mal düşkününü, cimri birinin kabriyle, zevkü sefâsı uğruna malını cömertçe harcayan birinin kabrinin (sonunda) aynı olduğunu görüyorum.”

تَرَى جُثُوتَيْنِ مِنْ تُرَابٍ عَلَيْهِمَا صَفَائِحُ صُمَّ مِنْ صَفِيحٍ مُنْطَوِّدٍ

“Her ikisinin de kabri üzerinde birer toprak yığını, üst üste dizili sert ve yassı taşlar görürsün.”

أَرَى الْعَيْشَ كَنْزًا نَاقِصًا كُلَّ لَيْلَةٍ وَمَا تَنْقُصُ الْأَيَّامُ وَالذَّهْرُ يَنْقُصُ

“Hayatı, her gece eksilen bir hazine gibi görüyorum. Günlerin ve zamanın eksilttiği de eninde sonunda tükenir.”

Tarafe, muallakasının sonunda zaman ve insan faktörünün bilinmeyen veya henüz anlayışlamamış olayların iç yüzünü ortaya çıkarmada ve pek çok meçhulü bilinir hale getirmedeki rolüne dikkat çekmiştir. Dünyada yaşanan gizli saklı her şeyin aslında zamanla ve hiç umulmadık kişilerin vasıtasıyla bir gün ortaya çıkacağına dair kanaat, şairin ustalıkla dile getirdiği beytiyle serlevha bir söz olarak hafızalara kazınmıştır.

سُبَيْدِي لَكَ الْأَيَّامُ مَا كُنْتَ جَاهِلًا وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تُرَوِّدِ

“(Geçen) günler, bilmediğin konuların iç yüzünü ortaya çıkaracaktır. Görevlendirmedeğin kişiler de sana haberler getirecektir.”⁶⁵

Câhiliye şiirlerinde, psiko-sosyal olgular, tecrübeye dayalı doğru insan ilişkileri de hikmetli ifadeler şeklinde beyitlere aktarılmıştır. Muallaka şairlerinden Lebîd b. Rebîa da kasidesinde bu türden hikmet içerikli beyitlere yer vermiş, bir beytinde ikili ilişkilerde dikkat edilmesi gereken önemli bir prensip olan ölçülü ve ihtiyatlı olmaya dikkat çekmiştir. Şairin konuyla ilgili beyti şöyledir:⁶⁶ (Kâmil):

وَاحِبُ الْمَجَامِلِ بِالْجَزِيلِ وَصَرْمُهُ بَاقٍ إِذَا ظَلَعَتْ وَزَاعٌ قِوَامُهَا

“Sana iltifatta bulunana sen de iltifat et ancak dostluk ve samimiyetin bozulacağı gün için de ayrılık hakkın bâki kalsın.”

⁶⁵ Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 101.

⁶⁶ Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 141.

Lebîd'in mezkur beytinde işaret ettiği sevgi ve husumette ölçülü olma hususuna, Hz. Peygamber (s.a.s) de aşağıdaki hadisinde vurgu yaparak, muhataplarına bu kadim evrensel hikmeti hatırlatmıştır.

{أَحِبِّ حَبِيبَكَ هَوْنًا مَا عَسَى أَنْ يَكُونَ حَبِيبَكَ يَوْمًا
{مَا , "Sevdiğini ölçülü sev; olur ki bir gün o, buğzettiğin olur. Buğzettiğine karşı da ölçülü ol; olur ki bir gün o, sevdiğin olur."⁶⁷

Muallakası bulunan şairlerin hikmet temalı şiirlerinden sunduğumuz bu özlü seçkilerden de anlaşılacağı üzere toplumlarında kanaat önderi konumunda bulunan söz konusu şairler, hayatın çeşitli alanlarına dair edindikleri tecrübe ve birikimleri, şairlik yetenekleriyle harmanlayarak veciz bir şekilde nesilden nesile aktarmayı başarmışlardır.

4. Züheyr'in Muallakasında Geçen Hikmetli Sözler

Bu bölümde şairin muallakasının yaklaşık dörtte birlik bölümünde yani on altı beytinde geçen ve her biri diğerinden değerli manalar ihtiva eden vecize formundaki hikmetli sözleri incelenecektir. Şairin hayatı boyunca edindiği tecrübe, bilgi ve birikimin üstün edebî bir dille ifade edilmiş hali olan bu sözler, serlevha cümleler olarak Arap Edebiyatının nâdide sayfalarında yer almışlardır.

4.1. Bir şeref hazinesi bulan, her dâim yücelir:

Büyük şair Züheyr de şekil ve muhteva yönüyle klasik kasidenin formatına uygun olarak nazmettiği eşsiz muallakasına, ustaca serpiştirdiği hikmet yüklü beyitlerinde, hayata dair pek çok konuyu kendine has veciz ifadeleriyle dile getirmiştir. (Tavîl):

عَظِيمَيْنِ فِي عَلِيًّا مَعَدِّ هُدَيْتُمَا وَمَنْ يَسْتَبِخْ كُنْزًا مِنَ الْمَجْدِ يَعْطَى

"(Bu barış sayesinde, atamız) Ma'add'in⁶⁸ şeref ve onurunun doruğuna eren iki büyük kimse oldunuz. -Barış, zafer ve kurtuluş hep yolunuz olsun!- Her kim de bir şeref hazinesi bulursa yücelir."⁶⁹

Züheyr, 'Abs ve Zübyân kabileleri arasındaki savaşı, barışla sonlandıran Herim b. Sinân ile el-Hâris b. 'Avf'ı methettiği ve onlar için güzel temennilerde bulunduğu yukarıdaki beytinde memduhlarının, barış elçileri olmakla kendilerini

⁶⁷ Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevr b. Mûsâ b. Dahhâk Tirmizî, *Sünen*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf (Beyrut : Dârü'l-Fikr, 1979), "Birr", 59.

⁶⁸ "Ma'add" ile ilgili açıklama kasîdenin 21. Beytinin tercümesinde geçti.

⁶⁹ Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, 114.

yücelten bir şeref hazinesi bulduklarını ve bu sayede atalarından seçkin kimselerin taşıdıkları şeref ve onurun zirvesine erdiklerini dile getirmiştir. Şair, memduhlarına yönelttiği methiyelerini vecizeleştirdiği “Her kim de bir şeref hazinesi bulursa yücelir.” şeklindeki hikmetli sözüyle destekleyip, temellendirmiştir.

4.2. Allah her şeyi bilir ve yapılan yanlışın hesabını da er ya da geç sorar:

فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهُ مَا فِي نُفُوسِكُمْ لِيُخَفِّيَ وَمَهْمَا كُنتُمْ اللَّهُ يَعْلَمُ
يُؤَخَّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ قَيِّدًا خَرَّ لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعْجَلُ فَيُنْتَقِمُ

“İçinizden geçen (hainlik)leri, gizli kalsın diye, sakın Allah’tan saklamaya kalkışmayın. Her ne saklanırsa saklansın, Allah onu bilir.”

“(Bunların cezası da) ya ertelenip bir deftere işlenerek hesap gününe saklanır, ya da öne çekilip intikamı alınır.”⁷⁰

Züheyr’in bilgeliğinden izler taşıyan beyitlerin yavaş yavaş kendini göstermeye başladığı kasidenin üçüncü bölümünde, şair mensubu olduğu hanîf inancının en temel iki unsuru olan Allah ve ahiret inancına vurgu yaparak yaşadığı toplumdaki haksızlık ve zulümlere manevi değerlerin hatırlatılması yoluyla engel olmaya çalışmıştır. İslam’ın zuhurundan önce vefat etmiş olmasına rağmen şairin dile getirdiği hikmet formundaki bazı ilâhi hakikatlerin Kur’an’da da aynıyla yer alması onun taşıdığı inancın duruluğuna dair önemli ipuçları sunmaktadır. Nitekim bir ayette şöyle buyrulmaktadır: {قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمَهُ اللَّهُ} , “De ki: “İçinizdekileri gizleseniz de açığa vursanız da Allah onu bilir.”⁷¹

4.3. Savaş bilindiği gibidir; onu körükledikçe tutuşur ve alevlenir:

وَمَا الْحَرْبُ إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ وَدُقْتُمْ وَمَا هِيَ إِلَّا عَنَّا بِالْحَدِيثِ الْمَرْجُومِ
مَتَى تَبَعْتُمُوهَا تَبَعْتُمُوهَا دَمِيمَةً وَتَضَرَّرَ إِذَا ضَرَرْتُمُوهَا فَتَضَرَّرَ

“Savaş, bildiğiniz ve tattığımızdan başka bir şey değildir. (Savaş hakkında bu söylenenler de) boş laflar değildir.”

“Onu her ne zaman canlandırırsanız kınırırsınız. Onu körükledikçe de tutuşur, alevlenir.”⁷²

⁷⁰ Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 116.

⁷¹ Âl-i İmrân 3/29.

⁷² Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 116-117.

Şair, üstteki beyitlerinde savaş heveslilerine seslenmekte ve onlara bir kez daha tecrübe etmeye çalıştıkları şeyin aslında daha önce savaşarak tattıkları acılardan farklı bir şey olmadığı gerçeğini hatırlatmaktadır. Şair bu hatırlatmasıyla onları savaşa yönelik bu uğursuz girişimlerinden vaz geçirmeye çalışmaktadır. O, ikinci beytinde ise savaşın körüklendikçe tutuşan bir ateş misali, her olumsuz niyet ve girişimle daha da büyüyeceği gerçeğine hikmetli ifadesiyle işaret etmektedir.

4.4. Savaş, değirmen gibi öğütür ve her zaman uğursuzluk doğurur:

فَتَعَّرَ مُرْكُكُمْ عَرَكَ الرَّحَى بِئِفْعَالِهَا
وَتَلْفَحُ كِشَافًا تُمْ تُنْتَجُ فِتْنُومِ
فَتُنْتِجُ لَكُمْ غِلْمَانَ أَشْأَمَ كُلَّهُمْ
كَأَحْمَرَ عَادٍ تُمْ تُرْضِعُ فَتَفْطِمْ

"Savaş, altında deriden yaygısıyla bir değirmenin, taneleri öğüttüğü gibi sizi öğütür. Yılda iki kez gebe kalır, sonra her defasında ikiz yavru doğurur."

*"Savaş size Semûd kavminin kırmızısı (Hz. Sâlih'in devesinin katili Kudâr b. Sâlif) gibi uğursuz oğullar doğurur. Sonra da emzirir, büyütür ve süttten keser."*⁷³

Züheyr, yukarıdaki beyitlerinde hayatın içinden örneklerle yaptığı benzetmeler ve tarihi olaylara yaptığı atıflar üzerinden savaşın vehametini anlatmaya devam etmektedir. Beyitlerinde değirmen taşlarının arasındaki buğday taneleri gibi ezilen savaşçılara dikkatleri çeken şair savaşın gelecek nesiller tarafından tevarüs edilen kin, nefret ve düşmanlık duygularını besleme ve büyütmedeki etkisini ise yılda iki kez gebe kalan ve her defasında ikiz doğuran bir canlı teşbihi üzerinden zihinlere kazımaktadır. Beytin son kısmında ise tarihi bir vakaya⁷⁴ telmihte bulunarak savaşın her zaman daha sonraki fitne ve kargaşalar için uğursuz tohumlar ektiğine veciz ifadeleriyle işaret etmektedir.

4.5. Ölüm kör deve gibi toslar; onun ıskaladığı da uzun yaşar:

رَأَيْتُ الْمَيَايَا حَبَطَ عَشْوَاءَ مَنْ تُصِبُ
تُؤْتُهُ وَمَنْ تُخْطِئُ يَعْزِرُ فِيهَا رَمِ

⁷³ Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, 117-118.

⁷⁴ Şairin beytinde atıfta bulunduğu olay, Semûd kavmine gönderilen Hz. Sâlih'in (a.s.) devesinin kendini bilmez, uğursuz bir şahıs tarafından öldürülmesi neticesinde söz konusu kavmin helâk olmasıdır. Bu olaya Kur'an-ı kerim'de şu şekilde değinilmektedir: { كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوِيهَا إِذِ انبَعَثَ أَشْقَاهَا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةُ اللَّهِ وَسْمِيهَا فَكَذَّبُوا } *Kudûdun "Şerhu'l-mu'allakâti's-seb"*, 117-118. "Semûd kavmi, hak tanımazlığı yüzünden (peygamberini) yalandaladı. En azılısu cüretle ileri atıldığında; Allah'ın elçisi onlara, "Allah'ın (mûcize olarak) verdiği deveye ve onun su hakkına dokunmayın" demişti. Fakat onlar ona inananmayıp deveyi kestiler. Bunun üzerine rableri, günahları sebebiyle onlara ardu arkası kesilmez felâketler göndererek hepsini helâk etti." (eş-Şems 91/11-15.)

*“Gece görmeyen devenin çarpması gibi; ölümü, kime çarparsa öldürür gördüm. Uzun yaşar ve yaşlanır, kimi de ıskalarsa ölüm.”*⁷⁵

Şair, kasidesinin son bölümünün neredeyse tüm beyitlerinde hayatın muhtelif yönlerine dair duygu ve düşüncelerini hikmetli beyitler şeklinde kalıba dökmüş, bu şekilde dillerde ve hafızalarda canlı kıldığı sözleriyle toplumuna ve gelecek nesillere rehberlik etmeye çalışmıştır.

Züheyr de çağdaşı pek çok şair gibi ölüm temasına şiirlerinde yer vermiş, yukarıda geçen beytinde ölümün hedef gözetmeksizin ansızın yakalamasını, kör deve toslamasına teşbih ederek belîğ bir şekilde ifade etmiştir. Mezkûr beytin ikinci mısrasında ise şair, istiare yoluyla ölüm oklarının ıskaladığı kimselerin uzun yaşayıp yaşlanacaklarına dair gözlemini bir vecize formatında dile getirmiştir.

4.6. İşinde geçimsiz olan ya çiğnenir dişlerle ya da ezilir tekmelerle:

وَمَنْ لَمْ يُصَاحِبْ فِي أُمُورِ كَثِيرَةٍ يُضَاعِرْ بِأَنْتَابٍ وَيُؤْتَأْتِ بِمَنْسِيَةٍ

*“İnsanları idare edemeyen çoğu işte, ya çiğnenir dişlerle ya da ezilir tekmelerle.”*⁷⁶

Şair, bu beytinde sözü uyumlu ve geçimli olmaya getirerek insani ilişkilerde anlayışlı ve idareci olmanın önemine vurgu yapmakta ve aksi tutum içinde olanların mutlaka başkalarının söz veya fiilleriyle incitileceğinden haber vermektedir. İnsani ilişkilerde geçimli, uyumlu ve yumuşak huylu olma İslam'ın da üzerinde önemle durduğu hususlardan olup Kur'an'da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu yönüne dikkat çekilerek söz kounusu vasıfların önemine işaret edilmektedir. {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ} *“Sen onlara Allah'ın lütfu sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz onlar etrafından dağılır giderlerdi”*⁷⁷ Hadislerde de insanlarla iyi ilişki kurmanın ve geçimli olmanın önemine vurgu yapılmaktadır. Bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: {الْمُؤْمِنُ مُؤَلَّفٌ وَلَا خَيْرَ فِي مَنْ لَا يَأْلَفُ وَلَا يُؤَلَّفُ} *“Mümin cana yakın, ülfet edilebilen insandır. İnsanlarla ülfet etmeyen ve kendisiyle ülfet edilemeyen kimsede hayır yoktur.”*⁷⁸ Züheyr de hemen hemen her dinde önemli ahlakî ilke ve erdemlerden sayılan bu hususu kendine has ifadeleriyle şiirine taşımıştır.

⁷⁵ Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 124.

⁷⁶ Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 124.

⁷⁷ Âl-i İmrân 3/159.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Seybânî Ahmed b. Hanbel, Müsned, thk. Şuayb Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 2/400 (No. 9187).

4.7. İyi, cömert ve doğru olan yücelir; kötü sözlü ve cimri olan ise alçalır:

وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عِرْضِهِ يَفْرَهُ وَمَنْ لَا يَتَّقِ الشُّكْمَ يُشْتَمِ
 وَمَنْ يَكُ ذَا فَضْلٍ فَيَبْحُلْ بِفَضْلِهِ عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَعْنَ عَنْهُ وَيُذَمِّمِ
 وَمَنْ يُؤْفَ لَا يُذَمِّمَ وَمَنْ يُهْدَ قَلْبُهُ إِلَى مُطْمَئِنِّ الْبِرِّ لَا يَتَجَمَّعِ

“Şerefi uğruna iyilik yapan, şerefini artırır. Sövmekten sakınmayana da sövülür.”

“Varlıklılı olup da kavmine iyilikte cimri davranan, görmezden gelinir ve yerilir.”

“Sözünde duran yerilmez, kalbi huzurla iyiliğe yönelen de tereddüt etmez.”⁷⁹

Şair, yukarıda birbiriyle bağlantılı üç beytinde psiko-sosyal nitelikli bazı ahlaki öğelere temas ederek, yaşadığı Câhiliye toplumunda önemsenen bazı değer yargıları hakkında da ipuçları vermektedir. O, toplumunun genel kabulleri arasında yer alan insanlara iyilikte bulunma, cömert olma ve sözde durma gibi hususları, hikmetli beyitleriyle dile getirirken aynı zamanda şiirin kültürel arşiv olma yönünü de işlevsel kılarak sonraki nesillere bu yolla değer aktarımında bulunmaktadır. Diğer taraftan şair birinci ve ikinci beyitlerinde yapılan kötülüklerin karşılıksız kalmayacağına ve kişiyi değersizleştireceğine de işaret etmektedir.

4.8. Korkan kişi, göğe çıkıp saklansa da ölüm onu yakalar:

وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَائَا يَنْلُئُهُ وَإِنْ يَرِقَّ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسَلَامٍ

“Ölümün sebeplerinden korkanı, merdivenle göğe çıksa bile ölüm yakalar.”⁸⁰

Züheyr, sözü bir kez daha hayatın acı gerçeğine getirmekte, ölümün kaçış ve kurtuluş şansı tanımayan takibine dikkat çekmektedir. O, ölüme götürme ihtimali bulunan hangi sebepten ve ne şekilde kaçılırsa kaçılırsın mutlaka bir gün, başka bir sebeple ölümün pençesine düşüleceği gerçeğini serlevha nitelikli beytiyle dile getirmiştir. Şairin beytinde dile getirdiği bu evrensel hakikat, Kur'an-ı Kerim'de de farklı bir üslupla beyan edilmiştir. {أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشِيدَةٍ} , *“Nerede olursanız olun ölüm sizi yakalar; sarp ve sağlam kalelerde olsanız bile!”⁸¹*

⁷⁹ Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 124-125.

⁸⁰ Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 125.

⁸¹ en-Nisâ 4/78.

4.9. Layık olmayana iyilik yapanın teşekkürü, yergi ve pişmanlıktır:

وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ فِي غَيْرِ أَهْلِهِ يَكُنْ حَمْدُهُ دَمًا عَلَيْهِ وَيَنْدَمَ

“Layık olmayana iyilik yapanın teşekkürü, yergi ve pişmanlıktır.”⁸²

Kişinin iyilik yaptığı kimseden bir teşekkür veya mukabil bir iyilik beklentisinde olması insani bir durumdur. Ancak zaman zaman yapılan iyiliklere bir teşekkürle bile mukabele edilmediği gibi kötülükle karşılık verildiği de rastlanan durumlardandır. Bu gibi durumlarla karşılaşmak, iyilik yapma niyetinde olan kişileri ya olumsuz yönde etkilemekte ya da muhataplarını doğru tespit etme konusunda daha hassas davranmaya itebilmektedir. Hayatlarında bu türden olumsuzluklarla karşılaşanların tecrübe ettikleri hissiyata tercüman olan şair, toplumunda muhtemelen dillendirilen bir realiteyi kendine has üslubuyla nazma aktarmıştır.

İslamî anlayışta ise iyilik yapmaya sevk eden temel faktör, muhatabın mukabil tutumundan ziyade Allah'ın (c.c.) rıza ve hoşnutluğunu kazanma niyetidir. Bu yönüyle bakıldığında kültürümüzde yer etmiş bulunan “İyilik et denize at, balık bilmezse Hâlık bilir.”⁸³ söz ve yaklaşımı beşeri bir beklenti olmaksızın sırf iyilik kasdıyla konuyu ele alması bakımından daha kapsayıcı ve daha üstün bir erdeme işaret etmektedir. Ancak yine kültürümüzdeki “Besle kargayı oysun gözünü”⁸⁴ türünden sözlerin söylenmesine ve şairin mezkur beyti terennümüne sebep olan tikel olayları tecrübe etmemek de büsbütün mümkün değildir.

4.10. Barışa razı olmayan, savaşa teslim olur:

وَمَنْ يَعْصِ أَطْرَافَ الرُّجَاحِ فَإِنَّهُ يُطِيعُ الْعَوَالِي رُبِّتَتْ كُلَّ هُنْدَمَ

“Mızrakların alt tarafındaki demirlere âsi olan (barışa direnen); onların uzun temrenli üst uçlarına boyun eğer (savaşa teslim olur).”⁸⁵

Şairin meşru, haklı ve geçerli bir sebebe dayanmayan savaşı tasvip etmediğini ve daima barıştan yana tavır koyduğunu kasidesindeki pek çok beytinde görmek mümkündür. O, bu konuyla ilgili duygu ve düşüncelerini ifade ederken sözlerini, kesin yargı bildiren evrensel gerçekler formatında dile getirmek suretiyle muhataplarını etkilemek ve sözlerinin işe yaradığını görmek istemektedir. Nitekim Züheyr'in sözünün gücünden çekinen Benî Temîm ile Benî Süleym kabilelerinin

⁸² Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 125.

⁸³ Ömer Asım Aksoy, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü (İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1993), 336.

⁸⁴ Aksoy, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, 185.

⁸⁵ Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 126.

Gatafân kabilesine yapma niyetinde oldukları baskından vazgeçtiklerine dair bilgiye bu çalışmanın başlarında yer verilmişti. Diğer taraftan şairin, bu beytinde muhataplarının yakından bildikleri mızrak, temren vb. silah aksamına dair unsurlar içeren deyimler üzerinden mesajını vererek sözlerini hem edebî hem de mana yönüyle daha da güçlü kıldığını söylemek mümkündür. Ayrıca şairin, beytinde barış fırsatını değerlendirmeye yanaşmayanların, savaşın acı ve yakıcı yüzüyle tanışmak durumunda kalacaklarına dair verdiği hikmetli mesaj da çağlar üstü niteliktedir.

4.11. Onurunu ve evini acımasızca savunmayan bunları kaybeder:

وَمَنْ لَمْ يَدُدْ عَن حَوْضِهِ بِسِلَاحِهِ يُهَيِّدْكُمْ وَمَنْ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ يُظَلَّمْ

*"Havzunu (evini, onurunu) silahıyla savunmayanın, havuzu yıkılır. (Kendisiyle mücadeleyle girişen) insanlara acımasız olmayan da zulme uğrar."*⁸⁶

Genel anlamda savaşın kötülüğünden ve barışın iyiliğinden bahseden Züheyr, bu beytinde ise onuru korumak ve zulme karşı koymak amacıyla savaşmayı meşru görmekte hatta bu yönde mücadeleye girişmeyi sözleriyle teşvik etmektedir. Şair, yaşadığı toplumun değer yargılarının veya mensubu olduğu hanîf inancının bir yansıması olarak beytinde insan onurunun saygınlığına ve mülk dokunulmazlığına vurgu yapmakta ve bunlara yönelik her türlü taarruzu def etme adına savaşmayı hayati bir gereklilik olarak ifade etmektedir. Ayrıca o, zulüm ve haksızlıklara karşı merhametsizce mukabelede bulunmayı da bu tür olayları bastırmak veya tekrarını önlemek için bir çare olarak görmektedir. Şair, toplumunun şairlere ve şiire atfettiği önem ve manevi otoriteyi en iyi şekilde kullanmak suretiyle çeşitli durumlara ait fikirlerini birer hüküm formatında dile getirerek muhtelif sosyal problemlere çözümler sunmaktadır. Zira şifahi kültürün egemen olduğu Arap Câhiliyesinde bilgi ve şâirlere ait hikmetli sözler, bir tür sözlü anayasa işlevi gördüğünden bu örnekte olduğu gibi şairler de hikmetli vecizeler içeren beyitleriyle çeşitli durumlar için toplum fertlerine davranış kalıpları sunmakta ve bu yolla onlara rehberlik etmekteydiler.

4.12. Garip olan, düşmanını dost sanır; öz saygı da öncelikli olandır:

وَمَنْ يَغْتَرِبُ يَحْتَسِبُ عَدُوًّا صَدِيقَهُ وَمَنْ لَمْ يَكْرِمْ نَفْسَهُ لَمْ يَكْرَمْ

*"Gurbet diyarına düşen, düşmanını dost sanır. Kendine değer vermeyene de değer verilmez."*⁸⁷

⁸⁶ Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 126.

⁸⁷ Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 126.

Züheyr, zaman zaman beyitlerinde psikolojik tabliller içeren hikmetli sözlere de yer vermektedir. Şair, bu mahiyette olan yukarıdaki beytinin ilk mısrasında, gurbetteki insanın içinde bulunduğu yalnızlık, bilgisizlik ve güvensizlik psikolojisi sebebiyle sergilediği tutum ve davranışlara işaret etmektedir. Ona göre, bu hâletiruhiyedeki korkak ve ürkek bir insan, önüne çıkan herkesten destek ve yardım alabilmeyi umduğundan, dostuyla düşmanını tefrik edemez. Beytin ikinci mısrasında da önemli bir psikolojik tespitte bulunan şair, kişinin toplum içindeki saygınlığının öncelikle kendisine bakışından ve öz saygısından kaynaklandığına dikkat çekmektedir.

4.13. Huy gizlense de bilinir, dil de özdeki cevherden haber verir:

وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ امْرِئٍ مِنْ خَلِيْقَةٍ وَإِنْ خَالَهَا تَخْفَى عَلَى النَّاسِ تُعْلَمُ
وَكَائِنْ تَرَى مِنْ صَامِتٍ لَكَ مُعْجِبٍ زِيَادَتُهُ أَوْ نَقْصُهُ فِي التَّكْلِمْ

“Kişi, huyunun insanlardan ne kadar gizli kaldığını sansa da o huy bilinir.”

“Suskun görüp beğendiğin nicelerinin, konuştuğunda ortaya çıkar artışı eksisi.”⁸⁸

İnsanın aldığı eğitimle veya yaşadığı çevrenin etkisiyle düşünce, tutum ve davranışlarında belli bir değişiklik mümkün olsa da yaratılıştan getirdiği fıtratı, karakter ve mizacı değiştirmek çok da kolay olmamaktadır. Şair, yukarıda birbiriyle bağlantılı beyitlerinden ilkinde bu gerçeğe dikkat çekerek insanın taşıdığı huy, karakter ve mizacın ne kadar baskılanırsa baskılansın gizlenemeyeceğini, ikinci beytinde ise içindeki cevherin kalitesinin bir şekilde sözlerde tezahür edeceğini veciz bir şekilde ifade etmektedir. Aynı anlama, farklı ifade kalıplarıyla işaret eden özlü sözlere kültürümüzde de rastlamak mümkündür. Bu meyanda toplumumuzda yaygın olan “Can çıkmadan, huy çıkmaz”⁸⁹ veya “Huylu huyundan vazgeçmez”⁹⁰ şeklindeki atasözleri ilk beytin anlamını yansıtırken “Küp içindekini sızdırır.” şeklindeki atasözü de ikinci beytin anlamını başka bir ifade tarzıyla dile getirmektedir. Kur’an-ı Kerim’de geçen {قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلِهِ} “De ki: “Herkes kendi mizaç ve karakterine göre iş yapar.”⁹¹ ayeti de ilk beyitte vurgulanan hakikate işaret etmektedir.

⁸⁸ Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 127.

⁸⁹ Aksoy, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, 212.

⁹⁰ Aksoy, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, 316-317.

⁹¹ el-İsrâ 17/84.

4.14. Genç, dil ve gönülden ibarettir; gerisi et ve kandan cesettir:

لِسَانُ الْفَتَى نَصْفٌ وَنَصْفٌ فُؤَادُهُ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صُورَةُ اللَّحْمِ وَالسَّيِّئِ

“Genç, yarı dil; yarı gönülden ibarettir. Bundan gayrı geriye kalan da sadece et ve kandan surettir.”⁹²

Züheyr, bu beytinde gencin duygusal yönüne işaret etmektedir. Ona göre et ve kandan mürekkep görünse de genç, aslında dil ve gönülden ibarettir. Zira genç bir insan, genellikle aklından ziyade his ve duygularının etkisiyle hareket etmektedir. Onun gönül dünyasında olup bitenler de bir şekilde diline yansımaktadır.

4.15. Sefahet sonrası genç uslanır da; yaşlıdan bekleme uslanma:

وَإِنَّ سَفَاهَةَ الشَّيْخِ لَا حِلْمٌ بَعْدَهُ وَإِنَّ الْفَتَى بَعْدَ السَّفَاهَةِ يَنْتَلِمُ

“Sefahetle yaşlananda olmaz artık olgunluk. Gence ise sefahetten sonra gelir olgunluk.”⁹³

Şair, yukarıdaki beytinde ise gençlikten sonra ihtiyarlık zamanlarında da sefahet ve lehviyata devam edenlere dikkat çekmekte, onların artık iflah olmayacaklarını ifade etmektedir. Bir önceki beytinde işaret ettiği duygusallığın etkisiyle gençliğinde bazı nefsanî aşırılıklara meyletse de insan, yaşı ilerleyip olgunlaştıkça aklının etkisinin davranışlarına yansımaları ve daha dengeli bir hayat yaşaması beklenir. Ancak yıllar geçtikçe ortaya çıkan bedeni zafiyetlerine ve yakalandığı hastalıklara rağmen hala yaşadıklarından ders çıkarmayıp, kendine çeki düzen vermeyen, zevkü sefa tutkunlarının şaire göre uslanıp olgunlaşması artık mümkün gözükmemektedir. Ancak şaire göre duygularının galebesiyle gençliğinde sefahete meyletse de insan, belli bir zamandan sonra olgunlaşarak geçmişte yaşadıklarından ders çıkarmalı ve daha makul hareket etmelidir. İlerlemiş yaşının gerektirdiği olgunluğun aksine, nefsinin süfli arzularının peşinde koşanların iflah olmaz sonlarına işaret etmesi açısından kültürümüzde yaygın olan “Kırkımdan sonra azanı tenesir paklar.”⁹⁴ atasözü de bu meyanda hatırlanmaya değerdir.

4.16. Çok istemenin sonu, bir gün mahrum olmaktır:

سَأَلْنَا فَأَعْطَيْتُمُ وَعَدْنَا فَعُدْتُمُ وَمَنْ أَكْثَرَ التَّسْأَلِ يَوْمًا سَيُحْرَمُ

⁹² Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 127.

⁹³ Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâti's-seb', 127.

⁹⁴ Aksoy, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, 360.

*"İstedik verdiniz, dönüp istedikçe yine verdiniz. Çok isteyen de elbet bir gün mahrum olur."*⁹⁵

Züheyr, muallakasının son beytinde kasidesinin asıl kahramanları olan Herim b. Sinân ile el-Hâris b. 'Avf'a sözü bir kez daha getirmekte ve onları överek şiirine son vermektedir. Şair, beytinde her ne zaman talepte bulunduyorsa hep olumlu karşılık aldığını dile getirerek övdüğü memduhlarından, bu defasında da olumsuz bir yanıt alma ihtimalini bu övgüsüyle ortadan kaldırma niyetinde olduğunu hissettirmektedir. Züheyr'in ustalıklı inşa ettiği beytinde dile getirdiği çok istemenin bir gün ret ile karşılık bulacağına dair hakikat, belki kendisi adına bir süre daha geçerli olmasa da sosyolojik bir gerçeğin veciz ve hikmetli bir beyanından ibarettir.

Sonuç

Câhiliye Dönemi şiirleri içerisinde muallakalar, taşıdıkları edebî değer ve özellikle ihtiva ettikleri hayata dair özlü sözler bakımından özel bir öneme sahiptirler. Züheyr b. Ebî Sülmâ ve aralarında İmruulkays, Lebîd ve Nâbiğa'nın da bulunduğu en önemli muallaka şairlerindedir. Edîb ve şairlerin bolca bulunduğu bir ailenin mensubu olan Züheyr, tecrübelerle dolu uzun ömrünün bir hasılası olarak titizlikle inşa ettiği bolca hikmet içeren muallakasıyla dikkatleri üzerine çekmiştir.

Züheyr, altmış iki beyitten oluşan muallakasını, 'Abs ile Zübân kabileleri arasında yıllarca süren savaşın sonlanmasına aracılık eden memduhlarına yaptığı medhiyeleri merkeze alarak nazmetmiştir. Şair, klasik kasidenin özelliklerine riayet ederek oluşturduğu kasidesine, memduhlarına yaptığı övgüleri içeren beyitlerin yanı sıra hayata dair özlü ve veciz sözler ihtiva eden beyitleri de ustalıklı serpiştirmiş, böylelikle mana bakımından eşsiz bir eser ortaya çıkarmıştır.

Şairin kasidesinde yer verdiği savaşa dair canlı sahneler, detaylı fiziki tasvirler, psikolojik ve sosyolojik tahliller içeren beyitler söz konusu eseri, edebî açıdan üstün ve değerli kılmıştır. Kaside, içinde barındırdığı şahıs, yer, olay vb. bilgiler sayesinde tarihî bir arşiv niteliği kazanmış bu yönüyle de farklı bir değer ve önem ihraz etmiştir.

Şair, hayat tecrübesi, dünya görüşü, mensubu olduğu hanîf inancı ve toplumunun sağduyusundan damıtarak muallakasında serlevha vecizeler halinde dile getirdiği hikmetli beyitleriyle "*Câhiliye şairlerinin bilgesi*" veya "*şairlerin kadısı*" gibi haklı ünvanları kazanmıştır.

Züheyr, hikmet muhtevalı beyitlerinde; Allah ve ahiret inancı, kader ve ölüm gerçeği, insanlarla geçimli olma, iyilik yapma, kötülükten sakınma, ahde vefâ, onurlu yaşam, öz saygı, dile sahip olma, sefahatten sakınma ve cömert olma gibi konuları işlemiştir. Şair, bu türden beyitlerinde vurgu yaptığı mezkûr evrensel ahlaki değerler

⁹⁵ Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*, 128.

yoluyla, çağdaşlarına rehberlik ettiği gibi serlevha niteliğindeki mesajlarını çağlar ötesine de taşımayı başarabilmiştir.

Züheyr'in kasidesi, ihtiva ettiği abartıdan uzak, samimi medihleriyle, garip kelimelerden arındırılmış cümleleriyle, zengin lügat hazineli ve sanatlı beyitleriyle, bir arşiv maharetiyle sunduğu tarihi bilgileriyle ve en önemlisi evrensel ahlaki ve insanî değerleri çağlar ötesine taşıyan hikmetli sözleriyle Câhiliye şiirleri içerisinde özel bir ilgi odağı olmaya devam edecektir.

Kaynakça

- Abdulcebbar, Abdullah- Hafâcî, Muhammed Abdülmün'im. *Kıssatü'l-edeb fi'l-Hicâz fi'l-'asri'l-Câhilî*. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1400/1980.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 7. Basım, 1993.
- Aşkar, 'İrfân- Tuleymât, Ğâzî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî edebü'l-Câhilî*. Dimeşk: Mektebetü'l-Îmân, 1. Basım, 1412/1992.
- Ceviz, Nurettin-Demirayak, Kenan-Yanık, Nevzat H. *Yedi Askı – Arap Edebiyatının Harikaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Çağrı, Mustafa (ed.). *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Çetin, Nihad M. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Durmuş, İsmail. "Eski Arap Şiiri". *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. ed. Mustafa Çağrı. 191-267. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Elmalı, Hüseyin. "Kasîde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/562-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Emîn, Ahmed. *Fezû'l-hâtır*. 10 Cilt. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012. <https://www.hindawi.org/books/40905031/>
- Furat, Ahmet Subhi. *Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*. 2 Cilt. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.
- Göçmen, Yakup. "Züheyr b. Ebî sül mâ'nın Hayatı ve Dönemi Çerçevesinde Muallakasında Hikmet". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Şubat 2016), 67-105. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/464010>
- Güler, İsmail (ed.). *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Hafâcî, Muhammed Abdülmün'im. *el-Hayâtu'l-edebiyye fi'l-'asri'l-Câhilî*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1. Basım, 1987.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1967.

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, t.s.
- İsfahânî, Alî b. Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed b. el-Heysem Ebü'l-Ferec. *el-Eğânî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 1415.
- Kardaş, Nevin vd. *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Keskin, Mustafa. *Kur'an'da h-k-m kökünün semantik analizi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kureşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattâb. *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*. thk. Alî Muhammed Bicâvî. Kahire: Nahdatu Mısır, 1981.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kuzgun, Şaban. "Hanîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/33-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir. *Muhtârü's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Sancak, Yusuf. *H. Peygamber Devrinde Şiir*. Erzurum: Şafak Yayınevi, 1999.
- Sa'leb, Ebu'l-'Abbâs. *Şerhu Dîvânî Züheyr b. Ebî Sülma*. thk. Hannâ Nasru'l-Hittî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2004.
- Suçin, Mehmet Hakkı. *Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar)*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk. *Sünen*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. 5 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Fikr, 1979.
- Tülücü, Süleyman. "Muallakât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/310-312. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Tülücü, Süleyman. "Züheyr b. Ebû Sülma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/540-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Tülücü, Süleyman. "Bir Hakîm ve Hanîf Şâir: Zuheyr b. Ebî Sulmâ". *İslâmî Edebiyat* 23 (1994), 36-38.
- Yalar, Mehmet. "Arap Şiiri". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 307-543. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Yalsızuçanlar, Sadık. *Muallakat-ı Seb'a*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1998.
- Yaltkaya, Şerafeddin. *Yedi Askı Mu'allakat-ı Seb'a*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.

Zevzenî, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ahmed b. el-Huseyn. *Şerhu'l-mu'allakâtî's-seb'*. thk. Muhammed Fâdilî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2. Basım, 1419/1999.

Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târihu'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 5. Basım, 1419/1999.



ilahiyat akademi

Sayı: 15, 2022, ss. 39-56

Issue: 15, 2022, pp. 39-56

IŞİD Örgütünün Dinî Açından Kritiği

Religious Criticism of ISIS

Adem Karadeniz

Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı

Teacher, Ministry of National Education,

Van/Türkiye

krdnzadem@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1819-3374, ROR ID: [00jga9g46](https://orcid.org/00jga9g46)**Makale Bilgisi** **Article Information****Makale Türü** **Article Type**

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi **Date Recieved**

03 Mart 2022 03 March 2022

Kabul Tarihi **Date Accepted**

29 Haziran 2022 29 June 2022

Yayın Tarihi **Date Published**

30 Haziran 2022 30 June 2022

İntihal **Plagiarism**

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin
software. No plagiarism detected.

Etik Beyan **Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Adem Karadeniz).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Adem Karadeniz).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Karadeniz, Adem. "IŞİD Örgütünün Dini Açından Kritiği". *İlahiyat Akademi* 15 (Haziran 2022), 39-56. Doi: [10.52886/ilak.1082386](https://doi.org/10.52886/ilak.1082386)

Özet

İnsanları doğru yola sevk etmek adına gönderilen peygamberler ilahi buyruğu insanlara ulaştırma ve insanlara yayma esnasında şiddet içerikli birçok zorluk ve meşakkatle karşılaşmışlardır. İslam'ın doğuş ve gelişim süreçlerinde gerek Müslümanlar gerekse İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.s) birçok saldırıya maruz kalmıştır. Bu duruma binaen ilahi dinlerin tamamında yaratıcı tarafından emir buyrulan inancın devam etmesi ve o inanca mensup insanların hayatını korumaya yönelik meşru müdafaa mekanizması geliştirilmiştir. Dolayısıyla saldırılar karşısında meşru müdafaa hakkını kullanmak şiddetle bir tutulmamalıdır. Ancak İslam tarihinde kendi ideolojilerine dayanak sağlamak ve yaptıkları bazı işleri meşrulaştırmak için İslam dininin birçok kutsal değerini suiistimal edenler olmuştur. Bu çalışma, yaşadığımız çağda İslam dinine ait referansları kullanarak olumsuz anlamda bütün dünyada büyük bir etki yaratan İŞİD'i ele almaktadır. İŞİD İslam coğrafyasının birçok yerinde devam eden iç savaşların bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Üstlendiğini iddia ettiği misyon gereği, devam eden iç savaş ortamında düşüncesini dünya ve ahiret adına kurtuluşun tek temsilcisi olarak görmektedir. İŞİD iç savaşın yaşandığı Irak ve Suriye'de ele geçirdiği topraklarda bir İslam Devleti kurduğunu iddia etmiştir. İslam dininin temel kaynakları, Kur'an ve hadisleri mezheplerin belirlediği usulden uzak, kendi düşünce sistemlerine uygun şekilde yorumlamıştır. Bununla birlikte sosyal hayat, siyaset ve ekonomi gibi alanlarda İslami değerleri zihniyetlerine uygun bir formata sokarak kendilerine has bir sistem meydana getirmiştir. Belirlediği sistemi kabul etmeyen Müslümanları da müşrik, kâfir, münafık ve tağut gibi ağır sıfatlarla itham etmektedir. Büyük trajedilerin yaşandığı İslam coğrafyasında belirledikleri sistemin nebevi bir sistem olduğunu iddia ederek İslam dininin yegâne kurtarıcısı ve biricik temsilcisi olarak kendisini görmektedir. İŞİD örgütü güya İslam adına dünyanın çeşitli bölgelerinde Müslümanların da hedef alındığı çok büyük şiddet faaliyetleri gerçekleştirmiştir. Örgüt, söylem ve eylem yönünden tahlil edildiğinde günümüze uyarlanmış yeni bir Hariciliği anımsatmaktadır. Ayrıca İŞİD lideri Ebubekir el- Bağdadi, İslam dünyasında köklü bir geçmişi olan ve tarihi bir öneme sahip olan hilafet makamını da kendince yeniden faal hâle getirerek halifelliğini ilan etmiştir. Örgüt gerçekleştirdiği faaliyetlerini genel itibariyle sosyal medya aracılığıyla kamuoyuna duyurmaktadır. Çok sayıda sosyal paylaşım ağında aktif olduğu gibi kitap, dergi, makale ve fasikül gibi yazılı kaynakları da kendilerine ait internet sitelerinden paylaşmaktadır.

Çalışmamızın içeriğinde İŞİD'in doğuşu gelişimi ve tarihi köklerine dair bilgiler ele alınacaktır. Bununla birlikte İŞİD'in dini referans çerçevesini oluşturan Kur'an-ı Kerim ve hadislere yaklaşım tarzı incelenecektir. Çalışmamızın temel amacı ise İŞİD'in İslam algısına ilişkin tespitlere ulaşmaktır. İslam dininin doğru kaynaklardan öğrenilip algılanması İslam dini için son derece önemlidir. Bu doğrultuda İŞİD'in İslam algısının ne şekilde olduğu değerlendirilmesi yapılacaktır. Dolayısıyla İŞİD bahane edilerek İslam inancının terör ve şiddetle özdeşleştirilmesi İslam dinine yönelik ciddi bir tehdittir. Bu doğrultuda yaptığımız bu çalışmayla İŞİD'in tarihi köklerinin nerelere dayandığı, düşünce sistemini oluştururken İslam kaynaklarından ne şekilde yararlandığı ve İslam tarihi içerisinde kendilerine referans olarak belirledikleri düşüncelerin neler olduğunu ortaya koyacağız.

Anahtar Kelimeler: Kalam, İŞİD, Hilafet, Şiddet, Radikalizm, Haricilik.

Abstract

The prophets, who were sent to guide people to the right path, faced many difficulties and hardships, including violence, while conveying and spreading the divine command to people. In the history of Islam, both Muslims and the Islamic prophet Hz. Muhammad were exposed to many attacks. Accordingly, in all divine religions, a self-defense mechanism has been developed for the continuation of the belief commanded by the creator and to protect the lives of those who believe in that belief. Therefore, using the right of self-defense against attacks should not be equated with violence. However, in the history of Islam, there have been those who abused many sacred values of the religion of Islam in order to support their own ideologies and to make all kinds of works innocent. This study is about ISIS, which has a negative impact on the whole world by using the references of the religion of Islam in the stage we live in. ISIS emerged as a product of the ongoing civil wars in many parts of the Islamic geography. Due to the mission it claims to undertake, it sees its thought as the only representative of salvation in the name of the world and the hereafter in the ongoing civil war environment. ISIS claimed to have established an Islamic State in the lands it seized in Iraq and Syria, where civil war was taking place. The main sources of the religion of Islam, the Qur'an and hadiths, were interpreted in accordance with their system, away from a certain method. In addition, it interpreted Islamic values in many fields such as social, political and economics in accordance with their mentality and created a unique system. It does not accept the systems determined and accuses Muslims of such heavy titles as polytheists, unbelievers, hypocrites and tyrants. They see themselves as the only savior and sole representative of the religion of Islam, claiming that the system they have determined in the Islamic geography, where great tragedies are experienced, is a prophetic system. In the name of Islam, the ISIS State has carried out great acts of violence in various parts of the world, targeting Muslims as well. When the ISIS State is analyzed in terms of discourse and action, it reminds of a new Kharijite adapted to the present. In addition, ISIS leader Abū Bakr al-Baghdādī declared his caliphate by re-activating the caliphate, which has a deep-rooted history and historical importance in the Islamic world. This State generally announces its activities to the public through social media. As ISIS is active in many social networks, it also shares written resources such as books, magazines, articles on their own websites.

In this study, the birth and development of ISIS, information about the historical roots of ISIS, the basic idea that constitutes the religious understanding of ISIS, the approach to the Qur'an and hadith will be examined. The main purpose of our study is to conduct research on ISIS's perception of Islam and to evaluate how ISIS's perception of Islam is. Throughout this study, we will investigate where the historical roots of ISIS were based on, how they benefited from Islamic sources while forming their thought system, and what thoughts they determined as references in Islamic history.

Keywords: Kalam, ISIS, Caliphate, Violence, Radicalism, Kharijite.

Giriş*

İnsana ve onuruna büyük kıymet atfeden İslam dini adalet, sevgi, barış ve güven üzere kurulmuştur. Bu temeller üzerine inşa olunan inanç sistemi Hz. Muhammed (s.a.s) döneminde birçok yönüyle tatbik edilmeye çalışılmıştır. Asr-ı Saadet olarak nitelenen bu dönemde din veya devlet adına ortaya çıkan her sıkıntıda problem çözücü olarak Hz. Peygamber bulunduğu için olaylar nihai sonuçlara vardırılmıştır. Ancak Hz. Muhammed'in (s.a.s) vefatından sonra gelişen siyasi ve itikadi bazı sorunlar yüzünden İslam dünyasında birçok problem ortaya çıkmıştır. Bu problemlerden bazıları günümüze kadar çeşitli vasıtalarla tazeliğini koruyarak ulaşmıştır. Bunlara sebep ya da çözüm üretme bağlamında İslam tarihi boyunca pek çok akım ortaya çıkmıştır. Bazı akımlar İslam'ın saf ve temiz özünü anlatırken bazıları da radikal bir perspektif geliştirerek insanları etkilemeye çalışmıştır. İslam'ın ilk dönemlerinde şiddet yanlısı bir zihniyetle ortaya çıkan Hariciyye ekolü ve onun tali kollarının düşünce tarzları günümüze varlığını sürdürmüştür. Günümüzde İslami referanslarla hareket ettiğini iddia edip çeşitli şiddet eylemleri gerçekleştiren İŞİD örgütü de bu kapsamda değerlendirilebilir. Örgütün dini referanslarla hareket etmesi sebebiyle daha yakından bilinmesi, amaç, hedef ve usullerine dair farkındalık oluşturması amacıyla böyle bir çalışma yapmayı gerekli gördük. Çalışmamız kapsamında İŞİD'e ait yazılı yayınlardan elde edilen veriler kullanılmıştır. Örgüt isim konusunda doğuşu, gelişimi ve yayılmasıyla birlikte sık sık değişikliklere gitmiştir. Önceleri el-Kaide örgütüne bağlı olarak faaliyet gösteren örgüt mensupları zamanla etki alanını genişlettikçe daha genel isimler kullanmaya başlamıştır. Biz de çalışmamızda genel olarak kabul görülen "İŞİD" ismini kullanmayı tercih ettik. Makalede İŞİD'in genel yapısı, din anlayışı ve örgütün Kur'ân ve hadis konularındaki yaklaşım tarzları ele alınmaya gayret edilmiştir. İslami referanslarla ortaya çıkan İŞİD ve benzeri oluşumların İslam'ın özüyle ne kadar bağdaştıklarının değerlendirilmesine vesile olmak çalışmanın amaçlarından birisi olarak zikredilebilir.

1. İŞİD'in Doğuşu ve Gelişim Süreci

1.1. İŞİD'in Doğuş Süreci

Günümüzde İslam âlemi içerisinde büyük buhranların yaşandığına şahit olmaktayız. İslam dünyasında hâlihazırda çok sayıda gruplaşmalar ve farklılaşmalar mevcuttur. Bu durum asıl itibarıyla İslam kültürünün zenginliği olarak ifade edilse de günümüzde olumsuz tablolara da sebebiyet vermektedir. Nitekim İslami kimliğiyle ortaya çıkan bazı gruplar kendisi gibi düşünmeyi dinî referanslarla suçlamakta ve diğerlerinin yaşam hakkını kısıtlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bu

* Bu çalışma Prof. Dr. Sinan ÖGE danışmanlığında 11.10.2019 tarihinde tamamladığımız, Hakkâri Halkının DEAŞ Algısı ve Kelam İlmi Açısından Değerlendirilmesi başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

durum İslam âleminde çeşitli şiddet olaylarını kaçınılmaz hale getirmektedir. Tarih içerisinde İslam'ın kendi iç dinamikleri ile birlikte siyasi ve ideolojik bazı sebepler yüzünden Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda şiddet üreten gruplar oluşmuştur. Müslüman ülkelerinde şiddetin ortaya çıkmasında hem iç dinamikler hem de Müslüman olmayanların yani dış dinamikler dediğimiz kişi veya devletlerin İslam coğrafyası üzerindeki idealleri ve çıkarları da şiddetin üretilmesine kaynaklık etmektedir. Özellikle asrımızın son çeyreğinde İslam coğrafyasında ortaya çıkan dinî kimlikli grupların şiddet üretmesinin altındaki önemli sebeplerinden biri de emperyalist güçlerin kendi emelleri uğruna İslam coğrafyası üzerinde uyguladıkları politikalarla diyebiliriz.

Ortadoğu'da emperyalist ülkeler tarafından doğru yanlış, çeşitli sebeplerle Afganistan, Irak, Yemen ve Suriye gibi ülkelerde sonu gelmeyen savaşların başlatılması bölgede büyük çapta, yediden yetmişe hemen herkesi mağdur eden neticeler oluşmasına sebebiyet vermiştir. Özellikle savaş içerisinde bulunan bölgelerde yaşanan buhranlardan kurtulmak için küçük büyük çok farklı gruplaşmalar meydana gelmiştir. Aslında savaş ortamlarının doğal bir reaksiyonu olarak, kurtuluş vadeden grupların ortaya çıkması, anlaşılabilir bir durumdur. Ancak durumu anormal kılan gruplar arasında ortaya çıkan dinî referanslı ayrışmalardır. Genelde bu tür ayrışmalar diğer grupları dışlayıcı bir tutum sergilemeye yol açmaktadır.¹

İŞİD örgütü son yıllarda siyasi, ekonomik, kültürel ve ideolojik buhranlar içerisinde olan İslam âleminin içinde küçük çapta bir örgüt olarak neşet etmiş daha sonra da -kendi söylemleriyle- bir "İslam Devleti" kurduklarını iddia ederek varlığını devam ettirmiştir.² İŞİD'i sadece dinî ya da politik bir örgüt gibi algılamak örgütü doğru anlama adına şüphesiz eksik kalacaktır. İŞİD'in gerçekleştirdiği eylemleri, öne sürdükleri aforizmaları anlayabilmek için dayandığı dinî referansları, örgütün oluşumunu aktive eden siyasi normları ve tarihi köklerini iyi bilmek gerekmektedir. İlk olarak Irak'ta ortaya çıkan İŞİD, kendilerini Sünni bir yapı olarak lanse ederek hem söylemlerinde hem de faaliyetlerinde Şia'ya karşı etkin bir duruş sergilediğini iddia etse de aslında Vehhabi/Harici anlayışla harmanlanmış bir görüşe sahip olduğu dile getirilebilir.³ Dışlayıcı ve pragmatist bir perspektifle İslam'ın geleneksel formlarına, topyekûn bir karşı duruş sergileyip farklı fikirlere sahip İslami düşünce ekollerini, mezhepleri ve tasavvufi ekolleri İslam dışı kabul etmektedir. Genel olarak bu minval üzere olanları da kâfir olmakla itham etmektedir. Böylece diğer Müslümanların malı ve canına kastedebilmektedirler. Yaptıkları her türlü faaliyetlerde Selef-i Salihin kisvesi altında dinî formlar kullanmaya çalışmaktadırlar.⁴

¹ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 22-25.

² Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 74.

³ Hanifi Şahin, "Dabıq Dergisi Bağlamında İŞİD'in Şiilik Algısı", *Turkish Journal Of Shiite Studies* 1/2 (Aralık 2019), 186.

⁴ Muammer Cengil - Ali Rıza Aydın, "İŞİD (Irak Şam İslam Devleti): Psikopolitik ve Teolojik Bir Değerlendirme", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2014), 51-63.

Ancak IŞİD'in savunduğu düşünceler İslam tarihinde ilk defa neşet etmiş değildir. Kanaatimizce örgütün fikri çıkarımlar konusunda en çok benzerlik gösterdiği düşünce akımı Hariciler ve onun tali kolu olan Ezarika olmuştur.

1.2. IŞİD'in Kuruluşu ve Gelişimi

IŞİD örgütü, Amerika Birleşik Devletleri'nin Irak işgaline karşı mücadele etmek amacıyla 2003 yılında kurulmuştur⁵. Örgüt faaliyetleri, IŞİD'in kurucu lideri sayılan Ürdün vatandaşı Ebu Mus'ab Zerkâvî'nin, bir el-Kaide komutanı olarak bulunduğu Afganistan'dan, 2003'teki ABD işgaline karşı direnişi örgütlemek için kadrosuyla beraber Irak'a gelmesiyle başlamıştır.⁶ Örgüt ilk olarak "Cemaat'u-Tevhid ve'l-Cihad" ismini kullanmış ve burada Irak el-Kaidesi adına faaliyetlerde bulunmuştur. Örgütün kurulmasındaki temel hedef Irak'a karşı savaşan güçlerin geri çekilmesini sağlamak, Irak hükümetini feshettirmek, işgalci güçlerle anlaşmış olanları öldürmek, Şii nüfusu en aza indirip askeri nüfuzunu kırmak ve tamamen şariat kanunlarıyla yönetilen bir İslam devleti kurmak olmuştur.⁷

2010 yılından itibaren kendisini daha sonra halife olarak tanımlayacak olan Ebubekir el-Bağdadi örgütün başına geçmiştir. Örgüt 2011 tarihinde, Amerika Birleşik Devletleri'nin Irak'tan çekilmesiyle beraber bölgede daha rahat hareket etmiştir. Suriye'de savaşın başlamasıyla birlikte örgüt artık sadece Irak'ta değil Suriye topraklarında da faaliyet göstermeye başlamıştır. IŞİD örgütünün lideri Ebubekir el- Bağdadi 2013 yılında Suriye'nin bir kısmını da içine alan bir "Irak ve Şam İslam Devleti" kurduğunu ilan etmiştir. Ancak el-Kaide yönetimi bu durumu kabul etmemiş ve bunun üzerine el-Bağdadi kendi tarafında olanlarla birlikte el-Kaideden ayrılarak 9 Haziran 2014 tarihinde İslam devletini kurduğunu iddia edip halifelikliğini ilan etmiştir. Faaliyet alanını genişlettikçe, isim değişikliğine ihtiyaç duyan IŞİD 2015 yılı Haziran ayında adını sadece " İslam Devleti" olarak revize etmiştir.⁸ Ebubekir el-Bağdadi 27 Ekim 2019 tarihinde Amerika Birleşik Devleti'nin düzenlediği bir operasyonla öldürülünce yerine Ebu İbrahim el-Haşimi geçmiştir.⁹ IŞİD örgütünü, bölgedeki diğer klasik dinî-siyasi kimlikli gruplardan ayıran en önemli özellik ise örgüt liderinin kendisini İslam âleminin halifesi olarak tanıtip bütün Müslümanların kendisine biat etmelerini istemesidir.¹⁰

⁵ Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı (DİYKB), *DAİŞ'in Temel Felsefesi ve Dini Referanslar Raporu* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2015), 12.

⁶ Recep Tayyip Gürler - Ömer Behram Özdemir, "El-Kaide'den Post-Kaide'ye Dönüşüm: IŞİD", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2014), 113-155.

⁷ Nevzat Çiçek, "Dünden bugüne Irak Şam İslam Devlet (IŞİD)", *Time Türk* (Erişim: 12 Haziran 2014).

⁸ DİYKB, *DAİŞ'in Temel Felsefesi ve Dini Referanslar Raporu*, 12.

⁹ Mina el-Lami, "Ebu İbrahim el Haşimi el Kureyşi: IŞİD'in yeni lideri hakkında neler biliyor?", *BBC NEWS TÜRKÇE* (2 Kasım 2019).

¹⁰ *Hilafete Biatın Hükmü* (Suriye: İslam Devleti Himmet Ofisi, 2017), 1-3. "Güvenlik gerekçesiyle yasaklandığından dolayı belirttiğimiz kaynakların bir kısmına erişim sağlanamıyor. Detaylı referans

Örgüt, İslam dininin temel kaynaklarını kendisine özgü bir tarzda yorumlamaktadır. İŞİD örgütünün söylem ve eylem tarzına bakıldığı zaman, referanslarının genel itibarıyla İslam âleminin bunalım yaşadığı dönemlerde ortaya çıkan oluşumların ve bu oluşumlardan da özellikle Haricilerin ve İbn Teymiyye'nin din ve sosyal hayatla ilgili söylemlerini yoğun bir şekilde kullandıkları gözlenmektedir.¹¹

İŞİD örgütü uyguladığı gayri insani faaliyetleri İslam'ın en kutsal sözlerinden olan 'Allahu Ekber' nidalarıyla yapıp bunu bütün dünyaya medya yoluyla servis etmektedir. Örgüt kendisine ait bütün görsel ya da yazılı medya kaynaklarında İslam devleti, şeriat, hicret ve küresel cihat gibi kavramları yoğun bir şekilde kullanmaktadır. Bu durum örgütün kısa süre içinde dünyanın birçok yerinden eleman devşirmesinde etkili olmuştur. İŞİD saflarına katılanların büyük çoğunluğunu uzun süre Batı sömürgesi olan ve işgal altında olan Müslüman bölgelerde yaşayan insanlar oldukları gözlemlenmiştir. Örgüte katılanlar sadece Ortadoğu'daki Müslüman ülkelerden değildir. Batı ülkelerinden ve Türkiye Cumhuriyetlerinden de bir hayli katılım olduğu gözlemlenmiştir. Özellikle Avrupa ülkelerinde yetişen, kültürü aşılanmış, kimliği reddedilmiş, İslamofobi nedeniyle kin ve nefret söylemlerine muhatap olmuş kişilerin belki de yılların verdiği bir öfke patlamasıyla örgüte daha kolay katıldığı tespit edilmiştir.¹² Ayrıca İŞİD örgütü görsel ve yazılı yayınlarını profesyonel denecek tarzda hazırlamaktadır. Özellikle 2014 yılında kurdukları "El-Hayat Medya Merkezi" medya yoluyla Türkçe dâhil birçok dilde yayınladıkları *Kostantiniyye*, *Rumiyah*, *Dabıq*, dergileri, günlük haber yayınları ve dinî konuların işlendiği birçok fasikül yayınlarak küresel çapta bir propaganda yapmaktadır.¹³ Ayrıca örgüt *Darul Hilafe*, *Himmat ofisi*, *A'mak Ajans*, *İdrak Medya ve Tevhid ve Sünnet* gibi internet siteleri üzerinden de sosyal medyayı aktif ve etkili bir şekilde kullanmaktadır. Örgüt "twitter", "facebook" ve yine kendi elemanlarına ait "İslami Sosyal Paylaşım Sitesi" gibi sosyal medya olanaklarını da etkin bir şekilde kullanmaktadır. Dünyanın birçok yerinde de örgüt sempatanı ve örgüt elmanı bulunmaktadır. İŞİD örgütünün insanları vahşice öldürüp dünyaya medya yoluyla servis etmesi, dünyanın değişik yerlerinde canlı bomba patlatmaları ve küresel cihat çağrısı yapmaları kendilerini, dünya çapında yankı uyandıran bir örgüt haline getirmiştir.

bilgi için 11.10.2019 tarihinde Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlamış olduğumuz yüksek lisans tezine bakılabilir."

¹¹ DİYKB, *DAİŞ'in Temel Felsefesi ve Dini Referanslar Raporu*, 13.

¹² DİYKB, *DAİŞ'in Temel Felsefesi ve Dini Referanslar Raporu*, 12.

¹³ Erdoğan Deligöz, "Irak Şam İslam Devleti (İŞİD): Gücü ve Geleceği", *Savunma Bilimleri Dergisi* 14/1 (Mayıs 2015), 5-37.

2. İŞİD'in Dinî Anlayışı ve Temel Hareket Noktaları

İŞİD örgütünün ortaya çıkarken temel referans kaynakları, Kur'ân, sünnet, tefsir, hadis ve fıkıh olmuştur. Örgütün kullandığı bu kaynaklar Müslümanlar tarafından genel olarak kabul görmüş İslam'ın temel kaynaklarıdır.¹⁴ İŞİD'in kısa sürede, hemen hemen dünyanın dört bir yanından sempatican bulmasının ve eleman devşirmesinin etkili sebeplerinden biri de İslam'ın bu temel kaynaklarını yürüttükleri her faaliyette yoğun ve etkili bir şekilde kullanmalarındır. Kutsal metinleri kullanmak tarih içerisinde de dinî kimlikle ortaya çıkan bütün grupların ortak bir özelliğidir. Bu durumun en önemli nedeni ise şüphesiz, din ve dünya adına yapacakları bütün faaliyetleri bu yolla daha bağlayıcı ve daha masum göstermenin kolay olmasıdır.

İŞİD örgütü kendisini Selef-i Salihin'in takipçileri olarak sunmaktadır. Kendilerine ait bir yayın organında Selef-i Salihin'e olan bağlılıklarını şu beyanla ifade etmektedir: "İstidlaldeki usulümüz, Kur'ân ve sünnettir. Bu da faziletli ilk üç dönemde yaşayan Selef-i Salihin'in anlayışına göredir."¹⁵ İŞİD her ne kadar tamamen Selef-i Salihin ile aynı minval üzere olduğunu söylese de örgütün pratiğinin Haricilikle aynı yönde olduğu görülmektedir. Ancak İŞİD örgütü kendisini Harici gruplarla bir tutmamakta hatta kimi yerlerde Haricilerin aşırılığa kaçtığını ve kendilerinin Hariciler gibi olmadığını ifade etmektedir.¹⁶

İŞİD'in referans kaynakları sadece Kur'ân ve Sünnet değildir. İslam tarihi boyunca ne kadar dinî anlayış varsa onların tarihsel, sosyo-kültürel değerine bakmadan kendi icraatlarına uygun seçmeci bir yöntemle yeniden günümüz değerleri üzerinden yorumlamaktadırlar. Bu yorumları Müslümanlar ve Müslüman olmasını istedikleri kişiler için servis etmektedirler. İŞİD örgütü hemen hemen bütün görsel ya da yazılı yayınlarında kendileri için imam olarak belirledikleri İbn Teymiyye (öl. 1328), İbn Kayyim (öl. 1350), Muhammed b. Abdulvehhab (öl. 1792), Ebu Muhammed el-Makdisi (öl. 1000) gibi Selefi/Vehhabi akımın önde gelenlerinin din, sosyal hayat, ekonomi vb. konulardaki fetvalarına göre hareket etmektedir.¹⁷

Dışlamacı bir perspektif geliştiren İŞİD, kendileri gibi inanmayanları Müslüman olsa bile din dışı olarak kabul etmektedir. Örgütün bu konuda özellikle İbn Teymiyye'nin Moğollara karşı verdiği Tatar ve Mardin fetvasından ilham alarak hareket ettiği görülmektedir.¹⁸ Nitekim İbn Teymiyye, İslam bölgelerinin Moğolların istilası altında kaldıktan sonra Moğolların İslam'ı kabul ettiklerini belirtmesine rağmen şer'i konular yerine, kendilerine ait Cengiz Han yasalarını uyguladıklarını belirtmiştir. Bunun için bu türden unsurlara karşı cihadın sürdürülmesi gerektiğini

¹⁴ *Bu Bizim Akidemiz ve Menhecimizdir* (Suriye: İslam Devleti Himmet Ofisi, 2015), 1-2.

¹⁵ *Bu Bizim Akidemiz ve Menhecimizdir*, 1-2.

¹⁶ *Bu Bizim Akidemiz ve Menhecimizdir*, 3.

¹⁷ "Demokrasi Tutuştu", *Kostantiniyye Dergisi* 1 (2015), 8-11.

¹⁸ "Muharip Hristiyanların Hedef Alınmasının Hükmü", *Rumiyah Dergisi* 9 (2017), 8-10.

belirtmiş ve bu konuda tarihe geçen meşhur Tatar ve Mardin fetvalarını vermiştir.¹⁹ Örgüt de bu fetvaya binaen günümüzde gayr-i şer'i olarak belirledikleri Müslüman ülkelerinde yaşayanların kendilerine icabet etmeleri gerektiğini belirtmektedir. Aksi takdirde kendi buldukları yere icabet etmeyenleri, şer'i hükümlerce idare edilmedikleri için gayr-i İslami olarak nitelemektedir. İbn Teymiyye'nin fetvasına uygun olarak, onları gayr-i Müslim olarak kabul ettikleri için onların öldürülmesinde de bir beis görmemektedir.²⁰

İŞİD, İslam tarihinde bu tarz dışlamacı ve tedhişçi düşünce içinde olanların ilki değildir. İslam tarihinde önemli bir yere sahip olan Ezarika fırkası muhaliflerinin yurtlarını *dâr-ı küffar*, kendi yaşadıkları yeri de *dâr'ul-hicre* olarak belirlemişlerdir. Düşüncelerini savunmayan ve onların belirlediği bölgeye hicret etmeyenlerin kâfir olduklarını öldürülmelerinde bir beis görmediklerini söylemişlerdir.²¹ İŞİD örgütü de bu minval üzere hareket etmektedir. Söz gelimi Kostantiniyye dergisinde; Allah, yıllar sonra Müslümanlara izzet nasip etmiş ve her yönüyle Allah'ın şeriatine uygun bir İslam devleti kurulmuşken Müslümanlar buna icabet etmiyorsa artık onların müşrik oldukları ifade edilmektedir. Bunlar Müslüman olsalar bile müşrik gibi muameleye tabi tutulacağı savunulmaktadır.

İŞİD örgütü kendi faaliyetlerine uygun şekilde fetva vermeyen İslam bilginlerini 'bel'am' olarak nitelemektedir.²² Yine kendilerinin belirlediği İslam anlayışını yaşamayanlara, onlar kendilerini Müslüman olarak tanımlasalar bile sürekli bir şekilde "tağut" ve "mürted" gibi ağır sıfatlar kullanmaktadır.²³ Günümüzde de Kur'an-ı Kerim'in doğru bir şekilde anlaşılmasının müsebbibi olarak tağutları göstermektedirler. İŞİD örgütüne göre İslam âleminde tağutlar, Müslümanlara tasallut etmiş durumdadır. Bunlar, Müslümanları kendi dinlerinde cahil bırakıp diledikleri gibi yönlendirmeye çalışmaktadırlar. Tağutların insanları Allah'tan çok dünyaya kul yapmaya zorladığını ve kendi idaresinde olanlara istedikleri gibi bir din anlayışını zorla da olsa kabul ettirdiğini ifade etmektedirler.²⁴ Bu şekilde kendi dışındaki Müslümanların asırlardır Kur'an-ı Kerim'i yanlış yorumladıklarını ve Müslüman halka da yanlış bir şekilde öğrettiklerini iddia etmektedirler.

3. İŞİD'in Kur'an (Tefsir/Te'vil) ve Hadis Anlayışı

İŞİD'in Kur'an-ı Kerim'i ele alışı ve değerlendirmesi çok basit ve sadedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasının zor olmadığını, bunun bizlere bizzat yüce yaratıcı tarafından belirtildiğini öne sürmektedirler. "Onun söyledikleri, Allah'tan

¹⁹ Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, 58.

²⁰ "Kıtıl Cihadında Yer Almayan Bu Farzı Terk Etmiştir", *Kostantiniyye Dergisi* 3 (2015), 26-32.

²¹ Adnan Demircan, *Çağdaş İslami Hareketler ve Şiddet Sorunu* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 58-60.

²² "Hiyanet Raporu", *Kostantiniyye Dergisi* 3 (2015), 44-59.

²³ "Tağuti Sistemlere Askerliğin Hükümü", *Kostantiniyye Dergisi* 5 (2016), 5-14.

²⁴ "Ölülere Kur'an Dirilere Demokrasi", *Kostantiniyye Dergisi* 1 (2015), 37-40.

gelmiş bir öğüt ve apaçık bir Kur'ân'dır. (Bu Kur'ân) Dirileri uyarmayan ve kâfirlerin cezayı hak etmeleri içindir''²⁵ ayetinden hareketle Kuran'ın her yönüyle anlaşılmaya müsait olduğunu ifade etmektedirler.²⁶

İŞİD örgütünün Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasının basit olduğunu ifade etmesi, Kur'ân-ı Kerim'e zahiri, lafızcı ve faydacı bir perspektifle bakmasına imkân tanımaktadır. Örgüt, Kur'ân'ı anlama konusunda yer yer ayetlerin siyak ve sibaklarını göz ardı edip tarihi bağlarını ve sosyolojik değerlerini hesaba katmadığı gözlemlenmektedir. Bu doğrultuda ayetleri ilk okunduğu ve anlaşıldığı şekliyle ele almakta ve sadece kendi zihin dünyalarına uygun şekilde yorumlamaktadır. İŞİD örgütü İslam'ın ana kaynakları olan Kur'ân ve sünnete bakış açısını şu ifadelerle dile getiriyor: "Kur'ân-ı Kerim'in harfleriyle ve manasıyla Allah'ın kelamı olduğuna inanıyoruz ve o Allah'ın sıfatlarından bir sıfat olup sonradan yaratılan bir şey değildir. Bundan ötürü onun yüceltilmesi ve onunla hükmetmenin dayatılması vaciptir".²⁷ Peygamber Efendimizin hadislerine yönelik bakış açıları ise: "Sünnetin ikinci vahiy olduğuna ve Kur'ân-ı Kerim'i açıklayıp tefsir ettiğine inanıyoruz. Peygamberimizin sahih olan bir sözünden vazgeçip, kim olursa olsun herhangi birinin sözüne tabi olmayız. Küçük ve büyük tüm bidatlardan sakınıyoruz."²⁸ Bu beyanlardan anlaşılacağı üzere İŞİD, Kur'ân ve hadis anlayışını Selef-i Salihinin geliştirdiği düşünce üzere bina ettiğini iddia etmektedir.

Ancak İŞİD örgütü Kur'ân ayetlerini lafızcı ve ayetlerin ilk anlaşıldığı şekliyle anladığını beyan etse de onları kendi yaptıklarına meşruiyet sağlamak için çok farklı şekilde yorumladıkları da görülmektedir. Bu yorumlardan en çarpıcı olanlardan biri İsrailoğulları hakkında inen ayettir: "Musa'dan sonra İsrail oğullarının ileri gelenleri görmedin mi (ne yaptılar)? Hani, peygamberlerinden birine, "Bize bir hükümdar gönder de Allah yolunda savaşalım" demişlerdi. O "Ya üzerinize savaş farz kılındığı halde savaşmayacak olursanız?" demişti. Onlar "Yurdumuzdan çıkarılmış, çocuklarımızdan uzaklaştırılmış olduğumuz halde, Allah yolunda niye savaşmayalım" diye cevap vermişlerdi. Ama onlara savaş farz kılınınca içlerinden pek azı hariç, yüz çevirdiler. Allah zalimleri hakkıyla bilendir."²⁹ İsrailoğulları hakkında inmiş olan bu ayeti İŞİD örgütü günümüzde yaşayan Müslümanlara uyarlamıştır. Müslümanlara ithafen şu ifadelerde bulunmaktadır: "Yıllardır, cemaat dediler, tevhid dediler, şirk dediler, imam dediler, biat dediler, halife dediler, hilafet dediler, devlet dediler, şeriat dediler, ama gel gör ki; Allah onlara istediklerini verince bundan yüz çevirdiler."³⁰ Yine aynı şekilde Allah'ın, uzun zaman sonra ümmetin acısını dindirip, onları bir imamın etrafında topladığını ve ümmetin imamsız geçen günlerinde nice ezalar çekildiğini ve nicelerinin yaşanan acılardan can verdiğini belirtiyorlar. Dolayısıyla

²⁵ Yâsîn 36/69-70.

²⁶ "Ölümlere Kur'ân Dirilere Demokrasi", 37-40.

²⁷ "Bu Bizim Akidemiz ve Menhecimizdir", 1.

²⁸ "Bu Bizim Akidemiz ve Menhecimizdir", 2.

²⁹ el-Bakara 2/246.

³⁰ "Allah'ın Yoluna Engel Olandan Daha Zalim Kim Olabilir" *Kostantiniyye Dergisi* 2 (2015), 12-16.

örgüt İslam devleti kurulmuşken insanların icabet etmemesine ve ihtilaf çıkartılmasına sebebiyet verenlerin zalim olduğunu iddia ediyorlar. İslam devletinin davetine icabet etmeyenlerin ve engel olanların ise cehennem davetçileri olduğunu söylemektedir.³¹

İŞİD örgütü şu an bir İslam devletinin kurulduğunu ve İslam devletinde bulunması gereken bütün müesseselerin oluşturulduğunu belirtmektedir. Onlara göre, kurulan bu İslam devletine icabet etmeyenler bu ayete muhatap olan İsrailoğulları gibi Allah'ın gazabına maruz kalacaklardır. Kendilerine icabet etmeyen Müslümanları, Yahudilere benzetip Yahudilere ithafen "Onların ruhlarında döneklilik olduğunu İslam devletine gelmeyenlerin de Yahudilerin ahlakıyla ahlaklandığını." ifade etmektedir.³² Örgüt yine yüce Allah'ın kâinat üzerindeki tasarruf ve egemenliğinden bahseden "Biliniz ki yaratma da buyurma da yalnız ona (Allah'a) aittir"³³ ayet-i kerimesini, kendi dokümanlarında Türkiye'de yapılan seçimleri kastederek "şirk seçimlerinden" uzak durulması hükmüne dayanak olarak göstermektedir.³⁴ Ayrıca İŞİD örgütü "Fitne kalmayınca ve dinin hepsi Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın."³⁵ ayetini de kendi zihin dünyalarına uygun bir şekilde yorumlamaktadır. Bu ayetin "mümteni" olarak belirlediği kişilere karşı uygulanması gerektiğini belirtmektedir. Mümteni kelimesi, İslam'a mensup olup şariat hükümlerini tasdik etmesine rağmen şariat hükümlerinden imtina eden yani bu hükümlere uymayanları ifade etmektedir. Bu hususa binaen fetvalarda sıkça başvurdukları İbn-i Teymiyye'nin görüşüne uygun şekilde; onları küfre girmiş, riddet ehli olarak görmektedir.³⁶ Bu ayete ve referans aldıkları görüşlere göre Müslüman olsalar bile namaz, zekât, oruç gibi dinî ritüelleri yerine getirmeyenleri öldürmekten kaçınmamaktadırlar.³⁷

Hz. Peygamber'e (s.a.s) özellikle savaş esnasında inen ayetleri kendi ideolojisine uygun şekilde bütüncül bir tarzdan uzak, siyak-sibaklarına bakmadan yorumlayan İŞİD örgütü, bu konuda genel İslam anlayışına tamamen ters yorumlamalar icra etmektedir. Tevbe suresinin 5. ayetine binaen "Müşrikleri nerde bulursanız öldürün"³⁸ hükmünün bütün müşrikler için geçerli olduğunu ifade edip hepsinin öldürülmesi gerektiğini belirtmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi kendi görüşünü benimsemeyen hemen herkesi müşriklikle suçlayan örgüt, onların öldürülmesinin ilahi bir emir olduğunu ifade etmektedir.³⁹ Müşrikleri öldürmenin insanların günahlarına kefarete olduğunu, hatta şirke düşmüş birinin bu hatasını başka bir müşriki öldürmekle telafi edilebileceğini belirtmektedir. Müşrik veya kâfir

³¹ "Allah'ın Yoluna Engel Olandan Daha Zalim Kim Olabilir" 12-16.

³² "Allah'ın Yoluna Engel Olandan Daha Zalim Kim Olabilir" 12-16.

³³ el-A'râf 7/54.

³⁴ DİYKB, *Dini İstismar ve Tedhiş Hareketi*, 17-18.

³⁵ el-Enfâl 8/39.

³⁶ "Tağuta Küfretmek" (Suriye: İslam Devleti Himmet Ofisi, 2015), 5-7.

³⁷ *Tağuta Küfretmek*- 5-7.

³⁸ et-Tevbe 9/5.

³⁹ "Allah'ın Yoluna Engel Olandan Daha Zalim Kim Olabilir" 12-16.

olan birinin öldürülmesinin Müslüman için bir fazilet olduğunu iddia eden örgüt, Allah'a yakınlaşmanın ve sâlih bir kul olmanın en önemli vasfını müşrik kanının dökülmesi olarak açıklamaktadır.⁴⁰ Örgüt, küçük, büyük, yaşlı, kadın, sivil veya asker hiç fark gözetmeksizin insanların öldürülmesi gerektiğini düşünmektedir. İslam toprakları olarak belirledikleri bölgelere hicret etmeyen herkesin müşrik olduğunu ve Kur'ân'da geçen "Müşrikler sizinle savaştıkları gibi sizde onlarla savaşın"⁴¹ emrine binaen tüm müşriklerle toplu bir şekilde savaşılması gerektiğine inanıyorlar.⁴²

İŞİD örgütü, yine "bel'am" ve "tağut" olarak ifade ettikleri İslam bilginlerinin çoğunun Kur'ân-ı Kerim'in ahkâmını keyiflerince değiştirdiklerini öne sürmektedir. Nitekim kendilerine ait bir yayında bu konuda şu ifadeler yer verilmektedir. "Kur'ân'ı Kerim'i halka unutturan tağutlar, diledikleri din anlayışını zihinlere yerleştirdiler. Bir hayat ve nizam kitabı olan Kur'ân-ı Kerim'i sadece ölümlere okunan bir kitap haline dönüştürdüler. Kur'ân'ın dirilere okunmaması gerektiğini, dirilerle bir işi olmadığını açıkça söylemeseler de bunu çok farklı yollarla, mefhum olarak zihinlere yerleştirdiler. 'Biz Kur'ân-ı anlayamayız, biz kim Kur'ân-ı anlamak kim, Kur'ân'ın her bir harfinin bilmem kaç deve yükü anlamı var.' gibi abartılı sözlerle insanları Kur'ân'ı anlamaktan uzaklaştırdılar. Kur'ân'ı bir ölü kitabı haline getirmeyi becerdiler. En sonunda müşrik halk öyle bir hale geldi ki buna karşı çıkan muvahhitleri dinsiz ve sapık olarak görmeye başladılar"⁴³ Buradan da anlaşılacağı üzere İŞİD örgütü, günümüz itibariyle dini anlama konusunda yalnızca kendilerinin doğru yolda olduğunu ve kendi dinî yorumları dışında bütün yorumların yanlış olduğunu ifade etmektedir. Kendilerini eleştirenleri, kendi dışında yapılan dinî yorumları ve yorumlayanları da tamamen dışlamaktadır. Ayrıca müntesiplerine Kur'ân'ın hiçbir ön bilgi ve donanım olmaksızın okunmasını telkin etmektedir.⁴⁴

İŞİD örgütünün geliştirdiği düşünce sisteminde Peygambere isnad edilen hadisleri de sebep-i vürutlarına, hadislerin sahihlik, zayıflık derecelerine bakmadan ve Kur'ân sünnet bütünlüğünü dikkate almadan yorumlamakta, parçacı ve pragmatist bir yöntemle ideolojilerine uygulamaktadır. İŞİD örgütünün yayınladıkları bildirilerde genellikle zayıf, uydurma ve fiten hadisleri kullandıkları gözlemlenmektedir.⁴⁵ İslam tarihinde, dinî kimlikle ortaya çıkan birçok grup fiten hadislerinden beslenmiştir.⁴⁶ İŞİD de kendisine ilahî bir misyon yükleyerek söylemini, kıyamete yakın Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında gerçekleşecek büyük bir savaşa bağlamaktadır. Nitekim 'Ehl-i Kitap' kültüründe de kıyamet

⁴⁰ "Müşrikleri Bulduğunuz Yerde Öldürün", *Rumiyah Dergisi* 2 (2016), 2-5.

⁴¹ et-Tevbe 9/36.

⁴² "Müşriklerle Topluca Savaşın", *Rumiyah Dergisi* 8 (2017), 50-57.

⁴³ "Ölümlere Kur'ân Dirilere Demokrasi", 22-24.

⁴⁴ DİYKB, *Dini İstismar ve Tedhiş Hareketi*, 7-8.

⁴⁵ DİYKB, *DAİŞ'in Temel Felsefesi ve Dini Referanslar Raporu*, 18.

⁴⁶ DİYKB, *Dini İstismar ve Tedhiş Hareketi*, 19.

yaklaştığında “*Armagedon Savaşları*” adı altında büyük savaşların yaşanması beklentisi bulunmaktadır.⁴⁷

İŞİD’in dayanak noktalarından biri de Sahih-i Müslim’de geçen şu hadis-i şeriftir. Ebu Hureyre’den rivayet edildiğine göre Resulullah şöyle buyurmuştur:

Romalılar A’ mâk’a veya Dabık’a inmedikçe kıyamet kopmayacaktır. Onların karşısına Medine’den o gün yeryüzü halkının en iyilerinden bir ordu çıkacaktır. Askerler saf bağladıkları vakit Romalılar “bizimle, bizden esir alanların arasını serbest bırakın da onlarla savaşalım” diyecekler. Müslümanlar da: “Hayır! Vallahi sizinle din kardeşlerimizin arasını serbest bırakamayız,” cevabını vereceklerdir. Müteakiben onlarla savaşacaklar ve üçte biri kaçacak, Allah ebediyen tövbelerini kabul etmeyecektir. Üçte biri de öldürülecek, Allah indinde şehitlerin en faziletlisi olacaklardır. Üçte biri ise fethedecek, ebediyen fitneye duçar olmayacaklardır. Müteakiben Konstantiniyye’ye varacak ve orayı fethedecekler. Gaziler kılıçlarını zeytin ağaçlarına asmış, ganimetleri taksim ederken aniden içlerinde şeytan: “Gerçekten Mesih aileleriniz hakkında sizin yerinizi aldı.” diye nara atacak. Onlar da çıkacaklardır ancak bu bâtıldır. Şam’a geldikleri vakit ise çıkacaktır. Gaziler savaşa hazırlanır, saflarını düzeltirlerken namaz ikame olunacak ve Meryem’in oğlu İsa inerek onların yanına gitmek isteyecektir. Allah’ın düşmanı onu gördüğü vakit tuzun suda eridiği gibi eriyecektir. Onu bıraksa kendiliğinden helak olacak, lâkin Allah onu, onun eliyle öldürecek ve kanını onlara süngüsünde gösterecektir.⁴⁸

Örgüt yukarıda da belirttiğimiz gibi bu türden fiten hadisleriyle kendi varlığının meşruiyetini ve ilahi misyonunu deklare etmeye çalışmaktadır.

İŞİD örgütü Türkiye’ye yönelik de birçok propaganda yürütmektedir. Özellikle İstanbul’un fethiyle ilgili “*Konstantiniyye mutlaka fethedilecektir. Fethi gerçekleştiren komutan ne güzel komutan, o orduda ne güzel ordudur*”⁴⁹ hadisinde Peygamber Efendimizin kendilerini müjdelediğini iddia etmektedir. Konstantiniyye’nin daha önce fethedildiğini ama fethin bu müjdede bahsedilen fetih olmadığını belirtmektedir. Nitekim Peygamber Efendimizin bahsettiği fethin kıyamete yakın bir zamanda gerçekleşeceğini ve savaşılmadan sadece tekbirlerle fethin gerçekleşeceğini iddia etmektedir.⁵⁰

İŞİD örgütü yukarıda da belirttiğimiz gibi Kur’ân ayetlerini kendi ideolojilerine uygun şekilde yorumladıkları gibi hadislerle yaklaşımları da bu şekildedir. Bu duruma en çarpıcı örneklerden biri de İŞİD örgütünün dünyanın birçok yerinde gerçekleştirdikleri canlı bomba eylemlerini, istişhadi hareket olarak

⁴⁷DİYYKB, *Dini İstismar ve Tedhiş Hareketi*, 8-9.

⁴⁸ Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru’l-İhyai’t-Türâsi’l-Arabiyye, 1991), “Fiten”, 34 (No. 2897); “Büyük Dabık Savaşına Doğru”, *Rumiyah Dergisi* 3 (2016), 28- 30.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd vd. (Beyrut: Muesseetu’r-Risâle, 2001), ʿ\287 (no: 18957); Ebû’l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed b. Eyyûb eş-Şâmî eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, nşr. Ḥamdî b. ‘Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 2/38.

⁵⁰ “İstanbul’un Fethi”, *Konstantiniyye Dergisi* 1 (2015), 4-8.

tanımlamasıdır. Örgüt canlı bomba eylemlerinin İslam'a aykırı olmadığını bilakis naslarla yapılması övülmüş bir eylem olarak yorumlamaktadır.⁵¹

Örgüt istişhadi kavramını ise; şehitlik arzusu, Allah'ın dininin yücelmesi ve Müslümanların umum maslahatı için kendi canını feda etmesi şeklinde ifade etmektedir.⁵² İŞİD canlı bomba eylemlerini ve istişhadi hareketini de bir tutmaktadır. Örgütün bu şekilde doktrine ettiği canlı bomba eylemlerini de şu şekilde izah etmektedir: “Şüphesiz ki istişhadi operasyonlar günümüzdeki şekliyle daha önce uygulanmamış yeni bir durumdur. Lakin nasların zahirlerinde donup kalmadan bunları düşününce bugünkü şekliyle istişhad ameliyeleri, eski âlimlerimiz tarafından bilinmiyor olsa bile bu amelin hakikati ve manası o gün de bilinmekteydi. Onların günümüzdeki bu ameliyeleri bilmemelerinin sebebi bu amelin yeni bir amel oluşu değil; bilakis günümüzdeki teknoloji, patlayıcı, silah ve tekniklerin o günde olmadığıdır”.⁵³ Dolayısıyla canlı bomba eylemlerinin caiz olduğunu ve bu durumu Uhud savaşı esnasında Enes b. Nadr ve Hz. Peygamber arasında geçen bu diyaloga göre ifade etmektedir:

Enes ibn Mâlik r.a. şöyle demiştir: “Amcam Enes b. Nadr, Bedir harbinden uzakta bulunmuştu. Bunun için o Ya Rasulallah! Müşriklerle yaptığın ilk muharebeden uzakta buldum. Yemin olsun, eğer Allah beni müşrikler harbinde hazır bulundursa ne yapacağımı Allah muhakkak insanlara gösterecektir! demişti. Uhud günü gelip de Müslümanların cephesi açılınca Enes b. Nadr:

— Allah'ım! Ben Sen'den şunların (yani sahabelerin) yaptıkları bozulma ve kaçma suçundan dolayı özür ve bahanelerinin kabulünü isterim. Şunların (yani müşriklerin) Peygamber'e karşı yaptıkları harpten ve cinayetten de sana sığınırım, dedi. Sonra (müşriklere doğru) ilerledi. Bu sırada Enes ibnu'n-Nadr'a Sa'd ibn-u Muâz'a rastgeldi.

Enes ibnu'n-Nadr ona:

— Ya Sa'd ibn-u Muaz! Ben cennet istiyorum ve Nadr'ın Rabbine yemin ederim ki, ben cennetin kokusunu Uhud'un berisinden hissedip buluyorum! dedi.

Hadisin devamı olarak: Enes b. Nadr'ın müşriklerin ordusu içine dalıp savaştıktan sonra yüzü ve vücudu tanınmayacak derecede kılıç ve mızrak darbelerine maruz kaldığını, kardeşinin onu ancak parmağından tanıyabildiğini belirtmektedir.⁵⁴

Hz. Peygamber'in bu hareketi takdir ettiğini ve hatta Kur'ân-ı Kerim'de de bu hareketi destekleyen ayetin olduğunu belirtmektedirler. “Müminler içinde Allah'a verdikleri sözde duran nice erler var. İşte onlardan kimi, sözünü yerine getirip o yolda canını vermiştir; kimi de (şehitliği) beklemektedir. Onlar hiçbir şekilde (sözlerini)

⁵¹ “İstişhadi Operasyonların Caizliği ve Fazileti”, *Kostantiniyye* 3 (2015), 32-44.

⁵² “İstişhadi Operasyonların Caizliği ve Fazileti”, 32-44.

⁵³ “İstişhadi Operasyonların Caizliği ve Fazileti”, 32-44.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 20/312; Buhârî, Muhammed b. İsmâil, el-Câmiu's-Sahîh, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsirunâsir (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “Cihad”, 12; “İstişhadi Operasyonların Caizliği ve Fazileti”, 32-44.

değiştirmemişlerdir."⁵⁵ Bu şekilde hadis ve ayetlerle açıkladıkları canlı bomba eylemlerine İslam âlimlerinden de cevaz olduğunu dile getirmektedirler. Dört mezhebe bağlı âlimlerin ve hemen her konuda başvurdukları İbni Teymiyye'nin de istiḫadi faaliyetlere cevaz verdiğini aktarmaktadırlar.⁵⁶ Zikredilen ayet, hadis ve fetvaları kendi düşünce sistemlerine uygun bir şekilde algılayarak istiḫadi hareketini canlı bomba eylemlerine entegre ettikleri ve dünyanın birçok yerinde küçük, büyük, yaşlı; din, dil, ırk farkı gözetmeksizin canlı bomba eylemlerini gerçekleştirdikleri görülmektedir.

Sonuç

Siyasi gelişmeler neticesinde ortaya çıkan ve İslam'ın ana kaynakları olan Kur'ân ve hadisleri bağlamlarından kopararak kendi ideolojilerine göre yorumlayan Hariciler İslam tarihinde kapanması zor olan yaralar açmıştır. Haricilerin siyasi sebeplerle İslam tarihinde ortaya koydukları zihniyet günümüze kadar tazeliğini korumaktadır. Çalışmamız kapsamında ele aldığımız İŞİD örgütü de birçok yönüyle Hariciyye mezhebine benzetilebilmektedir. Örgütün devlet iddiası, sosyal mecralarında sürekli aktif olması, dünyanın her yerinden eleman devşirmesi vb. özellikleriyle İŞİD'in ortaya çıkışı ve gelişimi klasik İslami kimliklerle ortaya çıkan örgütlerden birçok yönüyle farklılık göstermektedir. Bütün faaliyetlerini din kisvesi altında yürüten İŞİD'in, İslam literatürüne yönelik büyük bir tahrifat yaptığı söylenebilir. Kur'ân'ı Kerim'den hükümler çıkarırken birçok ayetin siyak ve sibaklarına ve sebab-i nüzullerine itibar etmemektedirler. Örgüt özellikle savaş ile alakalı ayetleri değerlendirirken ayetlerin içerdiği konunun mahiyetini ve Kur'ân'daki genel görüşü dikkate almadan sadece ayetin lafzına bakıp kendine yarayacak şekilde kullanmaktadır. Hadisler konusunda da genelde fiten hadislerini kullanan örgüt, hadislerin sahihlik özelliklerine ve sebab-i vüruduna bakmadan kendi işine yaradığı şekilde hüküm çıkarmaktadır. İŞİD sadece tarihi ve siyasi açıdan ele alınmamalıdır. Müslüman ve gayr-i Müslimlere karşı saldırılar gerçekleştirmesi bir bütün olarak ele alındığında karmaşık bir örgüt olduğu çok rahat gözlemlenmektedir. Bu durum netice olarak İŞİD'in iddia ettiği gibi İslam'ı tebliğ etmekten çok insanları İslam'a karşı kötü düşüncelere sevk etmektedir.

İslam tarihinde gerçekleşen olaylar ve bu olayların yanlış ve indirgemeci bir şekilde yorumlanması dinî değerleri tahrif olmakla karşı karşıya getirebilmektedir. Dinî değerlerin tahrif edilmesinin birçok sebebi mevcuttur. Sıradan insanların İslami disiplinlerde ilmi birikime sahip olmadan ibadât, muamelât, ukubât ve inanç gibi konularda yorumlar yapması ve hükümlerin vermesi bu sebepler arasındadır. Bu durum din adına çok sayıda yanlış yorumlamaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bununla birlikte dinî değerlerin siyasi ve ideolojik bir bakış açısıyla değerlendirilmesi ve yanlış bir şekilde yorumlamaların yapılması da onların tahrif

⁵⁵ el-Ahzâb 33/23.

⁵⁶ "İstiḫadi Operasyonların Caizliği ve Fazileti", 32-44.

edilmesine sebebiyet vermektedir. İslam dininde kesin hükümler dışındaki durumlar için dinî yorumlamaların olması gayet doğaldır. Ancak durumu vahim kılan din adına yapılan yorumlamaların mutlak hakikat olduğu ve bunun dışındaki bütün yorumlamaların yanlış olduğu fikrinin olmasıdır. Bu durum İŞİD ve benzeri örgütlerin ortaya çıkmasının en büyük tetikleyicisidir. Bunun için yapılabilecek en önemli işlerden bir tanesi İslam dinini oluşturan ana kaynakların doğru bir şekilde ele alınmasıdır. İslam medeniyetinde bulunan farklı düşüncelerin öncelikli olarak ilmi, siyasi, kültürel, dinî vb. yönlerinin iyice mülhaza edilmesidir. Yorum farklılıklarına yönelik hiçbir ideolojinin ve siyasi düşüncenin etkisinde kalmadan, meseleleri sağlıklı bir zeminde değerlendirmek ve çağa uygun yaklaşımlar ortaya koymak son derece önemlidir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaûd vd. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- “Allah’ın Yoluna Engel Olandan Daha Zalim Kim Olabilir”. *Kostantiniyye Dergisi* 2 (2015), 12-16.
- Bu Bizim Akidemiz ve Menhecimizdir*. Suriye: İslam Devleti Himmet Ofisi, 2015.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu’s-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsrunâsır. Beyrut: DâruTavki’n-Necât, 2001.
- “Büyük Dabık Savaşına Doğru”. *Rumiyah Dergisi* 3 (2016), 28- 30.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1, 2015.
- Cengil, Muammer - Aydın, Ali Rıza. “İŞİD (Irak Şam İslam Devleti): Psikopolitik ve Teolojik Bir Değerlendirme”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (Ekim 2014), 51- 63.
- Çiçek, Nevzat, “Dünden Bugüne Irak Şam İslam Devlet (İŞİD)”. Erişim: 12.06.2014. <https://www.timeturk.com/tr/2014/06/11/dunden-bugune-irak-sam-islam-devleti-isid.html>.
- Demircan, Adnan. *Çağdaş İslami Hareketler ve Şiddet Sorunu*. Ankara: Beyan Yayınları, 2015.
- “Demokrasi Tutuştu”. *Kostantiniyye Dergisi* 1 (2015), 8-11.
- DİYYKB Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. *Dini İstismar ve Tedhiş Hareketi*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- DİYYKB Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. *DAİŞ’in Temel Felsefesi ve Dini Referanslar Raporu*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Erdoğan, Şemsettin - Deligöz, Ergün. “Irak Şam İslam Devleti (İŞİD): Gücü ve Geleceği”. *Savunma Bilimleri Dergisi* 14/1 (Mayıs 2015), 5-37.
- Gürler, Recep Tayyip - Özdemir, Ömer Behram. “El-Kaide’den Post-Kaide’ye Dönüşüm: İŞİD”. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 1/1 (Ocak 2014), 113-155.
- “Hiyanet Raporu”. *Kostantiniyye Dergisi* 3 (2015), 44-59.
- Hilafete Biatın Hükmü*. Suriye: İslam Devleti Himmet Ofisi, 2017.
- “İstanbul’un Fethi”. *Kostantiniyye Dergisi* 1 (2015), 4-8.
- “İstişhadi Operasyonların Caizliği ve Fazileti”. *Kostantiniyye* 3 (Ekim 2015), 32-44.
- “Kıtıl Cihadında Yer Almayan Bu Farzı Terk Etmiştir”. *Kostantiniyye Dergisi* 3 (2015), 26-32.

Mina el-Lami. "Ebu İbrahim el Haşimi el Kureyşi: IŞİD'in yeni lideri hakkında neler biliyor?". *BBC NEWS TÜRÇE*. Erişim: 2 Kasım 2019. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-50267190>

"Muharip Hıristiyanların Hedef Alınmasının Hükmü". *Rumiyah Dergisi* 9 (2017), 8-10.

"Müşrikleri Bulduğunuz Yerde Öldürün". *Rumiyah Dergisi* 2 (2016), 2-5.

"Müşriklerle Topluca Savaşın". *Rumiyah Dergisi* 8 (2017), 50-57.

"Ölümlere Kur'an Dirilere Demokrasi". *Kostantiniyye Dergisi* 1 (2015), 37-40.

Şahin, Hanifi. "Dabıq Dergisi Bağlamında IŞİD'in Şiilik Algısı". *Turkish Journal Of Shiite Studies*, 1/2 (Aralık 2019), 183-214.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi. b.y.: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.

Tağuta Küfretmek. (Suriye: İslam Devleti Himmet Ofisi, 2015), 5-7.

"Tağuti Sistemlere Askerliğin Hükmü". *Kostantiniyye Dergisi* 5 (2016), 5-14.



ilahiyat akademi

Sayı: 15, 2022, ss. 57-83

Issue: 15, 2022, pp. 57-83

İslam Aile Hukukunda Evlilik Nafakası Olarak Mesken (Osmanlı Uygulaması)

Housing as Marriage Alimony in Islamic Family Law (Ottoman Application)

Mehmet Koç

Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assist. Prof., Niğde Ömer Halis Demir University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law
Niğde/Türkiye

mehkoc06@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-2443-1652, ROR ID: 03ejnre35

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

28 Nisan 2022 28 April 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

29 Haziran 2022 29 June 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2022 30 June 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin
software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mehmet Koç).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Koç).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Koç, Mehmet. "İslam Aile Hukukunda Evlilik Nafakası Olarak Mesken (Osmanlı Uygulaması)". *İlahiyat Akademi* 15 (Haziran 2022), 57-83. Doi: [10.52886/ilak.1110540](https://doi.org/10.52886/ilak.1110540)

Özet

İslam hukukunda evlilik, akrabalık ve mülkiyet nafakası şeklinde üç çeşit nafaka vardır. Bu çalışmada evlilik nafakası kapsamında yer alan mesken nafakası öncelikle dört mezhebin görüşleri çerçevesinde ele alınacaktır. Daha sonra Osmanlı Dönemi fetvaları ve mahkeme kararlarından hareketle kadının hakkı olan mesken nafakası, İslam aile hukukunun Osmanlı tatbikatı özelinde işlenecektir. Osmanlı Dönemi'nde İslam hukukunun tatbik edildiği ve bu bağlamda Hanefî mezhebinin resmi mezhep olarak benimsendiği kabul edilmektedir. Çalışmanın sonucunda mesken nafakası özelinde Osmanlı Dönemi'nde Hanefî görüşlerinin tatbik edilip edilmediğini tespit etmek mümkün olabilecektir. İslam aile hukukunda kadının hakkı olan evlilik nafakasının kapsamına yeme, giyinme, mesken, tedavi ve hizmetçi masrafları girmektedir. Mesken, bir evde veya onun bir bölümünde bir şahsın veya ailenin devamlı surette oturduğu yer anlamındadır. Bunun şer'î mesken olabilmesi için en azından tuvalet ve mutfak gibi müştemilâtı bulunmalıdır. Mesken, kocanın nikâhlı eşiyle aile hayatı yaşayabilmesi için hukuken bulunması gereken şartlardandır. Kadın meskene taşınıp kocasıyla zifafa girdikten sonra nafaka haklarına sahip olmaktadır. Ancak mesken hazır olduğu halde kadının oraya taşınmaması veya taşındıktan sonra kocasından izin almaksızın evi terk etmesi nüşûz sayılmakta ve bundan ötürü kadın nafaka haklarını yitirmektedir. Bununla beraber kadına mehir verilmemesi, zifaf gerçekleşmediği halde kadının kocasının rızasıyla anne babasının evinde kalması, meskenin şer'î vasıfları taşımaması, kadının ikinci eş veya kaynana kayınbabası ile aynı meskende ikamet etmek istememesi, kocanın eşini boşamaksızın meskeninden kovması, kocanın rızasıyla kadının başka bir evde ikamet etmesi gibi gerekçelerle kadın nüşûz yapmış sayılmaz ve kadının nafaka hakları devam eder. Osmanlı mahkeme kayıtlarına bolca yansıyan "*mesken-i şer'î*" tabiri ile ifade edilmek istenen şey Hanefî kaynaklarında tanımlanan meskenle aynıdır. Hanefîlerin bir meskenin hukuken mesken sayılabilmesi için aradıkları asgari ölçü, onun mutfak, tuvalet gibi müştemilâta sahip, kilitlenebilen bir oda/mekân olmasıdır. İlgili mahkeme kayıtlarında da "*mesken-i şer'î*" ile kastedilen ve mahkemece görevlendirilen bilirkişilerin dava konusu meskenin "*mesken-i şer'î*" olup olmadığını incelerken zikredilen asgari kıstasları dikkate aldıkları görülmektedir. Mahkemeler, kadının nâmahremle aynı ikamet etmesini ve evin güvensiz bir mahallede olmasını meskenin, şer'îliğinin bozulmasına sebep saymakta ve böyle bir durumdaki kadına yeni bir meskenin hazırlanmasına karar vermektedir. Mahkeme kayıtlarında kadının mehr-i muaccelini almadığı için kocasına itaat etmemesine hakkının olduğuna dair kararlar bulunmaktadır. Dolayısıyla bu durumlarda kadınların nafaka hakları devam etmektedir. Aynı şekilde mehr-i muaccelini aldığı halde kocasına itaat etmeyen ve onun meskenine taşınmayan kadınlara da böyle bir haklarının olmadığı yönünde kararlar verilmektedir. Dolayısıyla bu durumdaki kadınlara nafaka ödenmemektedir. Ayrıca kadının oturduğu meskenin, şer'î mesken vasfını yitirmesi-taşınmamasından dolayı onun evi terk etmesi, evin şer'î mesken olmasına rağmen kadının ikinci eşle veya kaynana ile aynı evde oturmaması, nüşûz sayılmayacak gerekçelerle kocasının evine taşınmaması ve evden kovulması gibi durumlarda onların nafaka taleplerine mahkemeler müspet yönde kararlar vermektedir. Bunların yanı sıra mahkemeler, nüşûz yapan kadınların nafaka haklarının olmadığına hükmetmektedir. Kadının mesken hakkı özelinde ele alınan bu çalışma ile İslam hukukunun Osmanlı Dönemi tatbikatında Hanefî mezhebi görüşlerinin yürürlükte olduğu tespitini yapmak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Osmanlı Hukuku, Aile Hukuku, Nafaka, Mesken.

Abstract

There are three types of alimony in Islamic law: marriage, relationship and property. In this study, residential alimony, which is included in the scope of marriage alimony, will be discussed primarily within the framework of the views of four sects. Then, based on the Ottoman era fatwas and court decisions, the right of a woman to live in alimony will be dealt with in the Ottoman practice of Islamic family law. It is accepted that Islamic law was applied throughout the Ottoman era and in this context, the Hanafi sect was adopted as the official sect. As a result of the study, it will be possible to determine if Hanafi views were applied during the Ottoman era, especially in terms of housing alimony. Food, clothing, housing, treatment and maid expenses are included in the scope of marriage support, which is a right for women in Islamic family law. Housing means the place where a person or family permanently resides in a house or part of it. In order for this to be a legal residence, at least it must have parts such as toilet and a kitchen. The house is one of the legal conditions for the husband to live a family life with his wife. By the time a woman moves to the house of marital life and becomes a wife, she has the right of alimony. However, it is considered disobedience for a woman not to move there even though the house is ready, or to leave the house without getting permission from her husband after moving, and therefore, she loses her right to alimony. However, the woman is not deemed to have disobeyed for reasons such as the "dowry (al-mahr)" is not given to the woman, although the first sexual intercourse does not take the woman stays in her parents' house with the consent of her husband, the house does not have the characteristics of the legal residence, the woman does not want to live in the same house as the second wife or mother-in-law, the husband expels his wife from the house without divorcing, living in another house with her husband's permission and the woman's alimony rights continue. What is meant by the phrase "legal residence (al-maskan al-sharī)", which is abundantly reflected in the Ottoman court records, is the same as the dwelling defined in Hanafi sources. The minimum criterion that Hanafis seek for a dwelling to be legally considered a dwelling is that to be a lockable room/space with parts such as a kitchen and toilet. In the relevant court records, it is seen that the experts appointed by the court, which is meant by "legal residence", take into account the minimum criteria mentioned when examining whether that dwelling in question is "legal residence". Courts consider that the woman's residence with the same foreigner and the fact that the house is in an unsafe neighborhood cause the religiousness of the dwelling to deteriorate, and they decide to prepare a new dwelling for the woman in such a situation. There are decisions in the court records that the woman has the right not to obey her husband because she has not received her dowry in advance. Therefore, in these cases, women's alimony rights continue. Likewise, women who do not obey their husbands and do not move to their house, even though they have received their dowry in advance, are decided that they do not have such a right. Therefore, alimony is not paid to women in this situation. In addition, in cases such as the woman leaves the house because it does not qualify as a legal residence, the woman does not live in the same house with the second wife or mother-in-law despite the fact that the house is a legal residence, not moving to her husband's house for reasons that cannot be considered disobedient, and being expelled from the house, the courts make positive decisions regarding their alimony demands. In addition to these, the courts have ruled that women who commit disobedience do not have the right to alimony. Throughout this study, which is handled specifically on women's right to residence, it is possible to determine that Hanafi sect views are valid in the application of Islamic law in the Ottoman era.

Keywords: Islamic Law, Ottoman Law, Family Law, Alimony, Housing.

Giriş

İslam hukukunda evlilik, akrabalık (usul-fürû ve civar hısımlar) ve mülkiyet (köle ve hayvanlar) nafakası şeklinde üç çeşit nafaka vardır.¹ Bu çalışmada evlilik nafakası kapsamında yer alan mesken nafakası ele alınacaktır. Nafaka kelimesi sözlükte “harcamak, tüketmek” manasındaki infâk masdarından türeyerek “azık, ihtiyaçların giderilmesi amacıyla harcanan para vb. maddi değerler” anlamında kullanılmaktadır.² Fıkhî bir istilâh olarak nafaka, israfa kaçmadan insanın zaruri ihtiyaçlarını-geçimini sağlayan şeydir.³ Şer’î-dinî açıdan nafaka ile yiyecek, giyecek ve mesken anlaşılır. Örfen ise nafaka ile sadece yiyecek kastedilir.⁴

Evlilik nafakasının kapsamına, şahsın maddi imkânı ile orantılı ve yeterli ölçüde (kifayet-kadr-i ma’ruf) yeme-içme, giyinme, mesken, tedavi giderleri ve koca zenginse ihtiyaç durumunda hizmetçi masrafları da girmektedir.⁵

Bu çalışmada evlilik nafakası kapsamına giren mesken konusu Osmanlı aile hukuku tatbikatı kapsamında incelenecektir. Konuyu çalışma yöntemimiz şöyle olacaktır: Öncelikle mesken nafakası hakkında, Hanefî mezhebi ve diğer üç mezhebin görüşleri de dikkate alınarak kısaca bilgi verilecektir. Daha sonra meskenle alakalı konular Osmanlı hukukunun birincil kaynaklarından kabul edilen fetva mecmuaları ve mahkeme kayıtları ışığında ele alınacaktır.

¹ Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 5/180; İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, thk. Vehbî Süleyman el-Ulbânî (b.y.: y.y., 1406/1986), 1/300; Zeynüddîn b. İbrahim el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Matba'atü'l-İlmiyye, 1417/1997), 4/188; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, thk. Ali Muhammed Muavved (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 5/278; Muhammed b. Ahmed el-Hafîb Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1418/1997), 3/558; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1377/1958), 231.

² İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990), “nfk”, 4/1560; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), “nfk”, 6/4508; Muslihuddin Mustafa Ahterî, *Ahterî-i Kebîr*, (İstanbul: Dâru't-tabâatü'l-Âmire, 1293/1876), “nfk”, 1098.

³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/181; Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1410/1990), 5/495; “Nafaka”, *el-Mevsuatu'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1422/2002), 41/34; İhtiyaçlar israf ve tüketim kültürü hakkında bk. Arslan Karaoğlu, “İhtiyaçlar Hiyerarşisini ve İktisadın Bireyini Kur'anın Bazı Âyetleri Üzerinden Değerlendirme”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/8 (2020), 208-209.

⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/278; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtü Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayinevi, 1976), 2/244; Mehmet Dirik, “İslam Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 138.

⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/181; Ebû'l-Hasan Burhânüddîn b. Abdilcelil el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 1/327; Fahrudin Osman b. Ali b. Mihcen Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1896), 3/51; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 1/300; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10/278; Abdulvehhâb Hallâf, *el-Ahvâlü's-şahsiyye* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1410/1990), 104; Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku* (Konya: Yediveren Yayıncılık, 2002), 51.

Çalışmanın amacı, evlilik nafakasının içinde yer alan ve dolaylı olarak yeme ve giyinme nafaka hükümlerine de etki eden meskenle alakalı tasarrufların Hanefî mezhebi görüşlerine uygunluğunu tespit etmeye yönelik olacaktır.

Bu çalışmada veri kaynağı olarak Osmanlı'nın Klasik Dönemi'ne ait latinize edilmiş⁶, matbu⁷ ve el yazması⁸ fetva mecmuaları incelenecektir. Bunlarla beraber Osmanlı'nın Klasik ve Tanzimat Dönemlerine ait yaklaşık 400 adet transkript edilmiş mahkeme defterleri incelenecektir.

Ülkemizde İslam hukuku açısından evlilik nafakası ile alakalı yapılan birçok çalışma bulunmaktadır. Ancak bizim bildiğimiz kadarıyla genel hatlarıyla Osmanlı aile hukukunun bütün konularından bahseden bazı çalışmalar⁹ dışında mesken nafakası ve meskenin diğer nafaka hükümlerine etkisi bağlamında fetva mecmuaları ve mahkeme kararlarından ayrıntılı şekilde istifade edilerek ve spesifik olarak ele alınan derli toplu bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmanın Osmanlı Dönemi İslam hukuk tarihine küçük bir katkı sunacağı varsayılmaktadır.

1. İslam Hukukunda Evlilik Nafakası Olarak Mesken

Sözlükte, konaklama ve gecelemenin yeri-zamanı manasına gelen mesken kelimesi süknâ veya seken kökünden türetilmiştir.¹⁰ İslam hukuku terimi olarak ise "Bir evde veya onun bir bölümünde bir şahsın veya ailenin devamlı oturmak üzere yerleştiği yer" manasına gelmektedir.¹¹

Eşe mesken hazırlama yükümlülüğünün kocaya ait olduğu şu âyetle belirlenmiştir: "Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde oturduğunuz yerin bir

⁶ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebüssuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, (İstanbul: Enderun Kitapevi, 1972); Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, haz. Süleyman Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011).

⁷ Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Ankara: TBMM Kütüphanesi, 1927/841; Mehmet Aziz Çavuşzâde, *Dürrü's-Sukûk*, (İstanbul: y.y., 1277/1861).

⁸ Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*, (Londra: British Museum), 135, 1a-378b.

⁹ Osmanlı aile hukukuyla ilgili Mehmet Akif Aydın'ın "Osmanlı Aile Hukuku", Abdurrahman Kurt'un "Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi", Ömer Korkmaz'ın "Osmanlı Aile Hukuku (18. Yüzyıl Adana Örneği)" ve Mustafa Akkaya'nın "Osmanlıda 16. ve 17. Yüzyıllar Arasında Nafaka Uygulamaları ile Satın Alma Gücü Arasındaki İlişki" isimli eserleri bulunmaktadır. Ancak bu çalışmalarda mesken-i şer'î ve mesken nafakası hükümleri fetvalar ve mahkeme kararları beraberce ele alınarak ayrıntılı bir şekilde işlenmemiştir. Ayrıca Sariye Abay Bakırcan'ın "İslâm-Osmanlı Hukukunda Nafaka: İstanbul Bâb Mahkemesi Örneği" isimli yüksek lisans çalışması vardır. Çalışmada mesken nafakasına kısaca değinilmiştir.

¹⁰ Cevherî, *es-Sihâh*, "skn", 6/2136; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "skn", 3/2053; Ahterî, *Ahterî-i Kebîr*, "skn", 504.

¹¹ "Süknâ", *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1412/1992), 25/107; Hacı Mehmet Günay, "Süknâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 38/48; Hamdi Döndüren, "Mesken", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004), 29/316.

bölümünde oturtun"¹² Buradaki kadınlardan maksat boşanıp iddet bekleyen kadınlardır. Normal evlilik hayatında ise kadının mesken hakkından istifade etmesi temel hakkıdır. Ayete nassın delaleti yönüyle bakıldığında bu anlamın çıkması mümkündür. Ayrıca, "*Kadınlarla iyi geçinin*"¹³ âyeti de kadına mesken hazırlamanın iyi geçimin gereklerinden biri olduğuna işaret eder. Çünkü kadınla iyi geçim (beraber vakit geçirme, yeme, içme, sohbet, cinsel hayat, vb.) ancak iki tarafın rahat edebileceği bir mekânda olabilir. Bu âyetlerin yanı sıra bir hadiste, inanan kişiye mutluluk kaynağı olarak zikredilen üç şeyden birinin iyi (geniş) bir ev olduğu zikredilir.¹⁴

Mezhepler, evlilik nafakası kapsamında yer alan kadının yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarının yanında onun ikamet edeceği meskeninin de kocası tarafından hazırlanmasının vacip olduğu konusunda ittifak etmektedirler.¹⁵

Hanefilere göre kocanın mesken, yeme ve giyinme nafakası ile sorumlu tutulabilmesi için üç şartın yerine gelmesi gerekir. Birincisi, akdedilen nikâhın sahih olması gerekir. İkincisi, kadın evliliğe münasip fiziki olgunlukta olmalıdır. Üçüncü şart ise kadın, kocasının kendisinden istifade edeceği (cinsel ilişki) bir mekânda olmalıdır. Bu şartlardan biri eksik olursa kadın nafaka hakkını kaybeder.¹⁶

Koca tarafından temin edilmesi gereken meskenin büyüklüğü-küçüklüğü-konforu konusunda dikkate alınması gereken şartlar, karı kocanın maddi gücü ve sosyal durumlarıyla yakından alakalıdır. Hanefilerin çoğunluğu yeme-giyinme nafakası hakkında aradıkları şartları mesken nafakasında da ararlar. Onlar her iki tarafın (koca-karı) ekonomik ve sosyal seviyelerini, meskenin büyüklüğü-küçüklüğü, kalitesi, müştemilâtı vb. şeyleri belirlemede ölçü almaktadırlar. Bu aynı zamanda mezhepteki müftâ bih görüştür.¹⁷ Eşlerin her ikisi de zenginse buna uygun mesken harcaması yapılır. Her ikisi de yoksulsa bu duruma uygun mesken

¹² *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), et-Talâk 65/6.

¹³ en-Nisâ 4/19.

¹⁴ "Şu üç şey ademoğlunun saadetindedir; salih bir hanım, geniş ev, rahat binek." Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el Arnâût-Âdil Murşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 3/55.

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/181; Halebî, *Miilteka'l-ebhur*, 1/300; İbrâhim İsmâil b. Yahya b. İsmâil el-Müzenî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavved (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), 11/414; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, thk. Muhammed Tahir Şaban (Lübnan: Dâru'l-Minhâc, 1426/2005), 461; Mansur b. Yunus b. İdris el-Buhûfî, *Keşşâfü'l-knâ' an metni'l-İknâ'*, thk. Muhammed Emîn ed-Dinnâvî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1418/1997), 4/400; Ebû'l-Velid el-Bâcî, *el-Müntekâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 5/434; Ebû'l-Velid Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Ali Muhammed Muavved (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2007), 478; Abdülkerim Zeydan, *el-Mufassal fi ahkâmî'l-mer'e ve beyti'l-müslim fi ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 7/152.

¹⁶ Zeydan, *el-Mufassal*, 7/156; Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, 52.

¹⁷ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/328; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 3/51; Aynî, *el-Binâye*, 5/492; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/190; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (İstanbul: Mir Muhammed Kütüphanesi, 1307/1890), 1/413; Ebu Bekir b. Ali ez-Zebîdî, *el-Ceheretü'n-neyyire şerhu Muhtasari'l-Kudûri* (b.y.: y.y., ts.), 788; Döndüren, "Mesken", 29/316.

bulunur. Bu durumdaki kadın, kocasından zenginlerin hazırlayabileceği bir mesken isteyemez. Kadın fakir, koca zenginse kadın, zengin kadınların oturduğu mesken ile fakir kadınların oturduğu meskenin ortalaması kabul edilebilecek vasat bir mesken isteme hakkına sahiptir.¹⁸ Hanefilerin bir kısmı ise mesken konusunda sadece kocanın maddi durumunun belirleyici olduğunu düşünür ve bu içtihadın muteber olduğunu da ifade ederler.¹⁹ Mâlikî²⁰ ve Hanbelîler²¹ de bu konuda Hanefilerin çoğunluğunun benimsediği görüştedir. Şâfiîlerin çoğunluğu mesken nafakasında sadece kadının maddi durumunun dikkate alınacağını, İmam Şâfiî (öl. 204/820) ve Şîrazî (öl. 467/1083) ise sadece kocanın durumunun dikkate alınacağını söylemektedir.²²

Hanefîlerin yukarıda zikri geçen ayırımı göre zengin bir kadın için müstakil bir ev ayarlanmalıdır. Orta halli bir kadın için mutfak ve tuvalet gibi müştemilâtı bulunan müstakil, kilitli bir oda tahsis edilir. Fakir eş için ise mutfağı ve helası odanın içinde olmayan kilidi olan ayrı bir oda tahsis edilir. Bu şartlardaki bir meskenin mutfağı ve tuvaleti evin diğer odalarında oturanlarla müştereken kullanılabilir.²³ Diğer üç mezhep te mesken-i şer'înin (İslam hukukunca aranan unsurları taşıyan konut), mutfak ve hela gibi müştemilâtı olan bir mekân olması gerektiği görüşündedirler.²⁴ Her ne kadar evin içinde ikinci eş veya anne baba gibi akrabalar bulunsalar da bir meskene şer'i mesken denilebilmesindeki asgari ölçü, kapısı kilitli bir odanın eşe tahsis edilmesidir.²⁵

Mesken-i şer'i olacak barınma yeri bazı özellikleri haiz olmalıdır. Öncelikle örfen bir evde bulunması gereken mutfak malzemeleri, yatak, sedir ve sergi malzemeleri meskende bulunmalıdır.²⁶ Mesken, kadının canını ve malını koruyacak kadar güvenilir ve kocasıyla aile hayatı yaşamaya (istimta'-cimâ) uygun olmalıdır. Ayrıca Hanefilere göre evin çevresinde dinî ve dünyevi konularda kadına yardımcı

¹⁸ Muhammed b. Ahmed b. Cafer el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Kamil Muhammed Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 137; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/182; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/328; Zeyla'î, *Tebyîmü'l-hakâik*, 3/51; Aynî, *el-Binâye*, 5/492; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/190; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 788.

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/182; Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1986), 4/19; Zeyla'î, *Tebyîmü'l-hakâik*, 3/51; Aynî, *el-Binâye*, 5/493; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/190; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/413; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 1/301; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 241.

²⁰ Bâcî, *el-Müntekâ*, 5/440; Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Bûhubze (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1415/1994), 4/466; Salih Abdusseme' el-Ezherî, *Cevâhirü'l-iklîl alâ Muhtasari'l-İmami Halîl* (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, ts.), 1/402; "Süknâ", 25/111.

²¹ Muvaffakuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 11/355; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ*, 4/400; "Süknâ", 25/111.

²² Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû şerhü'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî*, thk. Muhammed Necib Mutî (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 20/146; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/328; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 3/566; "Süknâ", 25/111.

²³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/321; Bilmen, *Istîlâhât*, 2/450.

²⁴ Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû*, 20/158; "Süknâ", 25/112.

²⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/322; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 244.

²⁶ Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû*, 20/155; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 3/572; Zeydan, *el-Mufassal*, 7/145.

olabilecek ve kocasının kendisine kötülük yaptığında onu engelleyebilecek iyi komşular bulunmalıdır.²⁷ Diğer mezhepler komşu şartı aramamaktadır.²⁸

Nesep akrabalığı, sıhriyet (evlilik) ve süt hısımlığı sebebiyle evlenilmesi haram olanlar dışında kalan diğer akrabalarla veya akraba olmayanlarla kadının aynı meskende ikamet etmesi caiz değildir.²⁹ Ayrıca kadın razı olmadıkça koca, eşine nâmahrem (evlenilmesi helal-caiz) olmayan babasını da evde ikamet ettiremez. Yine kadın razı olmadıkça koca diğer eşini, annesini ve cinsel hayatı kavrama-anlama düzeyindeki başka eşten olan çocuğunu da evde ikamet ettiremez. Fakat cinsel hayatı anlama-idrak etme seviyesine ulaşmayan başka eşten olan kocanın küçük çocuğu kadın tarafından engellenemez.³⁰ Ancak kadın razı olursa kaynana ve kayınbabası ile meskende ikamet edebilir. Kadının anne ve baba gibi yakınları da kocanın izin vermesi ile evde ikamet edebilir.³¹ Şâfiî ve Hanbelîler de bu konuda Hanefîlerle aynı görüştedir.³²

Mâlikîlere göre ise kadın, sosyal statüsü düşük olan biri ise kadının kendine ait bir odasının olması ve kadına fena muamele yapmamaları kaydıyla kocasının akrabaları ile aynı evde ikamet eder. Kadın sosyal statüsü yüksek bir durumda ise ve kocasının akrabaları ile oturma şartını daha önce kabul ettiyse onlarla aynı evde beraber ikamet eder. Her iki statüdeki kadın, kocasının akrabaları tarafından kötü muameleye maruz kalırsa onlarla aynı evde oturmaktan imtina edebilir.³³

Fakihler, iki eşin aynı evde beraber oturtulmasının caiz olmadığı konusunda ittifak halindedir.³⁴ Çünkü bu durumda aile yaşantısı ma'ruf ölçüler içinde gerçekleşmez; ayrıca bir evde oturan iki kadın arasında husumet meydana gelir. Bununla beraber bir evdeki her iki kadına, içinde mutfığı ve tuvaleti olan ve kilitlenebilen ayrı ayrı odalar tahsis edilmesi şartıyla ve kadınlar da buna razı iseler fukahânın ittifakı ile bir evde iki eş beraber oturabilir.³⁵

²⁷ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 4/23; Dirik, "İslam Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller", 140.

²⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/355; "Süknâ", 25/112.

²⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/100.

³⁰ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 4/23; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 792; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/321; Zeydan, *el-Mufasssal*, 7/159; Bilmen, *Istılâhât*, 2/451;

³¹ Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 792; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/321; Bilmen, *Istılâhât*, 2/451; Abdullah Çolak, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2018), 135.

³² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/321; Bilmen, *Istılâhât*, 2/453; "Süknâ", 25/108.

³³ Halil b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî, *Muhtasar-ı Halil* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 142; Ezherî, *Cevâhirü'l-iklîl*, 1/402; Bilmen, *Istılâhât*, 2/451.

³⁴ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 4/23; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/322.

³⁵ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 4/23; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/320; Zeydan, *el-Mufasssal*, 7/271; "Süknâ", 25/108.

2. İslam Hukukunda Nüşûz Terimi ve Kadının Nâşize Sayılmasına Etkisi Açısından Mesken

İslam hukukunda, kadının kocasına itaat etmemesi “nüşûz” terimi ile ifade edilir. Nüşûz kelimesi sözlükte “yükselmek, kaba olmak, geçimsiz olmak” gibi manalara gelir.³⁶ Fıkıh ıstılahında ise “kadının kendini kocasından (meşrû cinsel istek) engelleme, kocasından izinsiz evi terk etme, kocasının evine taşınmama ve evliliğin devamını engelleyecek geçimsizlik gösterme” olarak tanımlanır.³⁷ Böyle kadına nâşize denir. Nüşûz kelimesi çoğunlukla eşine itaatsizlik yapan kadın için kullanılır. Erkek için kullanıldığında ise karısına karşı sorumluluklarını yerine getirmeme ve eşe kötü davranma kastedilir. Böyle bir kocaya da nâşiz denilmektedir.³⁸

Hanefiler dışındaki üç mezhep genel olarak kadının nüşûzunu, kocasına itaat etmemesi olarak tanımlarlar. Şâfiîler, kadının kapıyı kocasının yüzüne kapatması, kilitli kapıyı açmaması, kocasını eve kilitlemesi, kocasına kaba sözlerle hitap etmesinin yanı sıra mahkemeye gitme, evin yıkılma ihtimali olması ve aslî ihtiyaçları alma gibi gerekçeler olmaksızın kocasından izinsiz evi terk etmesi ve kocasını cinsel ilişkiden men etmesini nüşûz kapsamında değerlendirirler.³⁹ Mâlikîler ise nüşûzu, kadının Allah haklarından olan gusûl, namaz ve ramazan orucu gibi ibadetleri terk etmesinin yanı sıra kocasını cinsel ilişkiden engellemesi olarak tanımlarlar.⁴⁰ Hanbelîler de nüşûzu, kadının farzları terk etmesi ve kocasına ağır sözlerle hitap etmesinin yanı sıra kocasını cinsel ilişkiden men etmesi ve izinsiz evi terk etmesi olarak tanımlarlar.⁴¹ Bazı Mâlikîler hariç cumhura göre kadın nüşûz yaparsa nafaka hakkını kaybeder.⁴² Nâşize kadın, nüşûzü terk ettiği tarihten itibaren tekrar evlilik nafakası almaya hak kazanır.⁴³

Hanefilere göre kadının kocasının rızası olmadan evini terk ederek annesinin, babasının veya başka bir akrabasının evine gitmesi nüşûzdur.⁴⁴ Kadın, anne babasının veya diğer akrabalarının evinde kocasının izni ile ikamet ederse nâşize

³⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, “nşz”, 3/899; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “nşz”, 6/4426; Ahterî, *Ahterî-i Kebîr*, “nşz”, 1081.

³⁷ Zeydan, *el-Mufassal*, 7/161; Hacı Mehmet Günay, “Nüşûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 33/303; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 447.

³⁸ Bilmen, *İstilahât*, 2/444.

³⁹ Müzenî, *el-Hâvi'l-kebir*, 9/496-498; Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 460; (a. mlf.), *Kitâbu'l-Mecmû*, 20/137-140; Zeydan, *el-Mufassal*, 7/162; “Nüşûz”, 40/288.

⁴⁰ Cündî, *Muhtasar-ı Halil*, 142; Bâcî, *el-Müntekâ*, 5/438; Ezherî, *Cevâhirü'l-iklil*, 1/402; Zeydan, *el-Mufassal*, 7/160; “Nüşûz”, 40/288.

⁴¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/408; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 4/411-412; Zeydan, *el-Mufassal*, 7/160; “Nüşûz”, *el-Mevsuatu'l-fikhiyye* (Kuvveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1422/2002), 40/288.

⁴² Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/414; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 479; Bâcî, *el-Müntekâ*, 5/438.

⁴³ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/52; Aynî, *el-Binâye*, 5/498; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/414; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 3/572; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 479; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/409; “Nüşûz”, 40/292.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/186; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4/19; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/52; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/414.

sayılmaz, dolayısıyla da nafaka hakkı baki kalır.⁴⁵ Kadının, evin yetersiz şartlarını ileri sürerek kocasından başka bir eve taşınmayı talep etmeksizin kocasını hali hazırdaki eve almaması da nüşûzdur. Ancak meskenin yetersizliği gerekçesiyle başka bir eve taşınma talebini, kocasının kabul etmemesi halinde kadının onu eve almaması nüşûz sayılmaz.⁴⁶

Hanefilere göre kadının nikâh akdinden sonra kocasının hazırladığı meskene gitmemesi de nüşûzdur.⁴⁷ Hanefilerin çoğunluğunun görüşüne göre, nikâh kıyıldığı halde koca, talep etmediği için babasının evinde oturmaya devam eden eşinin nafakasını nikâh akdi tarihinden itibaren vermekle mükelleftir. Çünkü nafaka nikâh akdinin hukuki bir sonucu olarak (cinsel ilişki olmasa da)⁴⁸ kocaya terettüp etmektedir. Müteahhir Hanefiler ise kadın, kocasının evine gitmediği sürece nafaka alamaz demektedirler.⁴⁹ Bununla beraber kadın, mehr-i muaccel almak için kocasını zifaktan (ilk cinsel ilişkiden) men etse Hanefilerin ittifakı ile kadın nâşize sayılmaz. Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) göre kadın kendi rızasıyla zifafa girip daha sonra mehr-i muaccelini almak için kocasının evini terk ederek nefsinin kocasına teslim etmese de nâşize olmaz. Bu görüş mezhepteki müftâ bih görüştür. İmam Muhammed'e (öl. 189/805) ve Ebû Yûsuf'a (öl. 182/798) göre kadın bu durumda nâşize sayılır ve nafaka hakkı düşer.⁵⁰ Kadın, mehr-i muaccelini almasına veya mehrin hepsinin müeccel olarak belirlenmesine veya mehri kocasına hibe etmesine ve ikamet edeceği evin kocası tarafından hazırlanmasına rağmen kocasının evine taşınmazsa ve kocasını zifaktan engellerse nâşize olur.⁵¹

Hanefilere göre kadın, kendi mülkü olan evinde iken kocasını cinsel ilişkiden men etse nâşize olur.⁵² Fakat bunu kocasının evinde yapsa olmaz. Çünkü kocanın kendi evindeyken meşrû isteklerini eşine kabul ettirmesi mümkündür.⁵³ Kadın,

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 4/19; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/195.

⁴⁶ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 4/19; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/52; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 789; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/195; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/284; Zeydan, *el-Mufassal*, 7/158.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/186; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/194; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/414; Dirik, "İslam Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller", 146.

⁴⁸ Hanefî usul kitaplarında nikâh akdi satış akdine benzetilmektedir. Kadın kocasıyla cinsel ilişkiye girmese de sadece nikâh akdi kadına nafaka hakkı vermektedir. Satış akdi sahihse taraflar satışın hukuki sonuçlarına (maldan veya paradan faydalanma) ulaşır. Kadın mehrini alamadığı için kocasını cinsel ilişkiden engellese de nikâh akdi sahih olduğu için o nafaka hakkına sahip olur. Satış akdinde hakiki ivaz (karşılık) maldan veya paradan faydalanmadır; nikâh akdindeki ivaz (şibhi ivaz) ise nafakadır. Bk. Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevi*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/339.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/186; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 4/19; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/51; Aynî, *el-Binâye*, 5/489; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/190; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 787; Dirik, "İslam Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller", 140.

⁵⁰ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/52; Aynî, *el-Binâye*, 5/497; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/190; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 787; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/284; Zeydan, *el-Mufassal*, 7/158.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/186; Aynî, *el-Binâye*, 5/497; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/190; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/414; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 787.

⁵² Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/52; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/287.

⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/186; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/52; Aynî, *el-Binâye*, 5/497; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/414; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/287.

kocasının bakımsız ve yıkılmak üzere olan evinde ikamet etmemesinden dolayı nâşize sayılmaz.⁵⁴

3. Osmanlı Aile Hukukunda Evlilik Nafakası Olarak Mesken

Bu bölümde mesken-i şer'inin taşınması gereken özellikler, meskenin kocaya itaati gerektirip gerektirmediği, kadına yeme ve giyinme nafakası hakkı kazandırması ve bu tür hakları düşürmesi gibi konular, fetvalar ve mahkeme karar örnekleri üzerinden ele alınacaktır.

3.1. Osmanlı Hukukunda Mesken ve Taşınması Gereken Özellikler

İncelenen Osmanlı Dönemi fetva kitaplarında mesken-i şer'inin Hanefilerin klasik kaynaklarında geçtiği üzere evin tuvalet ve mutfak gibi fiziki unsurlarından açıkça bahseden bir örneğe rastlanmamıştır. Ancak Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) tarafından verilen bir fetvada, tuvalet ve mutfak gibi ayrıntılara değinilmeden mesken-i şer'inin avlusunun bulunması gerektiği ifade edilmektedir. İlgili fetva şöyledir: “İki avretli olan Zeyd’in zevceleri bir evde sakine olmaktan imtina’ eyleseler her birine müstakil ev lazım olur mu? el-Cevab: Lazımdır, avluları dahi ayrı olmak lazımdır.”⁵⁵ Ebüssuûd Efendi’nin bu fetvada bir evde bulunması daha elzem olan tuvalet ve mutfak zikretmeksizin evin avlusundan bahsetmesi onun tuvalet ve mutfak mesken-i şer’ide şart koşmadığı anlamına gelmemelidir. Muhtemelen Ebüssuûd Efendi, kocanın imkânı varsa eşine mutfak ve helasının yanı sıra avlusu da bulunan bir ev hazırlamalı demek istemektedir. Ya da o dönemde avlusu olan ev denildiğinde örfen bu avlunun, mutfak, banyo ve hela gibi müştamilâtı da kapsayan bir avlu olduğu toplum tarafından bilinmektedir. Bundan dolayı Ebüssuûd Efendi de meskenin taşınması gereken özelliklerin ayrıntısına girmeden meskenin avlusunun bulunması yeterlidir demiş olabilir.

Fetvalarda zikredilmeyen tuvalet ve mutfak ayrıntısı 1915 yılında yürürlüğe giren *Nafaka Kanunu*’nda⁵⁶ geçmektedir. Madde 280: “Mesken-i şer’i, zevcin zevcesine tahsis edeceği mekândır ki nâsın ve örf ve âdetin ihtilafıyla muhtelif olur. Mesela mûsire-i şerife (zengin ve itibarlı) için müstakillen hane tahsis edilmek lazım geleceği gibi mütevassitatü’l-hal zevce hakkında dahi maa-mefârik yani beyt-i halâ (tuvalet) ve matbahıyla (mutfak) beraber müstakil kilidi bulunan oda tahsis edilmek lazım gelir. Fakat zevce-i fakîreye halâ ile matbahı müşterek kilidi bulunan bir oda mesken-i şer’i olabilir.”⁵⁷ Osmanlı *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*’nde de mesken-i şer’inin

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 4/19.

⁵⁵ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebüssuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 57.

⁵⁶ Nafaka Kanunu, Orhan Çeker tarafından latinize edilerek 1985 yılında yayınlanmıştır.

⁵⁷ Orhan Çeker, *Nafaka Kanunu* (İstanbul: Ebru Yayınları, 1985), 85.

tuvalet ve mutfak gibi ayrıntılardan bahsedilmeksizin “bi’l-cümle levâzımıyle” ifadesiyle bir evde bulunması gereken asgari şartlara atıf yapılmaktadır.⁵⁸

Yukarıda Hanefi kaynaklarında evin mefârikı (mutfak ve tuvalet) ile beraber mesken-i şer’i olacağı belirtilmişti. Mefârikın kapsamına mutfak ve tuvaletin dahil olduğu bilinmektedir.⁵⁹ Osmanlı fakihlerinden olan Halebî (öl. 956/1549), mesken-i şer’inin mefârikına banyonun da dahil olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰ Mahkeme kayıtlarında da mefârikın kapsamına banyonun da dahil edildiği görülmektedir. 1920 tarihli Afyonkarahisar Mahkemesi’ndeki bir kayıtta, hanımının mesken talebini yerine getirdiğini söyleyen kocanın hazırladığı meskene, mahkemece görevlendirilen bilirkişi tarafından keşif yapılmaktadır. Keşif raporunda “*hâne-i mezkurda ğaslhâne ve abdesthâne ve sâiresi olmadığı cihetle*” evin hamamı, tuvaleti ve diğer levazımı olmadığı için hazırlanan evin mesken-i şer’i olmadığı beyan edilmektedir.⁶¹

Bir meskenin mesken-i şer’i olabilmesi için bulunduğu muhitin de güvenilir olması gerekir. Hatta Hanefilere göre meskenin çevresinde iyi komşuların bulunması şarttır.⁶² 1868 tarihli Antakya Mahkemesi’ndeki bir kayıtta, meskenin bulunduğu mahallenin emniyetsiz bir yer olmasından dolayı evin mesken-i şer’i olmadığına karar verilmiştir. Hâkim, kocanın hanımına emniyetli bir mahallede mesken hazırlamasına aşağıda geçen kararlarla hükmetmiştir:

“Cemile bt. Ali nam hatun meclis-i şer’-i şerîf-i enverde (...) Ubeyd bundan akdem beni Antakiye’de akd-i nikâh ve tezevvüc edüp muahharen Salkıyan Karyesine götürüp ol tarafda iskana tâkatim kalmayup ve mahall-i emniyet olmayup (...) mezbur Ubeyd dahi mahall-i emniyedir demekle müddeiye-i (davacı) mezburenin takrîr-i meşruhu vakaa mutabık olup mahall-i mezkur mahall-i emniyet olmayup (...) mücebince (gereğince) müddeiye-i mezbureyi Antakiye’de mesken-i şer’ide iskan eylemesi hususu mezbur Ubeyd’e bade’t-tefhîm mezkur Salkıyan’a nakilden men olunduğu ilam olundu.1868.”⁶³

Bir meskenin mesken-i şer’i olmasının gereklerinden biri de o evde namahrem bulunmamasıdır. Osmanlı Dönemi fetvalarında namahrem ile kadının aynı evde oturmasının meşrû olmadığı ifade edilmektedir. 1729 tarihli Afyon Mahkeme Defteri’ne işlenen Afyon müftüsünün ilgili fetvası şöyledir: “*Zeyd zevcesi Hind’i Zeyd’in er karındaşları sakın oldukları dârda (ev) iskân ve merkumlara göstermek*

⁵⁸ Madde 78: “Zevc kendi istediği mahalde zevcesi için bi’l-cümle levâzımıyle bir mesken-i şer’î tedarikine mecburdur.” *Hukûk-ı Aile Kararnâmesi*, haz. Orhan Çeker (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016), 37.

⁵⁹ İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 5/321.

⁶⁰ Halebî, *Mülteka’l-ebhur*, 1/302.

⁶¹ Mehmet Özgür Ergün, *653 Numaralı Karahisar-ı Sâhib Şer’iyye Sicili* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 434.

⁶² Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 4/23.

⁶³ Gönül Bahçeci, *35 Nolu Antakya Şer’iyye Sicili* (Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 147.

meşrû olur mu? el-Cevab: Allahu a'lem olmaz."⁶⁴ Fetvada, kadının kayınları ile aynı evde oturmasının ve onlara görünmesinin caiz olmadığı ifade edilmektedir.

Bu konuyla alakalı mahkeme kayıtları da vardır. İlgili davada kocasının üvey babasıyla beraber oturmak zorunda olan kızına vekil olan baba, Dîvân-ı Hümayun'a (Yüksek-Üst Mahkeme) konuyla alakalı aldığı fetvayı da sunarak dava açmaktadır. Orada görüşülen ve Edirne yerel mahkemesine gönderilen mahkeme kararına, eşini namahrem olan üvey babasıyla oturmaya devam eden kocanın, "*fetvâ-yı şerîfe mûcebince*" ifadesi de eklenerek üvey babasını başka meskene nakletmesi emredilmektedir:

"Edirne kadısına hüküm ki: (...) İbrahim nam kimesne gelüp kızı Safiye nam hatunun Edirne sükkânından zevci Ahmed nam kimesne mezbureyi namahrem olan üveği babası Okcu Hacı Yusuf nam kimesne ile bir menzilde sakin ve hilâf-ı şer'-i şerîf taaddî (kanunu çiğneme) etmekle fetvâ-yı şerîfe mûcebince âhar menzile nakl ettürmek istedikde itaat-i şer' etmeyüp taaddî eylediği bildirüp fetvâ-yı şerîfe mûcebince icrâ-yı hak olunmak babında hükm-i hümayunum rica etmeğin vech-i meşrûh (açıklandığı) üzere şer'le görülmek içün yazılmışdır. 1705"⁶⁵

1887 tarihli Safranbolu Mahkemesi'nde de kayınbabası, kaynanası ve kayınıyla aynı odada geceleme-ikamet etmek durumunda olan kadının onlarla aynı odada kalmamak için açtığı davada, karar metnine "*birlikte beytûtet etmekliğe cevâz-i şer'i olmadığına binâen*" cümlesi eklenerek meskenin, mesken-i şer'i olmadığı beyan edilmektedir.⁶⁶

1894 tarihli Siirt Mahkemesi'ndeki bir kayıta da kocasından yaşça büyük olan dört kayınıyla aynı odada kalan kadının bu durumunun "*şer'i şerîfe muğâyir olması*" ifadesi de eklenerek o meskenin, mesken-i şer'i olmadığına ve kadına başka bir mesken tedarik edilmesine karar verilmektedir.⁶⁷

3.2. Kadının Kocasına İtaat Edip Etmemesine Etkisi Açısından Mesken

Kocanın nikâhlı eşine mehr-i muaccel verdikten sonra onunla zifafa girebilmesinin şartlarından biri de eşine mesken-i şer'i tedarik etmesidir. Koca, mesken-i şer'iyi hazırlamazsa kadına zifafa girmeme hakkı doğar. Koca, eşine mesken-i şer'iyi temin etmişse kadın zifaftan kaçınamaz.⁶⁸

⁶⁴ Erhan Şola, *537 Numaralı Karahisar-ı Sâhib Sancağı Şer'îyye Sicili* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 65.

⁶⁵ Ayşe Kavak, *12 Numaralı Mühimme Zeyli* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 241.

⁶⁶ Yusuf Taştan, *2147 Nolu Safranbolu Şer'îyye Sicili Transkripsiyonu* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 140.

⁶⁷ Hayrettin Savur, *Siirt'in Sosyal ve Ekonomik Yapısı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 203.

⁶⁸ Serahî, *el-Mebsût*, 5/186; Aynî, *el-Binâye*, 5/497; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/190.

Mahkeme kayıtlarında, kadın mehr-i muaccel aldığı halde mesken-i şer'i hazırlamayan kocasını zifaktan men ettiğine dair örnekler bulunmaktadır. Kadının bu tavrı nüşûz sayılmamaktadır. 1789 tarihli Galata Mahkemesi'ndeki bir kayıтта, koca mehr-i muaccelini verdiği nikâhlı eşinin kendisini zifaktan men ettiğini beyan ederek dava açmaktadır. Eşi, kocasından mehr-i muacceli aldığını itiraf etmekle beraber onun kendisine mesken-i şer'i hazırlamadığı şeklinde savunma yapmaktadır. Hâkim bunun üzerine kocaya, eşine kilidi ayrı bir mesken hazırlamasına ve kadına da mesken hazırlandıktan sonra kocasına itaat etmesi yönünde karar vermektedir:

"(...) Ayşe zevcem olup mehr-i muaccelini kendüye ibkâ (vermek) etmiş iken bana itaatten ibâ (red-isteksizlik) etmekle itaatına tenbih olunmak matlubumdur deyu dava eyledikde ol dahî cevabında ber (üzere) vech-i muharrer (yazılı) ikrâr lakin mezbur Ömer halen bana ecnebi (yabancı) olub işbu hazır bi'l-meclis İbrahim Ağa nam kimesnenin menziline beni iskan edüb ğalak ü (kilid) mefârikı başka bir menzil tedarikiyle beni iskana tenbih olunmak matlubumdur dedikde mücebince mezbur Ömer ğalak ü mefârikı başka bir menzil tedarik edüp zevcesi mezbureyi iskana zevci mezbur Ömer'e itaat ve inkiyâda (boyun eğme) zevcesi mezbure Ayşe hatundan her birine tenbih olunduğu.1789"⁶⁹

Mahkeme kayıtlarında, kocalarının kendilerine mesken-i şer'i hazırladığı halde onların evlerine taşınmayan ve itaat etmeyen kadınların, kocalarının mesken-i şer'ilerine taşınmalarına ve onlara itaat etmelerine karar verildiği görülmektedir. Örneğin 1888 tarihli Samsun Mahkemesi'ndeki bir kayıтта, mehr-i muaccelini kocasından alıp zifaf gerçekleştikten sonra kocasından izinsiz evi terk eden kadının, bilirkişi tarafından da mesken-i şer'i olduğu açıklanan kocasının evine dönmesine ve ona itaat ederek evliliğin hukuki gereklerini yerine getirmesine karar verilmektedir:

"(...) mehr-i muaccel-i mezkur deyni (borç) tamamen ahz (almak) ve istifâ (tamamını alma) eylediğini tâyan (gönüllü) ikrar ve itiraf ile mücebince zevci mezbur Mehmed Efendi'nin mezkur menziline gidüp kendüye itaat ve inkiyâd ve hukûk-ı zevciyete mürâât (gözetme, koruma) etmek üzere mezbureye tenbih olunduğu tescil.1888"⁷⁰

3.3. Kadına Nafaka Hakkı Vermesi Açısından Mesken

Hanefilere göre, fiziki olgunluğa sahip bir kadının sahih bir nikâh akdinden sonra kocasının kendisiyle zifafa girmesine imkân verecek bir mekânda olması ona yeme, giyinme ve mesken haklarını sağlar. Bu üç şarttan biri eksik olursa kadın

⁶⁹ Halil İbrahim Akbulut, *494 Nolu Galata Şer'iyye Sicilinin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 244.

⁷⁰ Mehmet Zorlu, *1888-1889 Yıllarına Ait Samsun Şer'iyye Sicilinde Yer Alan Belgelerin Tahlili* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 92; Diğer örnek için bk. Mehmet Yusuf Çelik, *50 Nolu Antakya Şer'iyye Sicili* (Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 263.

nafaka hakkını kaybeder.⁷¹ Bu bölümde kadının kocasının meskenine taşınmadığı halde yeme ve giyinme nafaka haklarını devam ettiren hususlar ele alınacaktır.

3.3.1. Kadına Mehr-i Muaccel Verilmemesi

Kocasıyla zifafa girmemesine rağmen kadına nafaka hakkı veren hususlardan birisi, nikâh akdinden sonra kocanın kadına mehr-i muaccelini vermemesidir. Kadın bunu yapmakla Hanefilerin ittifakıyla nâşize sayılmaz ve nafakayı hak eder.⁷² Konuyla alakalı Osmanlı Dönemi fetvası şöyledir: “Zeyd Hind’i şu kadar akçe mehr-i muaccel tesmiyesiyle tezevvüc ettikten sonra Zeyd Hind’e mehr-i muacceli vermemekle Hind nefsinin Zeyd’e teslim etmeyüp kendi menziline sakine olsa Hind’in nafakası Zeyd üzerine lazıme olur mu? el-Cevab: Olur.”⁷³

Bu fetvanın yürürlüğü 1908 tarihli Kırşehir Mahkemesi’nde görülmektedir. Koca, mehr-i muaccelini vermediği için temin ettiği meskene taşınmayan eşi hakkında meskene taşınması için dava açmaktadır. Kadını mahkemede Kırkor Efendi isimli vekil temsil etmektedir. Vekil, müvekkilinin mehr-i muaccelini alamadığı için kocasının meskenine taşınmadığını söylemektedir. Koca, temin ettiği meskene nikâhlı eşinin taşınmadığını ve kendisine itaat etmediğini, bundan dolayı onun mehr-i muaccelini ve nafakasını vermeyeceğini söylemektedir. Hâkim, bu ifadesinin üzerine kocaya, eşinin mehr-i muaccelini ödemesine ve mehr-i ödeyinceye kadar başka yerde ikamet eden eşinin yeme ve giyinme masraflarını karşılmasına karar vermektedir:

“(…) bin kuruş mehr-i muaccel ve bin kuruş mehr-i müeccel tesmiyeleriyle mahzar-ı şühûdda (şahitler huzurunda) (...) tezevvüc ve kabul edip zevce-i menkûha-i gayri medhûlün biham (zifaf gerçeklemeden) olmuşken mahallemizde vâki haneme gelip bana itaatini müvekkile-i mezbure Elmas hatuna bî'l-izafe vekil Kırkor Efendi'ye tenbîh olunmak matlûbumdur deyu bade'd-dava Kırkor Efendi cevabında müdde'î Kadir ber vech-i muharrer nikâh davasını ikrar ve itiraf edip ancak hîn-i akidde (nikâh esnasında) tesmiye edilen bin kuruş mehr-i muacceli el-yevm müdde'î Kadir müvekkilem Elmas hatuna teslim etmediği (...) müdde'î Kadir'e tekrar bin kuruş mehr-i muaccel peşinen verilmesi tenbîh olunmuş ise de imtina (geri durma) etmekte bulunduğundan bin kuruş mehr-i muacceli tesviye (ödeme) edinceye değin beher yevm beşer kuruştan bir mah (ay) yüz elli kuruş mezbure Elmas'a nafaka (yeme) ve kisve (elbise) baha (kıymet) ve süknası için kibel-i şer'den nafaka takdir olunması (...) 1908”⁷⁴

⁷¹ Zeydan, *el-Mufasssal*, 7/156; Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, 52.

⁷² Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/52; Aynî, *el-Binâye*, 5/497; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/190.

⁷³ Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Ankara: TBMM Kütüphanesi, 1927/841), 1/88.

⁷⁴ Arzu Demircan, *20/1 Numaralı Kırşehir Şer'iyye Sicili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 76.

3.3.2. Zifaktan Sonra Kadına Mehr-i Muaccel Verilmemesi

Kocasının evini terk ettiği halde kadına nafaka hakkı veren hususlardan birisi, kadının nikâhtan sonra rızası ile kocasıyla zifafa girmesinin akabinde mehr-i muaccelini alamama meselesidir. Yukarıda zikri geçtiği üzere bu meselede Ebû Hanîfe ve İmâmeyn ihtilafa düşmüşlerdir.⁷⁵ 1912 tarihli Kırşehir Mahkeme Defteri'nde bu konuyla alakalı bir dava vardır. Koca mahkemeye giderek, mehr-i muaccel ve mehr-i müecceli belirlenerek nikâh yaptığı ve mehr-i muacceli vermeden kendisiyle zifafa girdiği hanımının, kendisinden izinsiz evi terk ederek beş aydır halasının yanında kaldığını söylemektedir. Koca, mahkemeden eşinin kendisine itaat etmesi ve eve dönmesi için uyarılmasını talep etmektedir. Mahkeme, kocaya eşinin mehr-i muaccelini ödemesine karar vermektedir. Ayrıca mehr-i muaccel ödendikten sonra kadının kocasının evine dönmesine ve ona itaat etmesine karar vermektedir. Hâkim, mehr-i muaccel ödenene kadar geçen süre içinde kadına nafaka bağlamamaktadır. Bu mahkeme kararı, İmâmeyn'in görüşüne göre alınarak mezhepteki müftâ bih görüş terk edilmektedir.⁷⁶ Aslında hâkimler kendi isteklerine göre mezhepteki müftabih, muteber veya şaz görüşe göre hüküm veremezler. Mezhepteki farklı görüşlerden yürürlüğe/hükme esas görüş hükümdar/sultan tarafından tercih edilerek/belirlenerek emir (ferman) ile mahkemelere uygulanması için bildirilmektedir.⁷⁷ İlgili konuda İmâmeyn'in görüşünün esas alınması gerektiğine dair ulaşabildiğimiz kaynaklarda bir veri olmamasına rağmen mahkemenin ilgili muhtemel fermana göre hüküm verdiğini söylemek mümkündür.

3.3.3. Zifaf Gerçekleşmeyen Kadının Kocasının Rızasıyla Anne-Babasının Evinde Kılması

Kocasının meskenine taşınmamasına (zifaf olmaması) rağmen kadına nafaka hakkı veren hususlardan birisi de mehr-i muaccel belirlenmeden yapılan nikâhtan sonra kadının talebi olmaksızın kocanın, eşinin anne-babasının evinde kalmasına razı olması durumudur. İlgili fetva şöyledir:

"Zeyd'in menkuhası Hind-i bâkire daha ana evinde iken Zeyd'in üzerine nafaka takdir ettirse, badehu ecr-i misl (eşdeğer ücret) üzere takdir olunan nafakayı Zeyd'den almağa kadire olur mu? el-Cevab: Evinde kalıp Zeyd'in yanına varmaması Zeyd'in ihmali için olup Hind tarafından olmayıp hâkim istidâne (borçlanma) emr etti ise dahi olur."⁷⁸

⁷⁵ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/52; Aynî, *el-Binâye*, 5/497; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/190; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 787; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/284; Zeydan, *el-Mufasssal*, 7/158.

⁷⁶ Zülfiye Karaca, 23 Numaralı Kırşehir Şer'iyeye Sicili (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 105.

⁷⁷ Geniş bilgi için bk. Adnan Koşum, "Osmanlı Örfi Hukukunun İslâm Hukukundaki Temelleri", *SÜİFD* 2/17 (2006), 150; M. Akif Aydın, *Osmanlı Hukuku Devlet-i Aliyye'nin Temeli* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 252.

⁷⁸ Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebûssuud Efendi Fetvaları*, 53.

Konuyla alakalı daha ayrıntılı bir fetva ise şöyledir: Zifafa girmeyi reddetmeyen nikâhlı eşini, meskenine götürmeyen ve onun babasının evinde ikamet etmesine razı olan kocanın bu durumda bulunan eşine nafaka sağlaması gerekmektedir. Hatta zifafa girmediği ve babasının evinde ikamet etmesine razı olduğu eşine, nafaka bırakmadan başka bir memlekete giden kocası adına bu durumda bulunan eşinin nafakası için hâkim, borçlanma izni verebilir. Kocanın birkaç sene sonra dönünce kadını boşayıp, aramızda zifaf olmadı nafaka borcunu ödemem, demesinin mümkün olmadığı beyan edilmektedir.⁷⁹ İncelenen mahkeme defterlerinde bu konuyla alakalı bir yürürlük örneğine ulaşılamamıştır.

3.3.4. Nâşize Sayılmayan Kadının Kocasının Meskeninde İkamet Etmemesi

Kocasının meskeninde oturmadığı halde kadına, yeme-giyinme nafakası hakkı veren hususlardan birisi de kadının nâşize olmaksızın kocasının meskeninde oturmaması-oturamamasıdır.

3.3.4.1. Meskenin Şer'i Vasıfları Taşımaması

Kadının meskende oturmaması-oturamamasının gerekçelerinden birincisi, oturulan yerin mesken-i şer'i özelliklerini taşımamasıdır. Bu durumda meskeni terk eden kadının nafaka hakkı devam eder. 1886 tarihli Afyon Mahkeme Defteri'nde, meskenin mesken-i şer'i olmamasından dolayı kadın iki çocuğuyla evi terk etmekte ve nafaka davası açmaktadır. Kadının; meskenin, mesken-i şer'i olmadığını iddia etmesinin gerekçesi, kocasının ikinci bir kadınla nikâhlanıp ikinci kadınla aynı meskende ikamet etmesidir. Kadın "*zevc-i dâhilim bundan dokuz mah mukaddem diğer zevce tezevüc etmekle ikimizi bir hanede iskan ettirüp lakin bizim için hane-i mezburede başka mesken-i şer'i bulunmadığı ecilden*" ifadesini kullanarak artık o meskenin, mesken-i şer'i olmadığını düşünmektedir. Kadın, kocasının kendisine ve çocuklarına yeni bir mesken-i şer'i ayarlamasını ve bu sürede kendisinin ve çocuklarının nafakasını karşılamasını mahkemeden talep etmektedir. Mahkeme, ikinci eşle beraber oturulan meskenin, mesken-i şer'i vasfını kaybettiğine hükmetmektedir. Bundan dolayı, kadın ve çocuklarına nafaka takdir etmekte ve kadına kocası adına borçlanma izni de vermektedir.⁸⁰

1911 tarihli Afyon Mahkeme Defteri'ndeki bir kayıtta ise kadın, meskende kaynanası ve kayınıyla beraber oturmayı istemeyip kocasından başka bir mesken talep etmektedir. Koca ise yeni bir mesken hazırladığını ifade etmekte ve eşinin o meskene gelmesini ve kendisine itaat etmesini talep etmektedir. Ancak mahkeme, yeni meskenin mesken-i şer'i olup olmadığına karar vermek için bilirkişiyi meskene

⁷⁹ Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, haz. Süleyman Kaya-Betül Algın-Zeynep Trabzonlu-Asuman Erkan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 131.

⁸⁰ Mehtap Siligül, *Karahisar-ı Sâhib Sancağı'nın 615 No'lu Şer'iyye Sicili* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 76.

göndermesine rağmen koca bilirkişiyi meskene girdirmemektedir. Mahkeme ise “menzilin mesken-i şer’i olub olmadığı hususunun keşfinde merkurum taallül (mazeret, ağır davranma) ederek keşf ettirilmediğine binaen ayrıca sükna tedarik edinceye değin zevci merkurum üzerine iş bu tarih-i vesikadan itibaren yevmiye ikişer guruşdan şehri altmış guruş meblağ farz ve takdir olunub” cümlesini karar metnine yazarak kadına nafaka bağlanmasına hükmetmektedir.

3.3.4.2. Kadının İkinci Eş veya Kaynana-Kayınbaba ile Aynı Meskende İkamet Etmemesi

Kadının kocasının evini terk ettiği halde nafaka almaya devam etmesini sağlayan ikinci husus, meskenin şer’i vasıfları taşınmasına rağmen kadının orada ikinci eş veya kaynana-kayınbabasıyla beraber oturmak istememesidir. Yukarıda zikri geçtiği üzere kadın razı olmazsa kocasının anne-babası veya ikinci eşiyile aynı evde oturmaya mecbur değildir.⁸¹ Hanefilerin bu görüşü Osmanlı Dönemi fetvalarına da yansımaktadır. İlgili fetvada şöyle denmektedir: İki karısı olan adamın eşleri aynı evde oturmak istemezlerse onun her bir eşe avlusu da olan ayrı bir mesken hazırlaması lazımdır.⁸²

1908 tarihli Kırşehir Mahkemesi’ndeki bir kayıta kadın, meskenin şer’i vasıflarının yetersizliğinden bahsetmeksizin aralarında geçimsizlik olan kaynanası ile aynı evde oturmak istemediğini, kocasının kendisine başka bir mesken hazırlamasını mahkemeden talep etmektedir. Mahkeme de koca yeni bir mesken hazırlanuncaya kadar kadına nafaka takdir etmektedir: “(...) zevcim mezbur Hasan validesi Fatıma ile beni bir hanede iskan ettirmekte bulunduğundan validesiyle adem-i hüsn-i muaşeretinden (iyi geçim) dolayı bî-huzur kalmamla dokuz mahdan beri pederim hanesinde bulunmakta olduğumdan ğalaki başka mesken-i şer’î tedarik edinceye değin lazım gelen nafakamın takdirini talep ederim (...)1908”⁸³ Benzer bir örnek 1920 tarihli Afyon Mahkeme Defteri’nde bulunmaktadır. Kadın, mahkemeden kocasının başka bir kadınla evlendiğini o kadınla aynı evde oturmak istemediğini ve kocasının kendisine yeni bir mesken hazırlamasını istemektedir. Ayrıca ev hazırlanuncaya kadar nafakasını da talep etmektedir. Koca da eşinin nafakasını vermeyi taahhüt etmektedir:

“(...) Firdevs bt. Mehmed meclis-i şer’-i şerîf-i enverde Hasan b. Osman muvacehesinde (...) mezbur Hasan’ın mehreyn tesmiyesiyle zevce-i menkûha-i medhûlün bihâsı (zıfak gerçekleşen) isem de karyemizden diğer bir kadını tezciv etmiş olub her ikimiz bir hanede imtizacımız (kaynaşma-uyuşma) kabil olamadığından (...) işbu hazır mezbur zevcem Hasan üzerine kîbel-i şer’den kadr-i marûf (yeterli miktar) nafaka farz ve takdir buyurulması matlubumdur dedikde (...) mezbur Hasan dahi cevabında mezbure Firdevs Hanım’a ayrıca

⁸¹ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 4/23; Zebîdî, *el-Cevheretü’n-neyyire*, 792; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 5/321.

⁸² Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebûssuud Efendi Fetvaları*, 57.

⁸³ Demircan, 20/1 Numaralı Kırşehir Şer’iyye Sicili, 122.

mesken-i şer'î tedarik ve ihzar edinceye kadar nafaka ve kisve ve sâir levazım-ı zarûriyyesi için yevmiyye otuz guruşdan şehrî (aylık) dokuz yüz guruş vermeği taahhüd. 1920"⁸⁴

3.3.4.3. Kocanın Eşini Boşamaksızın Meskeninden Kovması

Kadının nafaka hakkını devam ettiren üçüncü husus ise kocanın, eşini boşamaksızın evden kovması ve kadın geri dönmeyi istediği halde kocanın bunu kabul etmemesidir. Kadın bu durumda nâşize sayılmamaktadır. Osmanlı Dönemi'ndeki ilgili fetvada şöyle denmektedir: Kocanın, eşini dövüp boşamaksızın evinden kovması durumunda, kadının da annesinin evine gidip mahkemede kocası adına nafaka bağlatmasının caiz olup olmadığı, şeklindeki soruya şöyle cevap verilmektedir: Kocasını eşini evine çağırır da kadın eve gitmek istemiyorsa nafaka bağlanamayacağı; ancak kadın, kocasının evine dönmek istediği halde kocanın buna rızası yoksa kadına nafaka bağlanmasının caiz olduğu, ifade edilmektedir.⁸⁵

Mahkeme defterlerinde bu mesele ile alakalı birçok örnek bulunmaktadır. Örneğin 1892 tarihli Afyon Mahkemesi'ndeki kayıta, kadın kendisi ve iki yaşındaki oğlunu kocasının beş ay önce evinden kovduğunu bu sürede erkek kardeşinin evinde kaldığını söyleyerek nafaka davası açmaktadır. Mahkeme, kadına ve oğluna günlük nafaka takdir ederek gerektiğinde kocası adına borçlanmasına ve borç bedelini kocasının ödemesine karar vermektedir:

"(...) Fatıma bt. Hasan nam hatun meclis-i şer'î şerif-i enverde (...) zevcim merhum bundan beş mah mukaddem benimle sulbî sağır oğlu iki yaşındaki Nuri'yi bila nafaka hanesinden ihrac edüp tarih-i merhumdan beri karındaşım hanesinde sakine olub ben ve sağır-ı mezbure nafaka ve kisveye eşedd-i ihtiyac ile muhtac olmamızla kibel-i şer'den kadr-i kifaye meblağı farz ve takdir olunmak matlubumdur dedikte merhum Mehmed hususu müstedâyı (iddia konusu) bade't-tasdik (...) şehrî otuz guruş nafaka farz u takdir olunup meblağ-ı mefruz-ı mezkuru levazım-ı zaruriyelerine harc u sarfa ve vakt-i hacette istidâneye (borçlanma) ve zevci merhum Mehmed üzerine rücûa mezbure Fatıma'ya izin verilmeğin (...)1892"⁸⁶

3.3.4.4. Kocanın Rızasıyla Kadının Başka Bir Evde İkamet Etmesi

Kadın kocasının izni ile başka bir meskende oturabilir. Bu durumda o nâşize sayılmaz ve nafaka hakkı devam eder.⁸⁷ Osmanlı mahkemelerinde bu konunun uygulama örnekleri mevcuttur. Örneğin 1879 tarihli Maraş Mahkeme Defteri'ndeki

⁸⁴ Ergün, 653 Numaralı Karahisar-ı Sâhib Şer'îyye Sicili, 434.

⁸⁵ Düzdağ, Şeyhülislâm Ebûssuud Efendi Fetvaları, 54.

⁸⁶ Ömer Tokkan, 626 Nolu Karahisar-ı Sâhib Sancağı'nın Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (Kars: Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 157; Diğer örnek için bk. Çelik, 50 Nolu Antakya Şer'îyye Sicili, 162.

⁸⁷ Kâsânî, Bedâ'ü's-sanâî', 4/19; İbn Nüceym, el-Bahrü'r-râik, 4/195.

bir kayıтта, koca hamile eşini kovmaksızın annesinin evine bırakmaktadır. Kadın, kocasının kendisine nafaka vermediğini iddia etmekte ve nafaka bağlanmasını talep etmektedir. Koca da kadının iddiasını ikrar etmektedir. Mahkeme, kadına nafaka takdir ederek gerektiğinde kocası adına borçlanma izni vermektedir:

“(…) zevc-i dâhilim olub mezburun firaşından (yatak) hasil ve batımda (karın) mütebeyyin olduğu halde beni validem menziline bırakıp kendisi âhar menzilde sakin olub nafaka taleb ettiğimde vermeyüp zulm ü cevr eder olmakla zevcim mezbur üzerine kadr-i marûf nafaka farz u takdir olunmak matlubumdur deyu dava ettikde mezbur Musa Efendi cevabında müddeiye-i mezbure Elif hatun zevce-i medhûlün-bihası olub validesi menziline sakine olduğunu ve kendisi âhar menzilde sakin olub mezbureye nafaka vermediğin tâyian (gönüllü) ikrar etmekle mücebince mezbure Elif hatunu menziline alıncaya değin zevc-i mezbur Musa Efendi üzerine külli yevm ikişer guruş nafaka farz u takdir olunup lede’l-hace istidâneye mezbure Elif hatuna izin verilmeğin 1879”⁸⁸

3.4. Kadının Nafaka Hakkını Düşürmesi Açısından Mesken

Kadının kocasının meskenini izinsiz terk etmesi nüşûz sayılmakta ve kadının nafaka hakkını düşürmektedir.⁸⁹ Osmanlı Dönemi fetvalarında da kocasının evini izin almadan terk edip babasının veya diğer akrabalarının yanına giden kadına nafaka verilmeyeceği beyan edilmektedir. İlgili fetva şöyledir: “*Zeyd’in zevcesi Hind Zeyd’in menziline bi ğayri hak (izinsiz) çıkup babası menziline nâşize sakine olsa Hind’in nüşûzu halinde nafakası Zeyd üzerine lazime olur mu? el-Cevab: Olmaz.*”⁹⁰

Mahkeme kayıtlarında bu meselenin de örnekleri vardır. Örneğin 1857 tarihli Samsun Mahkeme Defteri’ndeki kayıтта, kadın, kocasının mesken-i şer’i vasıflarını taşıyan evini ondan izin almaksızın terk ederek başka bir evde beş aydır oturmaktadır. Kocasının kendisine beş aydır nafaka vermediğini iddia ederek nafaka davası açmaktadır. Mahkeme, güvenilir şahitlerin şahadetiyle kocanın meskeninin şer’i vasıfları haiz olduğunu tespit ederek kocasından izinsiz evi terk eden kadının nafaka talebini reddetmekte ve kadının kocasının mesken-i şer’i olan evine gitmesine karar vermektedir:

“(…) Rukiye nam hatun meclis-i şer’de zevc-i dahili Hasan muvâcehesinde zevcim merhum Hasan benim sakine olduğum menzilime gelmeyüp beş mahdan berü benim nafaka ve kisvem dahi itâ (vermek) eylemediğinden benim sakine olduğum menzilime gelüp beni menzilde infak ve iksa eylemesini taleb ederim deyu dava ettikde merhum Hasan cevabında zevcem mezbureye sakine olduğum menzilime gelüp kendisi için kapısı kilidi ayrı tehyie (hazırlama) eylediğim odada iskan olunmasını defaetle teklif etmiş isem de

⁸⁸ Ayşe Banu Kızmaz, *232 Numaralı Maraş Şer’iyye Sicili* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 55.

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/186; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 4/19; Zeyla’î, *Tebyinü’l-hakâik*, 3/52.

⁹⁰ Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi* (Londra: British Museum, 135), 115a.

bana itaat etmiyor dedikde mahalle-i mezbure ahalilerinden ve mevsûkü'l-kelim (sözüne güvenilir) kimesnelerden lede't-tahkîk fi'l-hakika zevc-i merkumun hanesi vâsi' (geniş) olup müdde'ye-i mezbure için bir oda tehye eylediğini huzûr-ı şer'e ihbâr eylediklerinde mezbure zevc-i merkumun hanesine gidüp sakine olmak üzere raziye olup zevc-i merkum Hasan dahi mezburenin nafaka ve kisvesini müteahhid olduğu tescil.1857"⁹¹

Kadın, kocasından izinsiz evini terk edip bir akrabasının yanında kalır, mahkemede kocası adına nafaka takdir ettirirse, bu nafaka bedelini kocasının ödemesi gerekmez. Bu mesele ile ilgili fetva şöyledir:

"Zeyd'in zevcesi Hind Zeyd'in menziline izinsiz biğayri hak çıkup zevc-i âhardan olan oğlu Amr'ın menziline vardıkda Zeyd üzerine nafaka takdir ettirüp bir müddet Amr'ın menziline nâşize sakine olsa nafaka-i mezbureyi Zeyd'den almağa kadire olur mu? el-Cevab: Olmaz."⁹²

Bu fetvanın yürürlüğü 1883 tarihli Antalya Mahkemesi'ndeki bir kayıta görülmektedir. Kocasının evini izinsiz terk eden kadın, kocasının kendisini babasının evine bıraktığını söyleyip mahkemede yalancı şahitlerin şahitliği ile kendisine nafaka bağlatmakta ve kocası adına borçlanma izni de almaktadır. Mahkeme kararına binaen nafaka bedelini kocasından talep etmektedir. Ancak daha sonra kadının kocasından izinsiz bir şekilde evi terk ettiği ortaya çıkmakta ve onun nâşize olduğu anlaşılmaktadır. Mahkeme kaydında bu şekilde evi terk etmenin nüşûz sayılacağını belirten fetvaya da yer verilerek kadının davadan men edilmesine ve kocasının evine dönmesine karar verilmektedir. Dolayısıyla kocanın borçlanılan nafakadan sorumlu tutulamayacağı ortaya çıkmaktadır.⁹³

Sonuç

Mesken-i şer'î ile alakalı burada zikredilecek bilgi, bulgu ve yorumlar yerleşik hayata dair örnekler üzerinden olacaktır. Göçebe hayatta mesken-i şer'inin taşınması gereken özellikler o hayata alışık olanların örf ve yaşantılarına göre değişiklik arz edebilir.

Osmanlı mahkeme kayıtlarına bolca yansıyan "*mesken-i şer'î*" tabiri ile ifade edilmek istenen şey, Hanefî kaynaklarında tanımlanan meskenle aynıdır. Hanefîlerin bir meskenin hukuken mesken sayılabilmesi için aradıkları asgari ölçü, onun mutfak, tuvalet gibi müştemilâta sahip, kilitlenebilen bir oda/mekân olmasıdır. İlgili mahkeme kayıtlarında da "*mesken-i şer'î*" ile kastedilen ve mahkemece görevlendirilen ehli vukûf'un (bilirkişilerin) dava konusu meskenin "*mesken-i şer'î*" olup olmadığını incelerken zikredilen asgari kıstasları dikkate aldıkları

⁹¹ Dilek Kaleli, *1764/10 Numaralı Samsun Şer'iyye Sicili* (Samsun: Ondokuz Mayıs İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 152.

⁹² Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi* (Londra: British Museum, 135), 112b.

⁹³ Hacı Bayram Özdemir, *XXVI Numaralı Antalya Şer'iyye Sicil Defteri* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 358.

görülmektedir. Bir mahkeme kaydında “*ğashane*” kelimesinin kullanılması ile banyonun da mesken-i şer’ide asgari şart olduğu ifade edilmektedir. Bilirkişi, keşfettikleri bir evi, banyosu olmadığından dolayı mesken-i şer’i vasfı taşımadığı yönünde mahkemeye rapor sunmaktadır. Klasik Hanefi kaynaklarında görüldüğü üzere mesken-i şer’ide bulunması gereken asgari şartların kapsamına girmemesine rağmen Ebüssuûd Efendi verdiği bir fetvada, “meskenin avlusunun da olması gerekir” demektir. O her ne kadar fetva metninde zikretmese de muhtemelen, gelir seviyesi yüksek kişilerin evinin avlusunun da olması gerektiğine işaret etmiş olabilir. Ya da o dönemde avlusu olan ev denildiğinde örfen bu avlunun, mutfak, banyo ve hela gibi müstemilâtı da kapsayan bir lafız/tabir olduğu toplum tarafından bilinmektedir. Ebüssuûd Efendi de o örfе mutabakat olsun diye avluyu fetvada zikretmekle yetinerek ayrıca mutfak, banyo ve hela gibi ayrıntılara girmemiş olabilir.

Fetvalar ve mahkeme kararlarına yansıyan mesken-i şer’i ile alakalı örnekler üzerinden şunları söylemek mümkündür. Mahkeme, kadının nâmahremle aynı ikamet etmesini ve evin güvensiz bir mahallede olmasını mesken-i şer’inin şer’iliğinin bozulmasına sebep saymakta ve böyle bir durumdaki kadına yeni bir meskenin hazırlanmasına karar vermektedir. Bu kararlarda Osmanlı mahkemelerinin, bilirkişiyi de yetkili kılarak kadının hakkı olan mesken-i şer’i konusundaki tavizsiz tutumu görülmektedir.

Mehr-i muaccel kadın tarafından teslim alınsa da kadının ikamet edebileceği bir mesken-i şer’inin olmaması onun kocasına itaat etmemesinin gerekçesi; oturabileceği bir mesken-i şer’inin bulunması ise kadının kocasına itiraz ve itaatsizlik edememesinin gerekçesidir. Mahkeme kayıtlarında kadının mehr-i muaccelini almadığı için kocasına itaat etmemesine hakkının olduğuna dair kararlar verildi. Dolayısıyla bu durumlarda kadınların nafaka hakları devam etti. Aynı şekilde mehr-i muaccelini aldığı halde kocasına itaat etmeyen ve onun meskenine taşınmayan kadınlara da böyle bir haklarının olmadığı yönünde kararlar verildi. Dolayısıyla bu durumdaki kadınlara nafaka ödenmedi.

Ayrıca kadının oturduğu meskenin, şer’i mesken vasfını yitirmesi-taşımamasından dolayı onun evi terk etmesi, evin şer’i mesken olmasına rağmen kadının ikinci eşle veya kaynana ile aynı evde oturmaması, nüşûz sayılmayacak gerekçelerle kocasının evine taşınmaması ve evden kovulması gibi durumlarda onların nafaka taleplerine mahkemeler müspet yönde kararlar verdi. Bunların yanı sıra mahkemeler, nüşûz yapan kadınların nafaka haklarının olmadığına hükmetti.

Burada dikkat çekilmesi gereken noktalardan birisi de Hanefilerin müftâ bih görüşünün mahkeme de kabul görmemesi örneğidir. Kadının nikâhtan sonra rızası ile kocasıyla zifafa girmesinin akabinde mehr-i muaccelini alamadığı için kocasının evini terk ettiğinde nâşize sayılmayacağı ve nafaka almaya devam edeceği görüşü Hanefi mezhebindeki müftâ bih görüştür. İmâmeyn ise bu durumda kadının nâşize olacağı ve nafaka hakkının düşeceği görüşündedirler. İlgili mahkeme kaydında görüldüğü üzere mezhepteki müftâ bih görüş, hükümdarın mahkemelere

gönderdiği (fiili veri incelenen kaynaklarda bulunmamaktadır) varsayılan fermanı üzerine hâkimlerce terk edilerek İmâmeyn'in görüşü yargılamada esas alınmaktadır. Bu örnek bize Osmanlı mahkemelerinde her zaman Hanefîlerin müftâ bih görüşlerinin uygulanmadığını göstermektedir.

Fetvalar ve mahkeme kararları ışığında kadının evlilik nafakası kapsamındaki mesken hakkı özelinde ele alınan bu çalışma ile İslam hukukunun Osmanlı Dönemi tatbikatında genellikle Hanefî mezhebinin müftâ bih görüşlerinin yargılamada esas alındığı; ancak bazı durumlarda (toplumsal ihtiyaç/maslahat, örf) müftâ bih olmayan görüşlerinin de kabul gördüğü tespitini yapmak mümkündür.

Kaynakça

- Ahterî, Muslihuddin Mustafa. *Ahterî-i Kebîr*. İstanbul: Dâru't-tabâatü'l-Âmire, 1293/1876.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. thk. Şuayb el Arnâvût-Âdil Murşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akbulut, Halil İbrahim. *494 Nolu Galata Şer'iyeye Sicilinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Aydın, M. Âkif. *Osmanlı Hukuku Devlet-i Aliyye'nin Temeli*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- Aynî, Mahmud b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1410/1990.
- Bâcî, Ebü'l-Velid. *el-Müntekâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Bahçeci, Gönül. *35 Nolu Antakya Şer'iyeye Sicili*. Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. İdris. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. thk. Muhammed Emîn ed-Dinnâvî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1418/1997.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990.
- Cündî, Halîl b. İshâk b. Mûsâ. *Muhtasar-ı Halil*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Çeker, Orhan. *Nafaka Kanunu*. İstanbul: Ebru Yayınları, 1985.
- Çelik, Mehmet Yusüf. *50 Nolu Antakya Şer'iyeye Sicili*. Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2018.
- Demircan, Arzu. *20/1 Numaralı Kırşehir Şer'iyeye Sicili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Dirik, Mehmet. "İslam Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 135-159.
- Döndüren, Hamdi. "Mesken", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/316-317. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.

- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebûssuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitapevi, 1972.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. 3. Basım. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1377/1958.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Ergün, Mehmet Özgür. *653 Numaralı Karahisar-ı Sâhib Şer'iyeye Sicili*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ezherî, Salih Abdussemit. *Cevâhirü'l-iklîl alâ Muhtasari'l-İmami Halil*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, ts.
- Günay, Hacı Mehmet. "Süknâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/48-50. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Günay, Hacı Mehmet. "Nüşûz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/303-304. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim. *Mülteka'l-ebhur*. thk. Vehbî Süleyman el-Ulbânî. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1406/1986.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1410/1990.
- Hukûk-ı Aile Kararnâmesi*. haz. Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. thk. Ali Muhammed Muavved. 13 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu 'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. b.y.: Matba'atü'l-İlmiyye, 1417/1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Ali Muhammed Muavved. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2007.
- Kaleli, Dilek. *1764/10 Numaralı Samsun Şer'iyeye Sicili*. Samsun: Ondokuz Mayıs İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Karaca, Zülfiye. *23 Numaralı Kırşehir Şer'iyeye Sicili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Bûhubze, 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1415/1994.
- Karaoğlan, Arslan. "İhtiyaçlar Hiyerarşisini ve İktisadın Bireyini Kur'ânın Bazı Âyetleri Üzerinden Değerlendirme". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/8 (2020), 202-233.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım 1407/1986.
- Kavak, Ayşe. *12 Numaralı Mühimme Zeyli*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kızmaz, Ayşe Banu. *232 Numaralı Maraş Şer'iyye Sicili*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Koşum, Adnan. "Osmanlı Örfi Hukukunun İslâm Hukukundaki Temelleri". *SÜİFD* 12/17 (2006), 146-160.
- Kudûrî, Muhammed b. Ahmed b. Cafer. *el-Muhtasar*. thk. Kamil Muhammed Uveyda, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 10. Basım, 2009.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhânüddîn b. Abdilcelil. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Müzenî, İbrâhim İsmâil b. Yahya b. İsmâil. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavved. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- "Nafaka", *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye*. 41/34-100. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1422/2002.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Minhâcu't-tâlibîn*. thk. Muhammed Tahir Şaban. Lübnan: Dâru'l-Minhâc, 1426/2005.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Kitâbu'l-Mecmû şerhü'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî*. thk. Muhammed Necib Mutî. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- "Nüşûz", *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye*. 40/283-318. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1421/2001.
- Özdemir, Hacı Bayram. *XXVI Numaralı Antalya Şer'iyye Sicil Defteri*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Savur, Hayrettin. *Siirt'in Sosyal ve Ekonomik Yapısı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

- Siligül, Mehtap. *Karahisar-ı Sâhib Sancağı'nın 615 No'lu Şer'iyye Sicili*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- "Süknâ", *el-Mevsû'atü'l-fıkhıyye*. 25/106-130. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1412/1992.
- Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Ankara: TBMM Kütüphanesi, 1927/841.
- Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*. haz. Süleyman Kaya-Betül Algin-Zeynep Trabzonlu-Asuman Erkan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi. *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*. Londra: British Museum, 135, 1a-378b.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1418/1997.
- Şola, Erhan. *537 Numaralı Karahisar-ı Sâhib Sancağı Şer'iyye Sicili*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Taştan, Yusuf. *2147 Nolu Safranbolu Şer'iyye Sicili Transkripsiyonu*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Tokkan, Ömer. *626 Nolu Karahisar-ı Sâhib Sancağı'nın Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Kars: Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. Konya: Yediveren Yayıncılık, 4. Basım, 2002.
- Zebîdî, Ebu Bekir b. Ali. *el-Cevheretü'n-neyyire şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*. b.y.: y.y., ts.
- Zeydan, Abdulkerim. *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e ve beyti'l-müslim fî ş-şer'ati'l-İslâmiyye*. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.
- Zeyla'î, Fahrüddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1896.
- Zorlu, Mehmet. *1888-1889 Yıllarına Ait Samsun Şer'iyye Sicilinde Yer Alan Belgelerin Tahlili*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.



ilahiyat akademi

Sayı: 15, 2022, ss. 85-119

Issue: 15, 2022, pp. 85-119

Sosyal Projelere Katılımın Empatik Gelişime Etkisi

The Effect of Participation in Social Projects on Empathic Development

Mehmet Ödemiş

Dr., Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Millî Eğitim Bakanlığı
Ph.D., Teacher of Religious Culture and Ethics, Ministry of National Education,
İzmir/Türkiye
mehmetodemis@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3657-480X, ROR ID: [00jga9g46](https://orcid.org/00jga9g46)

Yasin Çeler

Dr., Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Millî Eğitim Bakanlığı,
Ph.D., Teacher of Religious Culture and Ethics, Ministry of National Education,
İzmir/Türkiye
yasinceler@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9792-4861, ROR ID: [00jga9g46](https://orcid.org/00jga9g46)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

18 Mayıs 2022 18 May 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

29 Haziran 2022 29 June 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2022 30 June 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mehmet Ödemiş – Yasin Çeler). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Ödemiş – Yasin Çeler).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Ödemiş, Mehmet – Çeler, Yasin. "Sosyal Projelere Katılımın Empatik Gelişime Etkisi". *İlahiyat Akademi* 15 (Haziran 2022), 85-119. Doi: [10.52886/ilak.1118466](https://doi.org/10.52886/ilak.1118466)

Özet

İnsanın kendi ve öteki arasındaki ilişkisinin mahiyetini güçlü olanın hayatta kaldığı doğal seleksiyon kuralı mı belirlemektedir yoksa erdemler ve ahlaki değerler mi? Ahlak ve irade eğitimi, bu sorunun yanıtında kritik önem taşıdığı gibi benlik gelişiminin sağlıklı ilerlemesine de yardımcı olmaktadır. Öte yandan eğitimin çıktılarının sadece kendini önemseyen egosantrik bireylerden oluşması, toplum ve insanlık adına endişeye sebebiyet verir. Bu konuda karşımıza çıkan önemli kavramlardan biri empatidir. Empati hakkında yapılan çeşitli araştırmalar, kişilerin kendileri gibi olanların acılarına daha duyarlı olduğunu buna karşın "öteki"nin acısına daha az tepki verdiğini göstermiştir. Aynı gruptan olanlar, grup dayanışmasının da bir sonucu olarak birbirlerine dönük daha kuvvetli empati geliştirirken grup dışındakileri görmezden gelebilmektedir. Kendi gibi olmayana yönelik bu bencil tavır, insan doğasında yerleşik olsa da eğitim aracılığıyla değiştirilebilmektedir. Empatik tutum, insanın sosyal bir canlı olarak var kalımında da kritik önem taşımaktadır. Empati düzeyindeki artış, bireylerin sosyal becerilerinin gelişmesine yardımcı olmakta, saldırganlık ve antisosyal davranış bozukluklarının iyileşmesine katkı sağlamaktadır. Empatinin niteliksel inkişafı, toplumsal dayanışma ve bütünlük için de ayrı bir değere sahiptir. Bu bakımdan empati eğitiminin ilk aşamalarından itibaren eğitimin hedefleri arasında yer alması gerekmektedir. Empati eğitimi, insanın çok yönlü düşünmesini ve farklı bakış açıları geliştirmesini sağlayan bir fayda sağlar. Bu bağlamda genelde modern hayatın dayattığı sosyopsikolojik durumlar, özeldense salgın dönemi şartlarının bireyselleşmeyi artırıcı etkisi, empati eğitimi yeniden düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Bu çalışma, empati gibi duygusal ve bilişsel temeli bulunan bir niteliğin ortaöğretim çağındaki öğrencilere kazandırılması ve var olan düzeyinin artırılması için klasik metotlardan ziyade deneyime dayalı (proje bazlı) öğretim yöntemlerinin daha etkili olduğu tezini savunmaktadır. Bu amaçla bir proje okulu olan İzmir Atatürk Lisesi'nde Best Buddies programına katılan öğrencilerle ilgili bir ölçek çalışması yapılmış ve sonuçlar, bu makalede analiz edilerek değerlendirilmiştir. Best Buddies, özel gereksinimli bireylerle ilgili faaliyetler içeren uluslararası bir projedir. Proje kapsamında gönüllü öğrencilere özel gereksinimli bireylerle empati kurmalarını sağlayacak çeşitli eğitimler verilmiş ve farkındalıklarının gelişmesine yardımcı olacak etkinlikler düzenlenmiştir. Çalışma grubu, programa gönüllü olarak katılan ve katılmayan toplam iki yüz öğrenciden oluşmaktadır. Bunlar, farklı cinsiyet ve sınıflara ait öğrencilerdir. Araştırma, deneysel nicel araştırma modeli izlenerek uygulanmıştır. Bulgular, empati eğitiminde uygulamalı eğitimin (yaparak/yaşayarak öğrenme modelinin) daha olumlu sonuçlar verdiğini göstermiştir. Özellikle bireylerin empatik kapasitelerini artırıcı nitelikteki eğitimlerin emosyonel yanıt ve sosyal yeti düzeylerinde istatistiksel açıdan kayda değer farklılar yarattığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Ahlak, Empati, Değer, Ortaöğretim.

Abstract

Various studies on empathy have shown that while people are more sensitive to the pain of their own, they are less sensitive to the pain of others. As a result of group solidarity, members of the same group develop stronger empathy towards each other, while ignoring those outside the group. However, this selfish attitude in human nature towards those who do not seem like him can be changed through education. Empathic attitude is critical for human survival as a social individual. The increase in the level of empathy helps individuals to develop their social skills; It contributes to the recovery of aggression and antisocial behavior disorders. The qualitative development of empathy also has a special value for social solidarity and integrity. Empathy education is important in enabling people to think multi-dimensionally and develop different perspectives. In this respect, empathy education should be among the goals of education from the very first stages. In this context, the sociopsychological conditions imposed by modern life in general, and the individualization-enhancing effect of the epidemic period in particular, make it necessary to rethink of empathy education. This study defends the thesis that experience-based (project-based) teaching methods are more effective than classical methods in order to gain and increase the existing level of a quality that has an emotional and cognitive basis, such as empathy. This research aims to show how empathic education can get more efficient results on secondary education level. There are many factors in empathy training and it's very difficult to achieve this while individualization is increasing day by day. Our research has shown that the experiential learning model is more effective in the development of empathic awareness. İzmir Atatürk High School carried out training activities based on experience with the Best Buddies International association in the 2021-2022 academic year. Best Buddies is an international project that carries out activities related to people with disabilities. This research was carried out to include a group a volunteer students participating in these activities (100 students) and another group (100 students) that did not. "Cambridge Behavior Scale" was used in this study. The Study was applied by following the experimental quantitative research model. According to our research, interacting with 'individuals with special needs' and receiving special training about them, make positive contributions to empathic development. Taking into consideration these findings while preparing to curriculum of the institutions that direct the educational processes, will make it easier to reach the goals of the program.

Keywords: Education, Ethics, Empathy, Value, Secondary Education.

Giriş*

Bireyselleşmenin arttığı günümüzde başkasının acısına kayıtsız kalma, egosantrizm, narsizm vb. psikolojik fenomenler ile buna bağlı sosyolojik sorunlar artarak devam etmektedir. Modern yaşam tarzının getirdiği bireyselleşmenin doğal sonuçlarından olarak yalnızlaşma ve “öteki”ni umursamama, toplumsal birlik ve bütünlüğü yaralamakla beraber bir arada yaşama duygusunu ve durumunu olumsuz etkilemektedir. Özellikle pandemi sürecinde maruz kalınan teknolojik içe kapanma, kuşatma ve bireyselleşmenin bencilleşmeye evrilmesinde etkili olmuştur. Bu nedenle kişilik gelişiminin şekillendiği ergenlik döneminde, çeşitli eğitim faaliyetleri ile öğrencilerin sosyalleşmesi ve toplumsal duyarlılıklarının gelişimine katkı sağlanması önem taşımaktadır.

1. Empati Kavramı

Empati, kişiyi kendi referans çerçevesinden ziyade muhatabının referans çerçevesinden anlamaya çalışarak duygularını, düşüncelerini ve olaylara anlam verme biçimini dolaylı olarak deneyimlemektir. Psikolojik sonuçları itibariyle empati eylemle sonuçlanabilecek sempatiye veya çeşitli içsel streslere yol açabilmekle birlikte her zaman için başkasına yardımın yegâne motivasyonu olarak nitelendirilemez.¹ Sözcük Yunanca *empathia* kelimesinden türetilmiştir ve kullanımına ilk olarak Aristo'nun *Retorik* adlı eserinde rastlanılır.² Etimolojik tahliline bakıldığında “em/en/in” ekinin “bir şeyin içinde olmak”, “*pathia*” ifadesinin ise “*pathos*”tan türemiş olarak “hissetmek” anlamına geldiği görülmektedir.³ Kavram, *American Heritage Dictionary*'de “birinin duygu, düşünce, algı, niyet ve güdü gibi içsel durumlarının öteki tarafından samimi ve yakınî olarak idrak edilmesi” şeklinde tarif edilir. Bu anlamda empati, bilişsel ve (duygusal) bir farkındalıktır.⁴ Türk Dil Kurumu empatiyi “duygudaşlık”⁵ sözcüğü ile karşılıken hümanist psikolojinin üç temel dayanağından biri kabul ederek “eşduyum” şeklinde Türkçeleştirme örneklerine de rastlanır.⁶ Empati kavramı pek çok uzman için tarifi zor bir mefhum olarak değerlendirilirken Freud, onun

* İzmir Milli Eğitim Müdürlüğü'nün izniyle yürütülen projenin raporundan üretilmiştir.

¹ Gary R. VandenNos, *APA Dictionary of Psychology* (Washington: APA, 2015), 365.

² Aristo, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 38; Renuka M. Sharma, “Empathy-A Retrospective on Its Development in Psychotherapy”, *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry* 26/3 (1992), 377-390.

³ Online Etymology Dictionary, “*etymonline.com*” (Erişim 07 Nisan 2022).

⁴ Anne H. Soukhanov (ed.), *The American Heritage Dictionary of English Language* (New York: Houghton Mifflin:1994), “Empathy”, 2443; Martin L. Hoffman, *Empathy and Moral Development Implications for Caring and Justice* (New York: Cambridge University Press, 2000), 29.

⁵ Türk Dil Kurumu, “Empati”, (Erişim 05.04.2022).

⁶ Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 494.

başkasının mental hayatı ile ilgili bir pozisyon alındığında zorunlu olarak gerçekleştiğine dikkat çeker.⁷

Empatinin çok boyutlu bir kavram olduğunda ihtilaf yoktur. Bu çerçevede empatinin özellikle bilişsel ve duygusal boyutlarından söz edilebilir. Bilişsel empati ile kastedilen yaşanan bir olay ya da durumdan muhatabımızın nasıl etkilendiğine ya da etkileneceğine dair farkındalıktır. Duygusal empatide ise muhatabın duygu durumunu içsel olarak hissetmek ve bu farkındalığı ona hissettirmek esastır.⁸

Dünyaya gelişin ilk haftalarından itibaren başka bebeklerin ağlamalarına tepki verilmesi, empati yeteneğinin fitri olduğunun kanıtı olarak kabul edilir. Üç yaşından itibaren diğerlerinin duygu ve tutumlarının farklı olabileceğini fark eden bebekler, doğuştan getirdikleri empati özelliğini bilinçli bir şekilde kullanmaya başlarlar. Soyut düşüncenin gelişmeye başladığı altı yaşından itibaren çocuklar kendilerini karşısındakinin yerine koyarak onları anlama becerisi geliştirirler. On, on iki yaşlarından itibaren ise empati duygusu daha evrensel bir ölçüğe ulaşmaya başlar. Yavaş yavaş bireyleşme sürecinin başladığı bu yaş aralığında, hiç tanımadığımız insanların acılarını hissetmeye ve onları anlamaya başlarız.⁹

Nörobiyoloji bilimi, empati yeteneğimizin beynimizde özelleşen ayna nöronlar ile ilgili olduğunu belirtmektedir. Ayna nöronların 1990'ların başında gerçekleşen keşfi, öylesine büyük bir devrim olarak karşılanmıştı ki bu buluşun DNA'nın biyolojide yaptığına benzer bir etkiyi psikolojide yapacağı beklentisi doğmuştu.¹⁰ Öyle ki empati yeteneğinin istemli davranışa dönüştüğü frontal lob için "uygarlık organı"¹¹ ifadesi kullanılırken onun biyolojik temelini teşkil eden ayna nöronlar için "uygarlık inşa eden nöronlar"¹² şeklinde bir isimlendirmeye gidilmişti. Fakat yapılan pek çok araştırma, bu nöronların beyin biyolojisi ve empati arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardımcı olsa da biyolojinin bu türden insani özellikleri kendiliğinden üretmediğini ortaya koymuştur. Diğer pek çok özelliğimiz gibi empati yeteneği de sadece uygun epigenetik koşullar sağlandığında işlevsel hâle gelmektedir.

⁷ Michael Franz Basch, "Empathic Understanding: A Review of the Concept and Some Theoretical Considerations", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 31/1 (1983), 101-126.

⁸ Çiğdem Topçu vd., "Temel empati Ölçeği Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Türk Psikolojik ve Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/34 (2010), 174-182.

⁹ Elif Gökçe Ersoy- Ferdi Köşger, "Empati: Tanımı ve Önemi", *Osmangazi Tıp Dergisi* 38/2 (2016), 9-17.

¹⁰ Bk. Giacomo Rizzolatti - Corrado Sinigaglia, *Mirrors in the Brain: How Our Minds Share Actions, Emotions and Experience* (USA: Oxford University Press, 2008); Christian Keysers, *Empatik Beyin*, çev. Aybey Eper (İstanbul: Alfa Yayınları 2011).

¹¹ Jean-Pierre Changeux - Paul Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: 2013), 151.

¹² Gregory Hickok, *The Myth of Mirror Neurons: The Real Neuroscience of Communication and Cognition* (New York: 2014), 10.

2. Empati Eğitiminin Önemi

Empati, sosyal davranışların şekillenmesinde kritik önem taşıyan kavramlardan biridir. Konuyla ilgili araştırmalar, empati düzeyi yüksek çocukların sosyal uyum becerilerinin daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur.¹³ Benzer şekilde saldırganlık ile empati arasında ters orantı bulunmaktadır ve empatik endekslerdeki yükseklik sosyal kaygının azlığına işaret etmektedir.¹⁴ Anti sosyal davranışların azaltılması ve toplumsal dayanışmanın artırılması bakımından eğitim öğretim faaliyetlerine empati düzeyini artıracak şekilde yön vermek bir zorunluluktur.

Kişinin empati durumu aynı zamanda vicdanlı olmasıyla da yakından ilgilidir. Her bireyde bulunan çekirdek vicdanın sosyal vicdana dönüşebilmesi için ahlaki duyarlılıklar belirleyicidir. Çeşitli kişilik bozuklukları ya da psikopatik özellikler barındıran kişilerde, çekirdek vicdan ile birlikte empati özelliğinin de yokluğunu kanıtlayan araştırmalar mevcuttur.¹⁵

Empati eğitimi, aynı zamanda değerler eğitiminin diğer bir ifadeyle karakter eğitiminin bir parçasıdır. Değerler eğitimi, modern dünyada kültür erozyonuna maruz kalan her toplumun önemseydiği ve söz konusu çözülme için çeşitli tedbirler aldığı bir konudur. Küreselliğin meta aşamalarına geçildiği bir dönemde alinasyon, kültürel asimilasyon ve sosyal düzleşme ulusal varlıklar için tehdit boyutuna varmıştır. Üstelik bu sorun gelişmiş, gelişmemiş ülke ayrımı da yapmamaktadır. Bu olumsuz gidişatı durduracak ya da en azından yavaşlatacak birinci araçsa eğitimidir. Değerler eğitiminin, öğrencilerin karşılaştığı sosyal sorunları çözmede ve empati düzeylerini artırmada olumlu katkısının olduğu ortaya konmuştur.¹⁶ Öte yandan yapılan araştırmalar değerler eğitiminde öğrencinin aktif rol aldığı yöntemlerin daha faydalı olduğunu göstermiştir.¹⁷ Bu sebeple özellikle empati eğitiminin verilmesinde klasik eğitim yöntemlerinden ziyade yansıtıcı düşünme (aynalama) süreçleri ve aktif eğitim modelleri tercih edilmelidir. Bu araştırmaya konu olan Best Buddies projesi, yaşayarak öğrenme modelinin aktif olarak kullanıldığı bir uygulama alanı sağlamıştır.¹⁸

¹³ Nancy Eisenberg – Paul A. Miller, “The Relation of Empathy to Prosocial and Related Behaviours”, *Psychological Bulletin* 101/1 (1987), 91-119.

¹⁴ Jesse L. Loudin vd., “Rational Aggression in College Students: Examining the Roles of Social Anxiety and Empathy”, *Aggressive Behavior* 29 (2003), 430-439.

¹⁵ Tayfun Üzbay, *Görünmeyen Beyin* (İstanbul: Destek Yayınları, 2017), 142.

¹⁶ Öznur Tulunay Ateş, “Türkiye’de Değerler Eğitimi Uygulamalarının Öğrencilere Kazandırılması İstenen Olumlu Özellikler Üzerindeki Etkisi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017), 41-60.

¹⁷ Etem Yeşilyurt, “Değerler Eğitimine Uygunluğu Açısından Öğretim Yöntem ve Tekniklerinin İncelenmesi: Bir Derleme Çalışması”, *Ekev Akademi Dergisi* 23/77 (2019), 121-146.

¹⁸ *Best Buddies International*, özel gereksinimli bireylere birbir dostluklar ve entegre istihdam yoluyla ilave yaşam fırsatları yaratmak için kurulmuş, kâr amacı gütmeyen gönüllü bir organizasyondur. Bu hareketle küresel ölçekte milyonlarca özel gereksinimli birey, akranlarıyla değerli dostluklar kurma, kendi başlarına bağımsız hareket kabiliyeti edinme, iletişim becerilerini geliştirme ve sosyalleşme imkânı elde edebilmektedir. Özellikle arkadaşlık misyonu projenin en önemli sac ayaklarından birini

Eğitimin istendik davranış değişikliğine neden olabilmesi için program hedefinin özelliğine bağlı olarak uygun ve etkili bir yöntemle icra edilmesi gerekmektedir. Bu çalışma, empati gibi duygusal ve bilişsel temeli bulunan bir niteliğin ortaöğretim çağındaki öğrencilere kazandırılması ve var olan düzeyinin artırılması için klasik metotlardan ziyade deneyime dayalı (proje bazlı) öğretim yöntemlerinin daha etkili olduğu tezini savunmaktadır. Ayrıca araştırma, pandemi sonrası örgün eğitime dönen çocuklardaki empati düzeyi hakkında da bir fikir vermeyi amaçlamaktadır.

Projenin amacı, Best Buddies projesine katılan öğrencilerin sosyal duyarlılık ve empati yeteneklerinin gelişiminin ölçülmesidir. Gönüllü öğrenciler, bu çerçevede çeşitli eğitimler almışlardır. Araştırmada aşağıda yer alan parametreler üzerinden özel gereksinimli bireyler hakkında empati eğitimi alan öğrencilerle almayan öğrenciler arasındaki farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır.

- 1- Cinsiyetin empatik durum üzerinde ayırt edici bir etkisi var mıdır?
- 2- Yaş aralığının empatik eğilimler üzerindeki etkisi nedir?
- 3- Ebeveynlerin eğitim durumu, çocukların empati ölçeğine nasıl yansımaktadır?
- 4- Best Buddies programına katılmış olmanın bireysel empatik duruma etkisi ne orandadır?

3. Araştırma Yöntem ve Araçları

Bu çalışmayla lise seviyesindeki öğrencilerin özel gereksinimli bireyler hakkında aldıkları çeşitli eğitimlerden sonra empati düzeylerindeki gelişimler izlenmiştir. Bu amaçla ölçek; biri kontrol, diğeri deney olmak üzere iki farklı gruba uygulanmıştır. Deney grubu, Best Buddies International ile koordineli olarak çeşitli eğitimleri alan öğrencilerden oluşmaktadır. Bu eğitimlerle gönüllülerin bilişsel ve davranışsal özelliklerinde istendik davranış değişikliği gerçekleşmesi hedeflenmiştir. Öğrenciler “sosyal medyayı kullanırken empati merkezli hareket etmek”, “engellilik konusuna doğru yaklaşımlar” ve “liderlik” başlıklı seminerler almış ayrıca engelliler merkezini ziyaret ederek onların sosyal yaşamda karşılaştıkları sorunları bizzat tecrübe etmişlerdir.

Çalışmada, deneysel nicel araştırma modeli izlenmiştir. Bu yöntem araştırma metotları içerisinde kesinliğe en yakın verilerin elde edildiği yöntemdir. Çünkü araştırma sahibi cevabını aradığı sorularla ilgili karşılaştırmalı işlemler dener ve bunların sonuçları hakkında çıkarımda bulunur.¹⁹ Bununla birlikte her deneysel araştırmada araştırmacının göremediği çeşitli faktörler sonuca etki edecek şekilde

oluşturmaktadır. Bu yolla bir yandan özel gereksinimli bireylerin sosyalleşmesi sağlanırken diğer yandan toplumsal farkındalığın gelişmesi amaçlanmaktadır. Projenin yürütüldüğü İzmir Atatürk Lisesi, *Best Buddies International*'ın Türkiye temsilciliği ile koordineli bir şekilde öğrencilerin empati yeteneklerinin gelişimi ve özel gereksinimli bireylerle ilgili farkındalıklarının artması için gönüllü öğrencilere çeşitli eğitimler vermiştir.

¹⁹ Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 17.

devreye girebilir. Bunun için gözlemcinin dikkati ve araştırmayı sınırlaması büyük önem taşır. Araştırmamızda empati ölçeği olarak Cambridge davranış ölçeği kullanılmıştır. Ölçeğe empatiyi ölçen kırk sorunun yanı sıra çeldirici nitelikte yirmi soru ilave edilmiştir.²⁰ Orijinalinde 3 alt boyut 40 madde olan EÖ, Türkçe uyarlama çalışmasında 4 alt boyut ve 26 madde olarak geçerli-güvenilir bulunmuştur.

1- *Bilişsel Empati (11madde)*: 19, 22, 25, 26, 36, 41, 43, 44, 52, 54 ve 55. maddeler

2- *Empatik İlgî-Sempati (Duygusal Empati) (7 madde)*: 10, 15, 27, 29, 34, 46 ve 48. maddeler

3- *Emosyonel Yanıt (Duygusal Empati) (5 madde)*: 32, 38, 42, 50 ve 59. maddeler

4- *Sosyal Yeti (3 madde)*: 8, 35 ve 57. Maddeler

Ölçeğin Değerlendirmesi: Maddeler;

- “Kesinlikle katılıyorum” 2 puan

- “Sıklıkla katılıyorum” 1 puan

- “Bazen katılıyorum” 0 puan

- “Kesinlikle katılmıyorum” 0 puan olacak biçimde puanlanmaktadır.

Araştırma süresince 15-18 yaş arası öğrencilerin sosyal duyarlılık ve empati yeteneklerinin gelişiminin ölçümlenmesi, bir ölçek çalışması ile tespit edilmiştir. Uygulanan ölçekle katılımcıların empati durumları cinsiyetlerine, yaşlarına, ebeveynlerinin eğitim durumuna ve Best Buddies gönüllüsü olup olmadıklarına göre incelenmiş ve analiz edilmiştir. Ölçek, İzmir Milli Eğitim Müdürlüğü’nden alınan izinlerin ardından Google form uygulaması kullanılarak uygulanmıştır.

Verilerin istatistiksel analizinde SPSS (Statistical Package For Social Sciences for Windows, Release ver. 25.0) programından istifade edilmiştir. Bu bölümde; kullanılan testler, tanımlayıcı istatistikler (frekans analizi, betimleyici istatistikler, ortalama, standart sapma, analitik karşılaştırmalar) ve güvenilirlik analizi, Mann Whitney U, Kuruskal Wallis ve Regresyon analizi hakkında bilgi verilmektedir.

Araştırmada bulguların frekans, yüzde gibi tanımlayıcı istatistiklerinden faydalanılmış ve analitik mukayeseler yapılmıştır. Parametrik olmayan istatistiklerden, kategorik ve numerik verilerin analizinde yararlanılmıştır. İki değişken grup arasında anlamlı farklılıkların olup olmadığının tespitinde Mann Whitney U testi kullanılmıştır. İki den fazla değişken grubunun niceliksel ilişkisinin incelenmesinde Kuruskal Wallis Analizi uygulanmıştır.²¹ Çalışmada anlamlılık seviyesi 0.05 olarak baz alınmıştır. Tablolarda görülen p değerinin 0.05’ten küçük olmasıyla anlamlı bir fark olduğu, p değerinin 0.05’ten büyük olduğu durumlarda ise gurupların görüşleri arasında anlamlı bir fark olmadığı belirlenmiştir. Bir bağımlı değişken ile bir bağımsız değişken arasındaki ilişkinin matematiksel eşitlik ile açıklanması amacıyla regresyon analizi kullanılmıştır. İki değişken arasındaki

²⁰ Emre Bora – Leyla Boysan, “Empati Ölçeği- Türkçe Formunun Üniversite Öğrencilerinde Psikometrik Özellikleri”, *Klinik Psikiyatrisi Bülteni* 19 (2009), 39-47.

²¹ Şeref Kalaycı, *Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri* (Ankara: Dinamik Akademi, 2018), 106.

doğrusal ilişkinin derecesini ve yönünü ölçmek amacıyla korelasyon analizi kullanılmıştır.

4. Çalışma Grubu

Proje, İzmir Atatürk Lisesi ile sınırlıdır. Araştırma, 2021-2022 yılında eğitim-öğretim görmekte olup Best Buddies projesine gönüllü katılan 100 öğrenci (deney grubu) ve katılmayan ikinci bir grup 100 (kontrol grubu) öğrenci ile sınırlı tutulmuştur. Ayrıca sonuçların güvenilirliği araştırmaya katılan kişilerin samimiyeti ile sınırlıdır.

5. Öğrencilere İlişkin Demografik Bilgiler

Demografik bilgi formu, araştırmaya katılanların yaş, cinsiyet, anne eğitim durumu, baba eğitim durumu ve Best Buddies programında gönüllü olma özelliklerini içermektedir. Demografik bilgi formunun oluşturulmasında konuya yönelik daha önce yapılan literatür çalışmaları esas alınmıştır.

Tablo 1. Öğrencilere ait kişisel özellikler

Cinsiyet	n	%
Kız	121	60,5
Erkek	79	39,5
Toplam	200	100,0
Yaş	n	%
15-16 yaş arası	171	85,5
17-18 yaş arası	29	14,5
Toplam	200	100,5
Anne eğitim durumu	n	%
İlköğretim	25	12,5
Ortaöğretim	51	25,5
Üniversite	99	49,5
Yüksek lisans ve üzeri	25	12,5
Toplam	200	100,0
Baba Eğitim durumu	n	%
İlköğretim	15	7,5
Ortaöğretim	48	24,0
Üniversite	105	52,5
Yüksek lisans ve üzeri	32	16,0
Toplam	200	100,0
Best Buddies programında gönüllü müsünüz?	n	%

Evet	100	50,0
Hayır	100	50,0
Toplam	200	100,0

Tablo 1’de görüldüğü üzere öğrencilerin %60,5’i kız öğrenci, %39,5’i ise erkek öğrencidir. Elde edilen sonuçlara göre öğrencilerin %85,5’i 15-16 yaş arasındadır, %14,5’i ise 17-18 yaş arasındadır. Annelerinin eğitim durumu incelendiğinde %49,5’inin eğitim durumu üniversite, %25,5’inin eğitim durumu ortaöğretim, %12,5’inin eğitim durumu ise ilköğretim ile yüksek lisans ve üzeri düzeydedir. Babalarının eğitim durumu incelendiğinde en fazla %52,5 oranla üniversite, %24 oranla ortaöğretim, %16 oranla yüksek lisans ve üzeri ve son olarak en az %7,5 oranla ise ilköğretim düzeyindedir. Öğrencilerin %50’si Best Buddies programında gönüllüdür, %50’sinin ise Best Buddies programı ile herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır.

6. Güvenilirlik Analizi

Güvenilirlik çözümlemesinde Cronbach Alpha katsayısı testinden yararlanılmıştır. Cronbach Alpha’nın tercih edilme sebebi, uygulanan ölçeğin güvenilirliğini ölçmektir. Cronbach Alpha ölçekten elde edilen bulguların tahlilinde, daha isabetli ve gerçekçi sonuçlar ortaya çıkması için kılavuz görevi görecektir.²²

Empati ölçeği ile ilgili yapılan güvenilirlik incelemesi neticesinde Cronbach’s Alpha değeri 0,834 olarak hesaplanmıştır. Cronbach’s alfa sayısının %83 elde edilmesi ile ankette, literatürde oldukça yüksek derecede kabul edilebilir bir güvenilirlik düzeyi belirlenmiştir.

7. Motivasyon Ölçeği Cevap Dağılımları

Aşağıdaki Tablo 2’de ve Tablo 3’te motivasyon ölçeğine ait asıl maddeler (40 madde) ve çeldirici maddeler (20 madde) ayrı ayrı ele alınarak elde edilen sonuçlar verilmiştir. Çeldirici maddeler, katılımcının testin amacına odaklanmasına engel olmayı amaçlamaktadır.

²² Hüner Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik* (Ankara: Seçkin Kitabevi, 2005), 168.

Tablo 2. Empati Ölçeği Asil Maddelerin Cevap Dağılımı

	Kesinlikle Katılmıyorum		Bazen katılıyorum		Sıklıkla katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Başka birisi sohbete katılmak istediğinde bu durumu kolaylıkla anlayabilirim	1	0,5	21	10,5	95	47,5	83	41,5
Benim kolaylıkla anladığım şeyleri anlamadıklarında, onlara açıklama yapmak bana zor gelir	49	24,5	97	48,5	32	16	22	11
Diğer insanlarla ilgilenmekten hoşlanırım.	14	7	68	34	73	36,5	45	22,5
Sosyal ortamlarda ne yapacağımı bilmekte zorlanırım	48	24	85	42,5	44	22	23	11,5
İnsanlar sıklıkla tartışmada kendi görüşümü söylerken çok ileri gittiğini söylerler	84	42	72	36	32	16	12	6
Bir arkadaşımın buluşmaya geç kalırsa bu durumdan çok rahatsız olmam	95	47,5	64	32	26	13	15	7,5
Arkadaşlıklar ve ilişkiler benim için çok zordur, bu nedenle onlarla canımı sıkmam	100	50	69	34,5	25	12,5	6	3
Bir şeyin kaba ya da nazik olup olmadığına karar vermek bana sıklıkla zor gelir	93	46,5	76	38	25	12,5	6	3
Sohbet sırasında dinleyen ne düşünüyor olabileceğinden çok kendi fikirlerime odaklanma	78	39	78	39	33	16,5	11	5,5
Çocukken ne olacağını görmek için solucanları kesmeyi severdim	138	69	26	13	15	7,5	21	10,5
Eğer bir kişi bir şey söylüyor fakat görünürde söylediğinden başka bir şeyi kast ediyorsa bunu çok çabuk kavrarım	4	2	46	23	88	44	62	31
Bazı şeylerin insanları neden çok üzdüğünü anlamak benim için zordur	71	35,5	82	41	33	16,5	14	7
Kendimi başka birinin yerine koymak benim için kolaydır	5	2,5	34	17	87	43,5	74	37
Bir kişinin nasıl hissedeceğini tahmin etmekte iyiyimdir	6	3	52	26	88	44	54	27
Gruptan bir kişinin kendini huzursuz ya da mahcup hissettiğini çok çabuk fark ederim	3	1,5	25	12,5	95	47,5	77	38,5
Başka birinin güceneceği bir şey söylersem, bu durumun benim değil onların problemi olduğunu	112	56	64	32	16	8	8	4
Eğer birisi yeni saç kesimini nasıl bulduğumu sorarsa, beğenmemiş de olsam doğruyu söylemeyi tercih ederim	52	26	90	45	26	13	32	16
Neden bazılarının tek bir söz ile gücenebileceğini anlayamam	79	39,5	64	32	33	16,5	24	12
Ağlayan insanları görmek beni üzmez	103	51,5	56	28	27	13,5	14	7
Kötü bir niyetim olmasına rağmen son derece açık sözlü biriyim ve bazı insanlar bunu kabalık olarak görüyor	53	26,5	77	38,5	36	18	34	17
Sosyal ortamlarda ne yapacağımı bilmekte zorlanmam	31	15,5	69	34,5	63	31,5	37	18,5
İnsanlar onların nasıl hissettiklerini ve ne düşündüklerini anlamada iyi olduğumu söylerler	12	6	59	29,5	79	39,5	50	25
İnsanlarla konuşurken kendimle ilgili şeylerden çok onlarla ilgili konulardan bahsetmeye eğilimliyimdir	18	9	102	51	53	26,5	27	13,5
Bir hayvanı acı içinde görmek beni mutsuz eder	5	2,5	6	3	14	7	175	87,5

Diğer insanların düşüncelerinden etkilenmeden kararlar verebilirim	27	13,5	64	32	77	38,5	32	16
Ben konuşurken birisi ilgilenir ya da sıkılırsa bunu kolayca anlarım	5	2,5	24	12	82	41	89	44,5
Haberlerde acı çeken insanlar gördüğümde mutsuz olurum	13	6,5	33	16,5	56	28	98	49
Arkadaşlarım çoğunlukla problemlerini bana açarlar çünkü benim çok anlayışlı birisi olduğumu söylüyorlar	13	6,5	60	30	76	38	51	25,5
Eğer birini rahatsız ediyorsam, o kişi bunu bana söylemese bile ben bunu anlarım	2	1	40	20	91	45,5	67	33,5
İnsanlar bazen çok fazla alay edip ileri gittiğimi söylerler	108	54	58	29	16	8	18	9
Nedenin anlayamama rağmen insanlar çoğu kez duygusuz biri olduğumu söylerler	97	48,5	42	21	31	15,5	30	15
Eğer gruba yeni birisi katılırsa ortamla kaynaşmak için çabalaması gereken odur	68	34	91	45,5	27	13,5	14	7
Bir filmi genellikle karakterlerin duygularına kendimi kaptırmaksızın izlemeyi beceririm	81	40,5	71	35,5	33	16,5	15	7,5
Başka birinin belli bir durumda ne hissettiğini kolayca anlayabilirim	2	1	44	22	101	50,5	53	26,5
Karşımdaki kişinin ne hakkında konuşmak isteyebileceğini kolaylıkla tahmin edebilirim	11	5,5	67	33,5	77	38,5	45	22,5
Birisinin gerçek duygularını saklıyor olduğunu anlayabilirim	4	2	52	26	89	44,5	55	27,5
Sosyal ortamlarda doğru davranabilmeyi çaba harcamaksızın başarabilirim	32	16	65	32,5	74	37	29	14,5
Birisinin ne yapacağını tahmin etmekte iyiyimdir	7	3,5	55	27,5	88	44	50	25
Arkadaşlarımın problemleri olduğunda, duygusal olarak etkilenirim	8	4	66	33	63	31,5	63	31,5
Diğer kişilerin bakış açılarına katılmasam da genellikle değer veririm	6	3	36	18	80	40	78	39

Empati ölçeğine ait asıl maddelerin cevap dağılımları Tablo 2’de verilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre öğrenciler en fazla “sıklıkla katılıyorum” seçeneğini işaretlemiştir. Öğrencilerin sıklıkla katıldıklarını belirttikleri maddelerden bazıları; “Başka birisi sohbete katılmak istediğinde bu durumu kolaylıkla anlayabilirim”, “Gruptan bir kişinin kendini huzursuz ya da mahcup hissettiğini çok çabuk fark ederim”, “Başka birinin belli bir durumda ne hissettiğini kolayca anlayabilirim”, “Eğer birini rahatsız ediyorsam, o kişi bunu bana söylemese bile ben bunu anlarım”, “Birisinin gerçek duygularını saklıyor olduğunu anlayabilirim” maddeleridir. Öğrencilerin kesinlikle katıldığını belirttiği maddeler: “Bir hayvanı acı içinde görmek beni mutsuz eder”, “Ben konuşurken birisi ilgilenir ya da sıkılırsa bunu kolayca anlarım”, “Haberlerde acı çeken insanlar gördüğümde mutsuz olurum” maddeleridir. Öğrencilerin bazen katıldıklarını ifade ettikleri maddeler incelendiğinde; “İnsanlarla konuşurken kendimle ilgili şeylerden çok onlarla ilgili konulardan bahsetmeye eğilimliyimdir”, “Benim kolaylıkla anladığım şeyleri anlamadıklarında, onlara açıklama yapmak bana zor gelir”, “Eğer gruba yeni birisi katılırsa ortamla kaynaşmak için çabalaması gereken odur” maddeleri olduğunu görülmektedir. Son olarak öğrencilerin kesinlikle katılmıyorum olarak

belirttiği maddeler; “Ağlayan insanları görmek beni üzmez”, “Nedenin anlayamama rağmen insanlar çoğu kez duygusuz biri olduğumu söylerler”, “Bir arkadaşımın buluşmaya geç kalırsam bu durumdan çok rahatsız olmam”, “Bir şeyin kaba ya da nazik olup olmadığına karar vermek bana sıklıkla zor gelir” maddeleridir.

Tablo 3. Empati Ölçeği Çeldirici Maddelerin Dağılımı

	Kesinlikle Katılmıyorum		Bazen Katılıyorum		Sıklıkla Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Hayvanları insanlara tercih ederim	19	9,5	95	47,5	48	24	38	19
Güncel eğilimler ve modayı takip etmeye çalışırım	36	18	69	34,5	62	31	33	16,5
Çoğu gece rüya görürüm	26	13	80	40	54	27	40	20
Problemlerimi diğerleri ile tartışmaktansa kendi başıma çözmeye çalışırım	14	7	65	32,5	65	32,5	56	28
Sabahları günün kendimi en iyi hissettiğim vaktidir	89	44,5	82	41	22	11	7	3,5
Ne kadar küçük olursa olsun, asla kuralları/kanunları çiğnemem	42	21	87	43,5	59	29,5	12	6
Sözlü şakalardansa el şakalarını tercih ederim	120	60	61	30,5	10	5	9	4,5
Hayatı gelecekte çok bugün için yaşarım	32	16	93	46,5	63	31,5	12	6
Ahlaki konularda çok katı fikirlerim vardır	75	37,5	79	39,5	36	18	10	5
İyi davranışların bir ailenin çocuğuna öğreteceği en önemli şey olduğunu düşünürüm	8	4	22	11	64	32	106	53
Anlık kararlarla bir şeyler yapmayı severim	23	11,5	65	32,5	61	30,5	51	25,5
İnsanlar sıklıkla sağımın solumun belli olmadığını söylerler	70	35	68	34	42	21	20	10
Herhangi bir sosyal faaliyette ilgi odağı olmayı severim	45	22,5	64	32	50	25	41	20,5
Politika hakkında tartışmalara katılmayı severim	61	30,5	48	24	33	16,5	58	29
O gün için planladığım her şeyi yapmadan rahatlayamam	35	17,5	81	40,5	52	26	32	16
Sürekli yeni hobilere başlarım ama onlardan kolaylıkla sıkılıp başka şeyler aramaya yönelirim	38	19	84	42	32	16	46	23
Gerçekten büyük bir hızlı trene binecek olsaydım çok sinirli ve tedirgin olurum	112	56	43	21,5	22	11	23	11,5
Günlük yaşamda organize olmayı çok severim ve sıklıkla yapmam gereken gündelik işlerin bir listesini çıkarırım	75	37,5	65	32,5	29	14,5	31	15,5
Risk almayı sevmem	56	28	77	38,5	50	25	17	8,5
Karar vermeden önce destekleyen ve karşıt olan yönleri tartarım	7	3,5	36	18	81	40,5	76	38

Empati ölçeğine ait çeldirici maddelerin cevap dağılımları Tablo 3'te verilmiştir. Ulaşılan sonuçlara göre öğrenciler en fazla “bazen katılıyorum” seçeneği işaretlemiştir. Öğrencilerin bazen katıldıklarını belirttikleri maddelerden

bazıları; “Hayvanları insanlara tercih ederim”, “Hayatı gelecekte çok bugün için yaşarım”, “Ne kadar küçük olursa olsun, asla kuralları/kanunları çiğnemem”, “O gün için planladığım her şeyi yapmadan rahatlayamam”, “Sürekli yeni hobilere başlarım ama onlardan kolaylıkla sıkılıp başka şeyler aramaya yönelirim” maddeleridir. Öğrencilerin kesinlikle katılmadıklarını belirttikleri maddeler: “Gerçekten büyük bir hızlı trene binecek olsaydım çok sinirli ve tedirgin olurum”, “Sözlü şakalardansa el şakalarını tercih ederim”, “Sabahları günün kendimi en iyi hissettiğim vaktidir” maddeleridir. Öğrencilerin sıklıkla katıldığı madde: “Karar vermeden önce destekleyen ve karşıt olan yönleri tartarım” maddesidir. Son olarak kesinlikle katıldıkları madde: “İyi davranışların bir ailenin çocuğuna öğreteceği en önemli şey olduğunu düşünürüm” maddesidir.

8. Bulgular

8.1. Cinsiyete Göre Öğrencilerin Empati Ölçeği ve Boyutlarına İlişkin Görüşleri

Cinsiyete göre öğrencilerin empati ölçeği ve alt boyutlarına ilişkin görüşlerini tespit etmek için Mann Whitney U testi uygulanmış ve yapılan analiz sonuçları Tablo 4’te verilmiştir.

Tablo 4. Cinsiyete Göre Empati Ölçeği ve Boyutları Arasındaki İlişki

	Cinsiyet	N	Ort	SS	Min	Maks	Medyan	Test değeri	P değeri
Genel Empati Puanı	Kadın	121	27,2727	8,81287	8,00	51,00	26,0000	4319,00	0,249
	Erkek	79	29,4304	11,63404	7,00	63,00	28,0000		
	Toplam	200	28,1250	10,05009	7,00	63,00	26,0000		
Bilişsel Empati	Kadın	121	11,7686	5,76593	0,00	22,00	11,0000	5418,00	0,513
	Erkek	79	11,1772	6,05691	0,00	22,00	11,0000		
	Toplam	200	11,5350	5,87463	0,00	22,00	11,0000		
Empatik İlgi-Sempati	Kadın	121	1,7273	2,48663	0,00	14,00	1,0000	3279,00	0,000*
	Erkek	79	3,3165	3,23262	0,00	12,00	2,0000		
	Toplam	200	2,3550	2,90364	0,00	14,00	1,0000		
Emosyonel Yanıt	Kadın	121	4,8595	1,34354	1,00	8,00	5,0000	3686,50	0,005*
	Erkek	79	4,2405	1,71879	0,00	8,00	4,0000		
	Toplam	200	4,6150	1,52920	0,00	8,00	5,0000		
Sosyal Yeti	Kadın	121	1,7190	1,08952	0,00	4,00	2,0000	4254,50	0,010*
	Erkek	79	1,9114	1,14567	0,00	4,00	2,0000		
	Toplam	200	1,7950	1,11318	0,00	4,00	2,0000		

Mann Whitney U Test * $p < 0,05$

Kadın öğrencilerin genel empati puanı 27,27 ve erkek öğrencilerin ise genel empati puanı 29,43'tür. Erkek öğrenciler daha yüksek puana sahip olduğundan dolayı empati düzeyleri daha iyidir. Elde edilen bulgular, cinsiyet açısından genel empati düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığını göstermiştir ($P=0,249$; $P>0,05$).

Bilişsel empati düzeyi incelendiğinde kadınların 11,76 ve erkeklerin 11,17 puana sahip oldukları görülmektedir. Kadın ve erkek öğrencilerin bilişsel empati düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ayrım ispatlanamamıştır ($P=0,249$; $P>0,05$).

Kadın öğrencilerin empatik ilgi-sempati puanı 1,72'dir, erkeklerin empatik ilgi-sempatik puanı ise 3,31'dir. Ulaşılan sonuçlara göre cinsiyete göre empatik ilgi-sempati düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki vardır ($P=0,000$; $P<0,05$). Erkek öğrencilerin aritmetik ortalamasının kadın öğrencilerden daha yüksek olması nedeniyle erkek öğrencilerin empatik ilgi-sempatik düzeyinin daha iyi olduğu belirlenmiştir.

Kadınların emosyonel yanıt boyutu ortalaması 4,85'dir, erkeklerin emosyonel yanıt ortalaması ise 4,24'tür. Kadınların emosyonel yanıt düzeyinin erkeklerden daha iyi düzeyde olduğu görülmektedir. Elde edilen veriler, cinsiyete göre emosyonel yanıt verme düzeyleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki olduğunu göstermiştir ($P=0,005$; $P<0,05$).

Kadınların erkeklere nazaran emosyonel yanıt düzeylerinin daha yüksek çıkması, onların ilgili beyin bölgelerinin işlevsel yapısıyla ilgili gerçeklerle uyumludur. Kadın beyni, olumsuz olaylara karşı daha duyarlı ve kırılabilir bir özellik taşımaktadır. Bulgular, genel bilimsel verilerle örtüşmektedir.²³

Sosyal yeti düzeyi incelendiğinde, kadın öğrencilerin ortalaması 1,71'dir, erkek öğrencilerin ortalaması ise 1,91'dir. Erkek öğrencilerin sosyal yeti düzeylerinin daha iyi olduğu görülmektedir. Ayrıca, cinsiyete göre öğrencilerin sosyal yeti düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki belirlenmiştir ($P=0,010$; $P<0,05$).

Gerek genel empati gerek empatik ilgi-sempati gerekse sosyal yeti açısından erkek öğrencilerin kız öğrencilerden pozitif ayrıştığı tespit edilmiştir. Oysa genel empati puanı açısından kadınların erkeklerden daha yüksek oranlara sahip olduğuna ilişkin bir kanı literatüre hakimdir.²⁴ Tania Singer'ın araştırmasında

²³ Marta Bianchin - Alessandro Angrilli, "Gender Differences in Emotional Response: A Psychophysiological Study", *Physiology & Behavior* 105/4, (2012), 925-932; Tara M. Chaplin - Amelia Aldao, "Gender Differences in Emotion Expression in Children: A Meta-Analytic Review", *Psychological Bulletin* 139/4 (2013), 735-765.

²⁴ Nancy Eisenberg - Janet Strayer, *Empathy and its Development* (New York: Cambridge University Press, 1987), 195.

Sheventika Nanda, "Are There Gender Differences in Empathy?", *Undergraduate Journal of Psychology* 7 (2013-2014), 28-34; Empati ölçümündeki cinsiyet farklılıklarına dair farklı bir değerlendirme için bk.

kadınların hem suçlularla hem de masumlarla kuvvetli bir şekilde empatize olduğu görülürken erkeklerin sadece masumlarla empati yapabildikleri, suçluların cezalandırılması aşamasında ise beyinlerinin ödül bölgesinin çalıştığı gözlemlenmiştir.²⁵ Bazı araştırmalar ise empatik eğilimlerin cinsiyete göre değişmediğini göstermiştir.²⁶ Zira empati seviyesinin şekillenmesinde sadece genetik ve cinsiyet gibi doğuştan gelen özellikler değil aynı zamanda epigenetik faktörler de belirleyici olmaktadır. Sosyal çevre, kültürel transfer, eğitim süreçleri, aile içi aynalama, akran gruplarındaki etkileşim ve bilinçli bilinçsiz karşılaşılan tüm enformasyon süreçleri buna dâhildir.

8.2. Yaşa Göre Öğrencilerin Empati Ölçeği ve Boyutlarına İlişkin Görüşleri

Yaşa göre öğrencilerin empati ölçeği ve alt boyutlarına ilişkin görüşlerini tespit etmek için Mann Whitney U testi uygulanmış ve yapılan analiz sonuçları Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5. Yaşa Göre Empati Ölçeği ve Boyutları Arasındaki İlişki

	Yaş	N	Ort	SS	Min	Maks	Medyan	Test değeri	P değeri
Genel Empati Puanı	15-16 yaş arası	171	28,0643	9,91621	7,00	57,00	26,0000	2396,00	0,772
	17-18 yaş arası	29	28,4828	10,98577	8,00	63,00	27,0000		
	Toplam	200	28,1250	10,05009	7,00	63,00	26,0000		
Bilişsel Empati	15-16 yaş arası	171	11,5088	5,98466	,00	22,00	10,0000	2376,00	0,719
	17-18 yaş arası	29	11,6897	5,27192	,00	22,00	12,0000		
	Toplam	200	11,5350	5,87463	,00	22,00	11,0000		
Empatik İlgisempati	15-16 yaş arası	171	2,3275	2,84467	,00	14,00	1,0000	2410,00	0,804
	17-18 yaş arası	29	2,5172	3,28003	,00	12,00	1,0000		
	Toplam	200	2,3550	2,90364	,00	14,00	1,0000		

Nancy Eisenberg – Randy Lennon, "Sex Differences in Empathy and Related Capacities", *Psychological Bulletin* 94/1 (1983), 100-131; Linda Rueckert - Nicolette Naybar, "Gender Different in Empathy: The Role of the Right Hemisphere", *Brain and Cognition* 67/2 (2008), 162-167; Matthew J. Kobach - Andrew J. Weaver, "Gender and Empathy Differences in Negative Reactions to Fictionalized Real Violent Images", *Communication Reports* 25/2 (2012), 51-61; Chia-Yen Yang vd., "Gender Differences in the Mu Rhythm During Empathy for Pain: An Electroencephalographic Study", *Brain Research* 1251 (2009), 176-184.

²⁵ Tania Singer, "Empathy for Pain Involves the Affective But not Sensory Components of Pain", *Science* 303/5661 (2004), 1157-1162; Sheventika Nanda, "Are There Gender Differences in Empathy?", *Undergraduate Journal of Psychology* 7 (2013-2014), 28-34.

²⁶ Meriç Eraslan, "Gençlerde Duygusal Zekâ ve Empatik Eğilim Durumlarının Yaş, Cinsiyet ve Spor Yapma Değişkenlerine Göre İncelenmesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/4 (2016), 1839-1851.

Emosyonel Yanıt	15-16 yaş arası	171	4,6257	1,52633	,00	8,00	5,0000	2431,00	0,863
	17-18 yaş arası	29	4,5517	1,57176	,00	8,00	5,0000		
	Toplam	200	4,6150	1,52920	,00	8,00	5,0000		
Sosyal Yeti	15-16 yaş arası	171	1,8012	1,13043	,00	4,00	2,0000	2478,00	0,997
	17-18 yaş arası	29	1,7586	1,02313	,00	4,00	2,0000		
	Toplam	200	1,7950	1,11318	,00	4,00	2,0000		

Mann Whitney U Test * $p < 0,05$

15-16 yaş arasındaki öğrencilerin genel empati puanı 28,06'dır, 17-18 yaş arasındaki öğrencilerin genel empati puanı ise 28,48'dir. Elde edilen sonuçlar, yaşa göre öğrencilerin empati düzeyinde istatistiksel bir fark bulunmadığını göstermektedir ($P=0,772$; $P>0,05$).

İstatistiksel açıdan belirgin bir fark tespit edilememiş olsa da 17-18 yaş aralığındaki gençlerin 15-16 yaş aralığındakilere göre genel empati düzeylerinin yüksek çıkması, empatik duyarlılığın yaşla beraber geliştiğine işaret etmektedir. Geride bırakılan her yaş yeni deneyimler, daha fazla sosyalleşme ve bireysel olgunluğun (kematât) artmasına hizmet edebilmektedir. Bazı araştırmalar empatik ilginin yaşlı bireylerde, gençlere göre daha yüksek olduğunu göstermiştir.²⁷ Diğer bazı araştırmalar ise ilerleyen yaşla birlikte bilişsel beceriler gerilediği için empati seviyelerinin düştüğünü buna karşın sempaside artış tespit edildiğini kanıtlamıştır.²⁸ Özellikle kadınlardaki empati düzeyi, yaşla birlikte artan bir farkla erkek akranlarından pozitif ayrılmaktadır.²⁹

15-16 yaş arası öğrencilerin bilişsel empati puanları 11,50 ve 17-18 yaş arasındaki öğrencilerin bilişsel empati puanları ise 11,68'dir. Yaş gruplarına göre bilişsel empati düzeyleri arasında istatistiksel olarak ispatlanmış bir ilişki belirlenememiştir ($P=0,719$; $P>0,05$).

15-16 yaş arası öğrencilerin empatik ilgi-sempati puanları 2,32 ve 17-18 yaş arasındaki öğrencilerin empatik ilgi-sempati puanları ise 2,51'dir. Yaş gruplarına

²⁷ Janelle N. Beadle – Christine E. de la Vega, "İmpact of Aging on Empathy: Reviews of Psychological and Neural Mechanisms", *Frontiers in Psychiatry* 10 (2019), 1-13. Empati düzeyindeki farklılıkların incelenmesinde, metodolojik hata ve yaklaşımların sonuçlarında nasıl değiştirdiğine ilişkin bir eleştiri için bk. Randy Lennon - Nancy Eisenberg, "Gender and Age Differences in Empathy and Sympathy", *Empathy and its Development*, ed. Nancy Eisenberg – Janet Strayer (New York: Cambridge University Press, 1987), 195-213.

²⁸ Cornelia Wieck – Ute Cunzmann, "Age Differences in Empathy: Multidirectional and Context-Dependent", *Psychology and Aging* 30/2 (2015), 407-419.

²⁹ Kalina J. Michalska vd., "Age-related Sex Differences in Explicit Measures of Empathy do not Predict Brain Responses Across Childhood and Adolescence", *Developmental Cognitive Neuroscience* 3 (2013), 22-32.

göre empatik ilgi-sempati düzeyleri arasında istatistiksel olarak ispatlanmış bir ilişki yoktur ($P=0,804$; $P>0,05$).

15-16 yaş arasındaki öğrencilerin emosyonel yanıt puanı 4,62'dir, 17-18 yaş arasındaki öğrencilerin emosyonel yanıt puanı ise 4,55'dir. Yaşa göre öğrencilerin emosyonel yanıt düzeyine ilişkin görüşleri arasında istatistiksel olarak bir fark yoktur ($P=0,863$; $P>0,05$).

15-16 yaş arası öğrencilerin sosyal yeti puanları 1,80 ve 17-18 yaş arasındaki öğrencilerin sosyal yeti puanları ise 1,75'dir. Yaş gruplarına göre sosyal yeti düzeyleri arasında istatistiksel olarak ispatlanmış bir ilişki belirlenmemiştir ($P=0,997$; $P>0,05$).

8.3. Anne Eğitim Durumuna Göre Öğrencilerin Empati Ölçeği Boyutlarına İlişkin Görüşleri

Anne eğitim durumuna göre öğrencilerin empati ölçeği ve alt boyutlarına ilişkin görüşlerini tespit etmek için Kuruskal Wallis testi uygulanmış ve yapılan analiz sonuçları Tablo 6'da verilmiştir.

Tablo 6. Anne Eğitim Durumuna Göre Empati Ölçeği ve Boyutları Arasındaki İlişki

	Annelerin eğitim durumu	N	Ort	SS	Min	Maks	Medyan	Test değeri	P değeri
Genel Empati Puanı	İlköğretim	25	28,8800	8,60872	8,00	51,00	29,0000	1,647	0,649
	Ortaöğretim	51	28,2549	10,67678	11,00	57,00	26,0000		
	Üniversite	99	27,4040	9,67526	7,00	63,00	26,0000		
	Yüksek lisans ve üzeri	25	29,9600	11,72064	8,00	55,00	26,0000		
	Toplam	200	28,1250	10,05009	7,00	63,00	26,0000		
Bilişsel Empati	İlköğretim	25	12,8000	5,23609	,00	22,00	13,0000	3,838	0,280
	Ortaöğretim	51	12,2549	6,53557	1,00	22,00	11,0000		
	Üniversite	99	10,8586	5,49213	,00	22,00	10,0000		
	Yüksek lisans ve üzeri	25	11,4800	6,47508	2,00	22,00	11,0000		
	Toplam	200	11,5350	5,87463	,00	22,00	11,0000		
Empatik İlgisempati	İlköğretim	25	2,4800	2,93144	,00	10,00	1,0000	2,776	0,427
	Ortaöğretim	51	1,8627	2,66097	,00	14,00	1,0000		
	Üniversite	99	2,4747	3,06176	,00	12,00	1,0000		

	Yüksek lisans ve üzeri	25	2,7600	2,74287	,00	9,00	2,0000		
	Toplam	200	2,3550	2,90364	,00	14,00	1,0000		
Emosyonel Yanıt	İlköğretim	25	4,4000	1,47196	1,00	8,00	4,0000	3,187	0,364
	Ortaöğretim	51	4,6863	1,47635	1,00	7,00	5,0000		
	Üniversite	99	4,5556	1,45140	,00	8,00	5,0000		
	Yüksek lisans ve üzeri	25	4,9200	1,97737	,00	8,00	5,0000		
	Toplam	200	4,6150	1,52920	,00	8,00	5,0000		
Sosyal Yeti	İlköğretim	25	1,4800	1,04563	,00	4,00	1,0000	2,892	0,409
	Ortaöğretim	51	1,9412	1,22330	,00	4,00	2,0000		
	Üniversite	99	1,7778	1,06479	,00	4,00	2,0000		
	Yüksek lisans ve üzeri	25	1,8800	1,12990	,00	4,00	2,0000		
	Toplam	200	1,7950	1,11318	,00	4,00	2,0000		

Kruskal-Wallis Analizi

* $p < 0,05$

Anne eğitim düzeyi yüksek lisans ve üzeri olan öğrencilerin empati puanı 29,96'dır, anne eğitim durumu ilköğretim düzeyinde olan öğrencilerin empati puanı 28,88'dir, anne eğitim durumu ortaöğretim düzeyinde olan öğrencilerin empati puanı 28,25 ve son olarak anne eğitim durumu üniversite düzeyinde olan öğrencilerin empati puanı 27,40'tır. Elde edilen sonuçlara göre en iyi empati düzeyine sahip öğrencilerin anneleri yüksek lisans ve üzeri düzeyinde olduğu görülmektedir fakat anne eğitim durumuna göre empati düzeyleri arasındaki ilişki istatistiksel olarak ispatlanamamıştır ($P=0,649$; $P>0,05$).

Anne eğitim düzeyi ilköğretim olan öğrencilerin bilişsel empati puanları 12,80'dir, anne eğitim durumu ortaöğretim olan öğrencilerin bilişsel empati puanı 12,25'tir, anne eğitim durumu yüksek lisans ve üzeri düzeyde olan öğrencilerin bilişsel empati puanı 11,48'dir ve anne eğitim durumu üniversite düzeyinde olan öğrencilerin bilişsel empati puanı ise 10,85'tir. Görüldüğü üzere en yüksek bilişsel empati puanına sahip olan öğrencilerin anne eğitim durumu ilköğretim düzeyindedir. Yapılan istatistiksel analizler, anne eğitim seviyesi bakımından bilişsel empati düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olmadığını göstermiştir ($P=0,280$; $P>0,05$).

Anne eğitim düzeyi yüksek lisans ve üzeri olan öğrencilerin empatik ilgi-sempatik puanı 2,76'dır, anne eğitim düzeyi ilköğretim olan öğrencilerin empatik ilgi-sempatik puanı 2,48'dir, anne eğitim düzeyi üniversite olan öğrencilerin empatik ilgi-sempatik puanı 2,47'dir ve son olarak anne eğitim düzeyi ortaöğretim olan öğrencilerin empatik ilgi-sempatik puanı 1,86'dır. Öğrencilerden en iyi empatik ilgi-sempati düzeyine sahip olanların anneleri yüksek lisans ve üzeri eğitim düzeyine sahiptir. Bununla birlikte istatistiksel analizler, anne eğitim

durumu açısından empatik ilgi-sempati düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki tespit edememiştir ($P=0,427$; $P>0,05$).

Öğrencilerin emosyonel yanıt verme durumlarının anne eğitim düzeyleri ile ilişkili olup olmadığı araştırılmıştır. Sonuçlara göre anne eğitim durumu yüksek lisans ve üzeri olan öğrencilerin emosyonel yanıt puanı 4,92'dir, anne eğitim durumu ortaöğretim olan öğrencilerin emosyonel yanıt puanı 4,68'dir, anne eğitim durumu üniversite olan öğrencilerin emosyonel yanıt puanı 4,55'tir ve anne eğitim durumu ilköğretim olan öğrencilerin emosyonel yanıt puanı ise 4,40'tır. Görüldüğü üzere en yüksek emosyonel yanıt puanına sahip olan öğrencilerin anne eğitim durumu yüksek lisans ve üzeri düzeyindedir fakat anne eğitim durumuna göre emosyonel yanıt puanı arasındaki ilişki istatistiksel olarak ispatlanamamıştır ($P=0,364$; $P>0,05$).

Anne eğitim seviyesi ortaöğretim olan öğrencilerin sosyal yeti puanı 1,94'tür, anne eğitim durumu yüksek lisans ve üzeri olan öğrencilerin sosyal yeti puanı 1,88'dir, anne eğitim durumu üniversite düzeyinde olan öğrencilerin sosyal yeti puanı 1,77'dir ve anne eğitim durumu ilköğretim düzeyinde olan öğrencilerin sosyal yeti puanı ise 1,48'dir. Görüldüğü üzere en yüksek sosyal yeti puanına sahip olan öğrencilerin anne eğitim durumu yüksek lisans ve üzeri düzeyindedir. Anne eğitim durumu perspektifinden değerlendirildiğinde, sosyal yeti düzeyleri arasında manidar bir ilişki bulunamamıştır ($P=0,409$; $P>0,05$).

Araştırmada istatistik bilimi açısından anlamlı bir ilişki tespit edilemese de anneler açısından eğitimle empati düzeyi, empatik ilgi-sempati ve emosyonel yanıt arasında bir paralellik ilişkisi gözlemlenmektedir. Öte yandan babanın eğitim durumu ile genel empati puanı, bilişsel empati, emosyonel yanıt ve sosyal yeti arasında ters bir korelasyon olduğu gözlemlenmiştir. Eğitim durumu ilkokul olan babaların çocuklarında, yukarıda saydığımız empati özellikleri daha açık bir şekilde pozitif ayrılmaktadır. Araştırmanın bir proje okulunda yürütüldüğü düşünüldüğünde, bu husus ayrıca araştırmaya değer görülmektedir. Zira sosyo-ekonomik faktörler gibi bu sonuca yol açan daha başka etmenler bulunması muhtemeldir.

8.4. Baba Eğitim Durumuna Göre Öğrencilerin Empati Ölçeği Boyutlarına İlişkin Görüşleri

Baba eğitim durumuna göre öğrencilerin empati ölçeği ve alt boyutlarına ilişkin görüşlerini tespit etmek için Kuruskal Wallis testi uygulanmış ve yapılan analiz sonuçları Tablo 7'de verilmiştir.

Tablo 7. Baba Eğitim Durumuna Göre Empati Ölçeği ve Boyutları Arasındaki İlişki

	Babanızın eğitim durumu	N	Ort	SS	Min	Maks	Medyan	Test değeri	P değeri
Genel Empati Puanı	İlköğretim	15	29,8667	10,90129	8,00	50,00	31,0000	2,944	0,400
	Ortaöğretim	48	28,0208	9,49017	11,00	63,00	26,0000		
	Üniversite	105	27,4286	10,06312	7,00	57,00	25,0000		
	Yüksek lisans ve üzeri	32	29,7500	10,61040	8,00	46,00	30,0000		
	Toplam	200	28,1250	10,05009	7,00	63,00	26,0000		
Bilişsel Empati	İlköğretim	15	13,0000	6,43650	,00	22,00	14,0000	3,487	0,332
	Ortaöğretim	48	12,2083	5,65670	1,00	22,00	11,5000		
	Üniversite	105	11,0190	5,71264	,00	22,00	10,0000		
	Yüksek lisans ve üzeri	32	11,5313	6,49558	1,00	22,00	11,0000		
	Toplam	200	11,5350	5,87463	,00	22,00	11,0000		
Empatik İlgisempati	İlköğretim	15	2,4667	3,58303	,00	14,00	1,0000	4,959	0,175
	Ortaöğretim	48	1,7292	2,45591	,00	12,00	1,0000		
	Üniversite	105	2,4095	2,99260	,00	12,00	1,0000		
	Yüksek lisans ve üzeri	32	3,0625	2,82771	,00	9,00	2,0000		
	Toplam	200	2,3550	2,90364	,00	14,00	1,0000		
Emosyonel Yanıt	İlköğretim	15	5,0667	1,43759	2,00	8,00	5,0000	2,536	0,469
	Ortaöğretim	48	4,7500	1,52288	1,00	8,00	5,0000		
	Üniversite	105	4,4857	1,48139	,00	8,00	4,0000		
	Yüksek lisans ve üzeri	32	4,6250	1,73670	,00	8,00	5,0000		
	Toplam	200	4,6150	1,52920	,00	8,00	5,0000		
Sosyal Yeti	İlköğretim	15	2,2000	1,32017	,00	4,00	2,0000	5,865	0,118
	Ortaöğretim	48	1,5000	,98930	,00	4,00	1,0000		
	Üniversite	105	1,8190	1,05412	,00	4,00	2,0000		
	Yüksek lisans ve üzeri	32	1,9688	1,30716	,00	4,00	2,0000		
	Toplam	200	1,7950	1,11318	,00	4,00	2,0000		

Kruskal-Wallis Analizi

* $p < 0,05$

Baba eğitim durumu ilköğretim olan öğrencilerin empati puanı 29,86'dır, baba eğitim durumu yüksek lisans ve üzeri düzeyinde olan öğrencilerin empati puanı 29,75'dir, baba eğitim durumu ortaöğretim düzeyinde olan öğrencilerin empati puanı 28,02 ve son olarak baba eğitim durumu üniversite düzeyinde olan öğrencilerin empati puanı 27,42'dir. Elde edilen sonuçlara göre en iyi empati düzeyine sahip öğrencilerin babaları ilköğretim düzeyinde olduğu görülmektedir fakat baba eğitim durumuna göre empati düzeyleri arasındaki ilişki istatistiksel olarak ispatlanamamıştır ($P=0,400$; $P>0,05$).

Baba eğitim durumu ilköğretim olan öğrencilerin bilişsel empati puanları 13'tür, baba eğitim durumu ortaöğretim olan öğrencilerin bilişsel empati puanı 12,20'dir, baba eğitim durumu yüksek lisans ve üzeri düzeyde olan öğrencilerin bilişsel empati puanı 11,53'tür ve baba eğitim durumu üniversite düzeyinde olan öğrencilerin bilişsel empati puanı ise 11,01'dir. Görüldüğü üzere en yüksek bilişsel empati puana sahip olan öğrencilerin babalarının eğitim durumu ilköğretim düzeyindedir. Yapılan analiz sonucuna göre, baba eğitim durumuna göre bilişsel empati düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunamamıştır ($P=0,332$; $P>0,05$).

Baba eğitim düzeyi yüksek lisans ve üzeri olan öğrencilerin empatik ilgi-sempatik puanı 3,06'dır, baba eğitim düzeyi ilköğretim olan öğrencilerin empatik ilgi-sempatik puanı 2,46'dır, baba eğitim düzeyi üniversite olan öğrencilerin empatik ilgi-sempatik puanı 2,44'tür ve son olarak baba eğitim düzeyi ortaöğretim olan öğrencilerin empatik ilgi-sempatik puanı 1,72'dir. Öğrencilerden en iyi empatik ilgi-sempati düzeyine sahip olanların babaları yüksek lisans ve üzeri eğitim düzeyine sahiptir. Yapılan analiz sonucuna göre, baba eğitim durumuna göre empatik ilgi-sempati düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki yoktur ($P=0,175$; $P>0,05$).

Öğrencilerin emosyonel yanıt verme durumlarının baba eğitim düzeyleri ile ilişkili olup olmadığı araştırılmıştır. Sonuçlara göre baba eğitim durumu ilköğretim olan öğrencilerin emosyonel yanıt puanı 5,06'dır, baba eğitim durumu ortaöğretim olan öğrencilerin emosyonel yanıt puanı 4,75'dir, baba eğitim seviyesi yüksek lisans ve üzeri olan öğrencilerin emosyonel yanıt puanı 4,62'dir ve baba eğitim seviyesi üniversite olan öğrencilerin emosyonel yanıt puanı ise 4,48'dir. Görüldüğü üzere en yüksek emosyonel yanıt puanına sahip olan öğrencilerin baba eğitim durumu ilköğretim düzeyindedir fakat baba eğitim durumuna göre emosyonel yanıt puanı arasındaki ilişki istatistiksel olarak ispatlanamamıştır ($P=0,469$; $P>0,05$).

Baba eğitim durumu ilköğretim olan öğrencilerin sosyal yeti puanı 2,20'dir, baba eğitim seviyesi yüksek lisans ve üzeri olan öğrencilerin sosyal yeti puanı 1,96'dır, baba eğitim düzeyi üniversite olan öğrencilerin sosyal yeti puanı 1,81'dir ve baba eğitim durumu ortaöğretim düzeyinde olan öğrencilerin sosyal yeti puanı ise 1,50'dir. Görüldüğü üzere en yüksek sosyal yeti puanına sahip olan öğrencilerin baba eğitim durumu ilköğretim düzeyindedir. Yapılan analiz

sonucuna göre, baba eğitim durumuna göre sosyal yeti düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunamamıştır ($P=0,118$; $P>0,05$).

Bilişsel ve genel empati ile sosyal yeti durumu hem anne hem de baba için ilköğretim düzeyinde yüksek çıkarken yüksek tahsil yapan ebeveynlerde daha düşük puanlara karşılık gelmiştir. Aradaki fark belirgin bir fark olmasa da modern/seküler eğitim yöntem ve araçlarının, insani değerleri inşa etmede çok başarılı olmadığını düşündürmektedir. Bu tablo bizde, geleneksel bilgiyle mücehhez bireylerin doğaya ve doğal olana/fitrata daha yakın durduğu düşüncesini oluşturmuştur. Zira yüksek tahsil ile birlikte modernitenin kimlik kodları benliklerde daha çok yer etmektedir. Bu durum, modernizme eleştiri getiren post modern düşünürleri adeta tasdik etmektedir. Zira modernizmin inşa ettiği ve bilgi ve aklın ego uğruna araçsallaştırıldığı, insan ruhuna dokunan metafizik öğelerin inkâr edildiği, değerlerin yegâne kaynağı olarak insanın belirlendiği bir dünyada, insanın payına ya nihilizm ya da rölativizm düşmektedir. Bunlardan birincisi hiçliği, diğeri ise belirsizliği temsil etmektedir. Öte yandan modern çoğulculuğun, akliselim bilgiye zarar verdiği eleştirisi, kendini tasdik edecek şekilde tezahürler meydana getirmektedir.³⁰ Zira modern bilgi felsefesi ve bilim anlayışının insan tanımı, pek çok sosyolog ve teolog tarafından eleştirilmektedir.³¹

Gerek geleneksel epistemolojinin temel özelliği gerekse bilim ve felsefe yapma nedenindeki barışçıl tutum, yüzyıllar boyunca insanı daha masum ve masun kıldı. Ancak 17. asırdan itibaren Batı yakasında özellikle Francis Bacon ile başlayan (öl. 1626) epistemolojik bir dönüşüm zuhur etmiştir. Yeni hümanist felsefede bilginin nesnesi ve gayesi başkalaşmaya başlamıştır. Bize göre bilginin insana yönelen bir namluya dönüşmesinde kritik eşik, Bacon'ın ortaya koyduğu yeni paradigmadır. Artık her şey insan içindir. Doğa başta olmak üzere "öteki" olarak görülen her varlık, hatta tanrı bile insana sağladığı yarar ölçüsünde değer taşıyacaktır.³²

³⁰ Peter L. Berger-Thomas Luckman, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, çev. Mustafa Derviş Dereli (Ankara: Heretik Yayıncılık 2016), 60.

³¹ Steven Rose, *Lifelines- Biology Beyond Determinism* (New York: Oxford University Press, 1998), 295-296; Jonah Lehrer, *Proust Bir Sinirbilimciydi*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009), 220; Theodor W. Adorno-Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014), 120.

³² Francis Bacon, *The New Organon*, ed. Lisa Jardine - Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 11; İlya Prigogine - İsabilla Stengers, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature* (London, y.y, ts.), 29.

8.5. Best Buddies Programında Gönüllü Olma Durumuna Göre Öğrencilerin Empati Ölçeği Boyutlarına İlişkin Görüşleri

Best Buddies programında gönüllü olma durumuna göre öğrencilerin empati ölçeği ve alt boyutlarına ilişkin görüşlerini tespit etmek için Mann Whitney U testi uygulanmış ve yapılan analiz sonuçları Tablo 8’de verilmiştir.

Tablo 8. Best Buddies programında Gönüllü Olma Durumuna Göre Empati Ölçeği ve Boyutları Arasındaki İlişki

	Best Buddies programında gönüllü müsünüz?	N	Ort	SS	Min	Maks	Medyan	Test değeri	P değeri
Genel Empati Puanı	Evet	100	28,4500	9,86103	8,00	57,00	26,0000	4752,50	0,545
	Hayır	100	27,8000	10,27501	7,00	63,00	26,5000		
	Toplam	200	28,1250	10,05009	7,00	63,00	26,0000		
Bilişsel Empati	Evet	100	11,8800	5,85219	,00	22,00	11,0000	4638,00	0,376
	Hayır	100	11,1900	5,90616	,00	22,00	10,0000		
	Toplam	200	11,5350	5,87463	,00	22,00	11,0000		
Empatik İlgisempati	Evet	100	2,2000	2,64384	,00	11,00	1,0000	4882,50	0,768
	Hayır	100	2,5100	3,14785	,00	14,00	1,0000		
	Toplam	200	2,3550	2,90364	,00	14,00	1,0000		
Emosyonel Yanıt	Evet	100	4,7600	1,43633	,00	8,00	5,0000	4506,00	0,017*
	Hayır	100	4,4700	1,61092	,00	8,00	5,0000		
	Toplam	200	4,6150	1,52920	,00	8,00	5,0000		
Sosyal Yeti	Evet	100	1,7900	1,14852	,00	4,00	2,0000	4887,00	0,773
	Hayır	100	1,8000	1,08246	,00	4,00	2,0000		
	Toplam	200	1,7950	1,11318	,00	4,00	2,0000		

Mann Whitney U Test * $p < 0,05$

Best Buddies programında gönüllü olan öğrencilerin genel empati puanı 28,45 ve Best Buddies programında gönüllü olmayan öğrencilerin ise genel empati puanı 27,80’dır. Best Buddies programında gönüllü olan öğrenciler, gönüllü olmayan öğrencilere göre daha yüksek puana sahip olduğundan empati düzeyleri daha iyidir. Elde edilen sonuçlara göre Best Buddies programında gönüllü olma durumuna göre genel empati seviyeleri arasında istatistik bilimi açısından anlamlı bir bağlantı ispatlanamamıştır ($P=0,545$; $P>0,05$).

Best Buddies programında gönüllü olan öğrencilerin bilişsel empati puanı 11,88 iken Best Buddies programında gönüllü olmayan öğrencilerin bilişsel empati puanı 11,19’dur. Ulaşılan aritmetik ortalama sonuçlarına göre Best Buddies programında gönüllü olan öğrencilerin bilişsel empati düzeyleri gönüllü olmayan

öğrencilere göre deha iyidir fakat Best Buddies programında gönüllü olma durumuna göre bilişsel empati düzeyleri arasındaki ilişki istatistiksel olarak ispatlanamamıştır ($P=0,376$; $P>0,05$).

Best Buddies programında gönüllü olan öğrencilerin empatik ilgi-sempati puanı 2,20'dir, Best Buddies programında gönüllü olmayan öğrencilerin ise empatik ilgi-sempati puanı ise 2,51'dir. Best Buddies programında gönüllü olmayan öğrencilerin empatik ilgi-sempati düzeyleri gönüllü olan öğrencilere göre daha iyi düzeydedir. Ulaşılan analiz sonuçlarına bakıldığında, Best Buddies programında gönüllü olma durumuna göre empatik ilgi-sempati düzeyleri arasındaki ilişki istatistik bilimi açısından anlamlı değildir ($P=0,768$; $P>0,05$).

Best Buddies programında gönüllü olan öğrencilerin emosyonel yanıt puanı 4,76'dır, Best Buddies programında gönüllü olmayan öğrencilerin ise 4,47'dir. Best Buddies programında gönüllü olan öğrencilerin emosyonel yanıt düzeyinin Best Buddies programında gönüllü olmayan öğrencilerden daha iyi düzeyde olduğu görülmektedir. Ulaşılan analiz sonuçlarına bakıldığında, Best Buddies programında gönüllü olma durumuna göre emosyonel yanıt düzeyleri arasındaki ilişki istatistiksel olarak anlamlıdır ($P=0,017$; $P<0,05$).

Best Buddies programında gönüllü olan öğrencilerin sosyal yeti puanı 1,79'dır. Best Buddies programında gönüllü olmayan öğrencilerin sosyal yeti puanı ise 1,80'dir. Best Buddies programında gönüllü olan öğrencilerle gönüllü olmayan öğrencilerin sosyal yeti düzeyleri farklı değildir. Bu nedenle kontrol grubu ile deney grubu arasında sosyal yeti düzeyi bakımından anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir ($P=0,773$; $P>0,05$).

Araştırma göstermiştir ki gerek Best Buddies'e katılıp özel gereksinimli bireyler hakkında spesifik eğitimler alan öğrencilerin (gönüllülerin) gerekse söz konusu programa katılmayan öğrencilerin genel empati düzeyi birbirine yakın seyretmektedir. Bu sonuç, ölçeğin bir proje okulunda yürütülmesiyle yakından ilgili olduğunu düşündürmektedir. Çalışmanın duygusal ve bilişsel zekâsı yüksek, çeşitli bilimsel, sanatsal ve spor dallarında ulusal ve uluslararası ödüller kazanacak kadar çok yönlü ve yetenekli öğrencilerin evreninde uygulanmış olmasının bu sonuçlarla doğrudan ilgisi olduğu düşünülebilir.³³ Haddizatında bazı araştırmalar, duygusal zekâ ile empati arasındaki korelasyona dikkat çekmektedir.³⁴ İstatistiksel açıdan anlamlı bir durum, Best Buddies programına katılan öğrencilerin emosyonel yanıt düzeylerinin yüksek çıkmasıdır. Emosyonel tepkiler, farklı sosyal öğrenme türlerinde farklı sonuçlar verme eğilimi taşısa da³⁵ araştırmamızın hipotezine

³³ Meriç Eraslan, "Gençlerde Duygusal Zekâ ve Empatik Eğilim Durumlarının Yaş, Cinsiyet ve Spor Yapma Değişkenlerine Göre İncelenmesi", 1839-1851.

³⁴ Fatemeh Hajibabae vd., "The Relationship Between Empathy and Emotional Intelligence Among Iranian Nursing Students", *International Journal of Medical Education* 9/19 (2018), 239-243.

³⁵ Ross Buck, "Emotions in Early Development", *Emotion, Theory, Research and Experience*, ed. Robert Plutchik-Henry Kellerman (New York: Academic Press, 1983), 259-292.

uygun olarak proje bazlı ve deneyime dayalı eğitimlerin, empati becerisinin gelişimine olumlu yansımaları olduğunu göstermektedir.

8.6. Öğrencilerin Empati Ölçeği Boyutlarına Ait Görüşlerin İlişki İncelemesi

Bu bölümde araştırmada katılımcı öğrencilerin empati ölçeği boyutları arasındaki ilişkinin incelenmesi amacıyla oluşturulan hipotezin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. "Korelasyon analizi, iki değişken arasındaki doğrusal ilişkiyi veya bir değişkenin iki veya daha çok değişken ile olan ilişkisini test edilmesi sağlayan korelasyon katsayısı belirlenir. Korelasyon katsayısı "r" ile gösterilir ve -1 ile +1 arasında değer alır."³⁶ Analiz verileri normal dağılım göstermediği için Spearman korelasyon yöntemi tercih edilmiştir. Korelasyon katsayısı "r", "-1 ile 0 arasında negatif ilişki, 0 ile +1 arasında pozitif ilişki ve 0'a eşit ise ilişki olmadığını gösterir. "İki değişken arasında Spearman korelasyon katsayısının aldığı değer $0,00 < r < 0,25$ arasında çok zayıf, $0,26 < r < 0,49$ arasında zayıf, $0,50 < r < 0,69$ arasında orta, $0,70 < r < 0,89$ arasında yüksek ve $0,90 < r < 1,00$ arasında çok yüksek" şeklinde ilişki olduğu sonucuna ulaşılır."³⁷ Bu kapsamda katılımcıların her katılımcıya ait empati ölçeği boyutlarının puanları arasındaki ilişkiye yönelik yapılan Spearman korelasyon analizi sonuçları aşağıdaki Tablo 9'da sunulmuştur.

Tablo 9. Empati Ölçeği Boyutları Arasında Spearman Korelasyon Analizi Sonuçları

		Bilişsel Empati	Empatik İlgisempati	Emosyonel Yanıt	Sosyal Yeti
Bilişsel Empati	R	1,000	-,017	,324**	,306**
	P	.	,817	,000	,000
	N	200	200	200	200
Empatik İlgisempati	R	-,017	1,000	-,122	,126
	P	,817	.	,084	,076
	N	200	200	200	200
Emosyonel Yanıt	R	,324**	-,122	1,000	,169*
	P	,000	,084	.	,017
	N	200	200	200	200
Sosyal Yeti	R	,306**	,126	,169*	1,000
	P	,000	,076	,017	.
	N	200	200	200	200

*Korelasyon. 0.05 düzeyinde anlamlıdır. **Korelasyon. 0.01 düzeyinde anlamlıdır.

³⁶ Kalaycı, Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri, 115.

³⁷ Kalaycı, Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri, 115.

Tablo 9’da görüldüğü gibi bilişsel empati ile emosyonel yanıt arasında pozitif yönde ve zayıf düzeyde anlamlı bir ilişki vardır ($r=-0,324$; $p<0,000$). Bilişsel empati ile sosyal yeti arasında pozitif yönde ve zayıf düzeyde anlamlı bir ilişki vardır ($r=-0,306$; $p<0,000$). Emosyonel yanıt ile sosyal yeti arasında pozitif yönde ve zayıf düzeyde anlamlı bir ilişki vardır ($r=-0,169$; $p<0,017$).

8.7. Empati Ölçeği Boyutlarının Empati Ölçeği Etkisine Yönelik Regresyon İncelemesi:

Tablo 10. Bilişsel Empati, Empatik İlgı-Sempati, Emosyonel Yanıt, Sosyal Yeti Boyutlarının Empati Üzerine Etkisi

Bağımsız Değişken:	Bağımlı Değişken: Empati Ölçeği Genel Puanı	
	Beta	t
Sabit	2,905	4,521**
Bilişsel Empati	1,199	34,601**
Empatik İlgı-Sempati	1,632	25,269**
Emosyonel Yanıt	1,274	9,993**
Sosyal Yeti	0,932	5,175**
Model R²	0,967	
Model Düzeltmiş R²	0,936	
Model F	710,160**	

Regresyon Analizi * $p<0,05$ ** $p<0,01$

Tablo 10 bilişsel empatinin, empatik ilgi-sempatinin, emosyonel yanıtın ve sosyal yetinin öğrencilerin empati düzeyi üzerindeki etkisini yansıtmaktadır. F testine göre kurulan model 0,01 düzeyinde anlamlıdır ($F=710,160$). Empatideki (bağımlı değişken) değişiminin %93’ünün kullanılan bağımsız değişkenler (sosyal yeti, empatik ilgi, bilişsel empati, emosyonel yanıt,) tarafından açıklandığı görülmektedir (Düzeltmiş $R^2=0,936$).

Regresyon analizi sonucuna göre, bilişsel empatinin öğrencilerin empati düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğu ($t=34,601^{**}$) tespit edilmiştir. Bilişsel empati düzeyinin artması öğrencilerin empati düzeylerini artırmaktadır. Bilişsel empatiye ait parametre değeri 1,19’dur. Bilişsel empati düzeyinde yaşanacak bir birimlik artış öğrencinin empati düzeyini 1,19 kat artıracaktır.

Empatik ilgi-sempatinin öğrencilerin empati düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğu ($t=25,269^{**}$) görülmektedir. Empatik ilgi-sempati düzeyinin artması öğrencilerin empati düzeylerini artırmaktadır. Empatik ilgi-sempatiye ait parametre değeri 1,63’dur. Empatik ilgi-sempati düzeyinde görülecek olan bir birimlik artış öğrencinin empati düzeyini 1,63 kat artıracaktır.

Emosyonel yanıtın öğrencilerin empati düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğu ($t=9,993^{**}$) görülmektedir. Emosyonel yanıt düzeyinin artması öğrencilerin empati düzeylerini artırmaktadır. Emosyonel yanıtı ait parametre

değeri 1,27'dir. Emosyonel yanıt düzeyinde görülecek olan bir birimlik artış öğrencinin empati düzeyini 1,27 kat artıracaktır.

Sosyal yetinin öğrencilerin empati düzeyleri üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğu ($t=5,175^{**}$) görülmektedir. Sosyal yanıt düzeyinin artması öğrencilerin empati düzeylerini artırmaktadır. Sosyal yanıtı ait parametre değeri 0,93'tür. Sosyal yanıt düzeyinde görülecek olan bir birimlik artış öğrencinin empati düzeyini 0,93 kat artıracaktır.

Bilişsel empatinin, empatik ilginin, emosyonel yanıtın ve sosyal yetinin, öğrencilerin empati düzeyleri üzerinde etkisi belirlendiğinden dolayı hipotez kabul edilmiştir.

Regresyon Model Denklemi: $\text{Empati} = 2,905 + 1,19 \times (\text{Bilişsel Empati}) + 1,63 \times (\text{Empatik İlgisi}) + 1,27 (\text{Emosyonel Yanıt}) + 0,93 \times (\text{Sosyal Yanıt})$

Sonuç

Eğitim, kişinin okulda öğrendiği her şeyi unuttuğunda artakalandır. Öğrenciler eğitim-öğretim hayatları boyunca öğrendikleri pek çok bilgiyi kısa süre sonra unuturlar. Şayet edinilen bilgiler kariyerleriyle ya da hayatlarını idame ettirme biçimleriyle doğrudan ilgili değilse öğrenilen bilginin "sinaptik sönmeye" maruz kalması kaçınılmazdır. Oysa eğitim süreçlerinde kazanılan duygu ve tutumlar çoğu zaman istendik davranış değişikliğini sağlayacak şekilde iz bırakmaktadır. Eğitimin bilgi yüklemesi süreci olmaktan çıkarılıp bireyin kendine ve topluma faydalı birer şahsiyet olarak yetişmesini sağlayacak süreçler şeklinde planlanması, bugün daha da önem kazanmıştır. Zira teknolojik ve enformatik saldırıların sarmalında şekillenen modern çağda, kişilik oluşumunda geleneksel yöntemlerin rolü gitgide azalmakta ve bireysel özgünlükler kaybolmaktadır.

Empati gerek ahlaki değerlerin sosyal boyutunun işlevselliği gerekse insanlığın ortak vicdanı olma açısından değerlendirildiğinde, insan oluşumuzun temel ayraçlarından biridir. Zira toplumsal ilişkilerdeki temel ilkelerden/gereksinimlerden biri, diğerlerinin duygu ve düşüncelerini anlamaktır. Muhatabımız tarafından anlaşılma, iletişimdeki en önemli hususlardandır. Sözcüklerin jest ve mimiklerin yetersiz kaldığı yerde duygudaşlık yeteneğinin devreye girmesi iletişimin kalitesini artırdığı gibi toplumsal uyum ve birliğe de katkı sağlamaktadır. Empatik erdem, "İnsan insanın kurdudur." mottosuyla karakterize edilen her türlü aşkın ilkenin reddedildiği, insanın "tabiat itibarıyla kötü ve doğal seleksiyon kurallarına göre hareket ederek kişisel çıkar ve hazdan başka bir ereğinin olmadığı varlık"³⁸ şeklinde tanımlandığı bir çağa düşülen insani bir şerhtir.

³⁸ Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. çev. Erol Güngör (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1994), 284.

İnsandaki empati özelliğinin aşınması, dünyanın mevcut sorunlarına daha fazlasının eklenmesini kaçınılmaz kılacaktır. İnsan-insan, insan-hayvan hatta insanla onu kuşatan çevrenin bütünü arasında sağlıklı bir ilişki kurulabilmesi için empatinin varlığı kritik önemdedir. Gerek biyolojik gerekse psikolojik boyutuyla insanın özünde vahşi ve egosantrik bir yanı hep vardır. Uygarlık, fiziksel özelliklerimizle değil davranışlara yansıyan faziletlerle mümkündür. İnsan, nefsanî duygularını terbiye edip kontrol altına alabildiği ölçüde erdeme ulaşabilecek ve ahlaklı bir varlık sayılacaktır. Çatışma, ister Freud'un belirttiği gibi içgüdüsel olsun isterse genlerde gizlenmiş; temelde "fıtrata yabancılaşmamak"la ve iradenin kontrolünü ele almakla önlenecektir. Modern Batı ahlakının kitle iletişim araçlarıyla bütün gezegeni istila ettiği bir süreçte asıl erdem, grup ya da topluluk yararına bencil ya da anti-sosyal dürtülerin üstesinden gelmeye bağlıdır.³⁹

Covid-19 salgını, sosyal bir varlık olan insanı "öteki"nden biraz daha uzaklaştırmış, kendine ve topluma yabancılaştırmıştır. Bu yabancılaşma beraberinde temel insani özelliklerden sayılan empati yeteneğinin zayıflamasına yol açmıştır. Bireylerin empati duyarlılığının artırılmasının yollarından biri, eğitim süreçlerinde sosyalleşme katsayısını artıracak metotlar geliştirmektir. Yaptığımız araştırma, retoriğe dayalı öğretimden ziyade deneyime dayalı eğitim modelinin özellikle empatinin gelişiminde, olumlu katkıları ortaya koymuştur.

Uyguladığımız ölçeğin regresyon analizi göstermiştir ki empatik ilgi-sempati, bilişsel empati, emosyonel yanıt ve sosyal yeti durumlarında yaşanacak artışlar, öğrencinin empati düzeyinin artmasına çeşitli oranlarda ve pozitif katkı sağlamaktadır. Araştırmamızda kadınların emosyonel yanıt düzeyleri, erkeklerden daha yüksek çıkmıştır. Bu durum, onların nörobiyolojik yapısıyla doğrudan ilgilidir. Kadın beyni, duyarlılık katsayısı bakımından erkeğe nazaran daha farklı özellikler taşımaktadır. Nörobilimsel bulgular, bu farklılığı teyit etmiştir.⁴⁰ Özellikle kadınlardaki empati düzeyi, yaşla birlikte artan bir farkla erkek akranlarından pozitif ayrılmaktadır.⁴¹

Çalışmamızın en ilginç sonuçlarından biri, erkek öğrencilerin empatik ilgi-sempati, sosyal yeti ve genel empati puanlarının kız öğrencilerden yüksek çıkması olmuştur. Bu durum alanda oluşan genel tabloya ve literatüre aykırıdır. Zira yukarıda da değindiğimiz gibi genel empati puanı açısından kadınların erkeklerden daha yüksek skorlara sahip olduğu kabul edilmektedir.⁴² Kadınlar

³⁹ Roy Baumeister- Julia Exline, "Virtue, Personality, and Social Relations: Self-Control as the Moral Muscle", *Journal of Personality* 67/6, (1999), 1165-1194.

⁴⁰ Bianchin-Angrilli, "Gender Differences in emotional response: A Psychophysiological Study", 925-932; Chaplin - Aldao, "Gender Differences in Emotion Expression in Children: A Meta-Analytic Review", 735-765.

⁴¹ Michalska vd., "Age-related Sex Differences in Explicit Measures of Empathy do not Predict Brain Responses Across Childhood and Adolescence", 22-32.

⁴² Eisenberg -Strayer, *Empathy and its Development*, 195; Eisenberg-Lennon, "Sex Differences in Empathy and Related Capacities", 100-131; Kobach- Weaver, "Gender and Empathy Differences in Negative Reactions to Fictionalized Real Violent Images", 51-61;

genel olarak suçlu ya da masum ayırt etmeksizin empatize olabilirken erkekler bu konuda daha seçici hareket edebilmektedir.⁴³ Her ne kadar bazı araştırmalar, empatinin cinsiyete göre değişiklik arz etmediğini göstermişse de bunlar azınlıkta kalmaktadır.⁴⁴ Bununla birlikte empatinin sadece beynin cinsel kimliğiyle ilgili olmadığını, epigenetik faktörlerin de beynin nörobiyolojik veri tabanının şekillenmesinde etkili olduğunu belirtmek gerekmektedir.⁴⁵

Bu araştırmada erkek öğrencilerin empatik ilgi-sempati ve sosyal yeti durumlarının kız öğrencilerden yüksek çıkmasının nedenlerinden biri; ölçeğin bir proje okulunda uygulanması olabilir. Zira bahse konu okula belirli bir bilişsel ve duygusal zekânın üzerindeki öğrenciler gelmektedir. Ancak yine de sonuçların bu şekilde çıkması, ayrı bir araştırmayı gerektirmektedir.

Bilişsel empati durumu hem anne hem de baba için ilköğretim düzeyinde yüksek çıkmıştır. Bilişsel empati ile eğitim durumu arasındaki bu ters ilişkinin sosyo-psikolojik ve epistemolojik analizi, uzun bir araştırmanın konusu olabilir. Zira modern bilgi felsefesi ve bilim anlayışının insan tanımı, pek çok sosyolog ve teolog tarafından eleştirilmektedir.⁴⁶ Modern bilimsel paradigmaya göre insan, evrimsel açıdan tanımlanan bir varlıktır öyleyse sonunda inşa edeceğimiz dünya da sadece evrimsel kuralların ve evrimsel ahlakın geçerli olacağı bir dünya olacaktır. O dünyada bencillik, egoizm, güçlü olanın hayata kalması, zayıfın yaşam hakkının dahi bulunmaması vardır. Eşitlik, adalet, merhamet, paylaşma, diğerkâmlık ve duygudaşlık ise yeryüzü sakinleri için ancak bir düştür ibarettir.⁴⁷ Bu bakımdan bilgilenim süreçleriyle birlikte empati başta olmak üzere insani değerler azalıyor, "cehalet"i kutsayan ve "enformatik cehalet"i eleştiren düşün insanlarını anlamak bir taraftan kolaylaşırken diğer yandan geleneksel bilgi teorisindeki kadim irfanın değerini yeniden hatırlamak yararlı olacaktır.

İstatistiksel açıdan anlamlı ve araştırmamızın varsayımlarına mutabık bir durum, Best Buddies programına katılan öğrencilerin emosyonel yanıt düzeylerinin yüksekliğinde göze çarpmaktadır. Doğrudan duygusal ve duygusal deneyimlere dayalı eğitimlerin, bireylerin emosyonel yanıt düzeylerinin yükselmesindeki rolü kanıtlanmıştır. Tablo 9'da görüldüğü gibi bilişsel empati ile emosyonel yanıt ve sosyal yeti arasında, yine emosyonel yanıtla sosyal yeti arasında tespit edilen pozitif yönlü korelasyon, bu ilişkiyi teyit etmektedir. Öğrencilerin bilişsel empati ve sosyal yeti düzeylerini artırıcı nitelikteki eğitim

⁴³ Singer vd., "Empathy for Pain Involves the Affective but not Sensory Components of Pain", 1157-1162; Nanda, "Are There Gender Differences in Empathy?", 28-34; Yang vd., "Gender Differences in the Mu Rhythm During Empathy for Pain: An Electroencephalographic Study", 176-184.

⁴⁴ Rueckert-Naybar, "Gender Different in Empathy: The Role of the Right Hemisphere", 162-167; Eraslan, "Gençlerde Duygusal Zekâ ve Empatik Eğilim Durumlarının Yaş, Cinsiyet ve Spor Yapma Değişkenlerine Göre İncelenmesi", 1839-1851.

⁴⁵ Türker Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 92.

⁴⁶ Rose, *Lifelines- Biology Beyond Determinism*, 295-296; Lehrer, *Proust Bir Sinirbilimciydi*, 220; Adorno-Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 120.

⁴⁷ Mehmet Ödemiş, *Özgürlüğün Trajedisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 49.

faaliyetleri, onların emosyonel yanıt kabiliyetlerine olumlu katkı sağlamaktadır. Sosyal öğrenme, öznel deneyim, duyuşsal enstrümanların etkisi gibi faktörler davranış değişikliğinde başarıyı kolaylaştırmaktadır. Aynı şekilde tablo 10'daki regresyon analizi, Best Buddies türünden eğitim programlarının öğrencilerin emosyonel yanıt düzeylerini 1.27 kat artıracağını göstermiştir.

Sonuçlar, araştırmaya başlarken ortaya koyduğumuz hipotezi doğrulamıştır. Araştırmamızdaki temel varsayım olan; deneyime dayalı eğitim modellerinin değerler eğitiminde daha kalıcı istendik davranış sağladığı tezi, yeni bir hipotez olmamakla birlikte empati eğitimi ile ilgili bir proje okulunda yürütülen ilk araştırma olma özelliğini taşımaktadır. Bilişsel ve zihinsel kabiliyetleri bakımından daha nitelikli öğrencilerin bir araya geldiği söz konusu okulda, yukarıda tartıştığımız ve öngörülenin dışında bazı sonuçlar elde edilmiştir.

Etik Kurul Onayı/Ethical Approval:

Bu araştırmada yararlanılan veri toplama araçlarının etik bakımdan uygunluğuna İzmir Milli Eğitim Müdürlüğü Etik Kurulu'ndan 03.02.2022 tarih ve E-12018877 numaralı karar ile gerekli izin alınmıştır.

For the ethical compliance of the data collection tools used in this study, the necessary permission was obtained from the İzmir National Education Directorate Ethics Committee with the decision dated 03.02.2022 and numbered E-12018877.

Makale Katkı Oranları/Author Contributions:

Veri Toplanması/Data Collection: MÖ (%65), YÇ (%35); Veri Analizi/Data Analysis: MÖ (%70), YÇ (%30); Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: MÖ (%80), YÇ (%20); Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: MÖ (%60), YÇ (%40)

Finansman/Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir./The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir./The authors have no conflict of interest to declare.

Destek ve Teşekkür/Support and Acknowledgments: Yazarlar İzmir İl Milli Eğitim Müdürlüğü ve İzmir Atatürk Lisesi'ne verilen araştırma izinleri ve sağladıkları imkanlar için teşekkürlerini sunarlar./The authors would like to thank İzmir Provincial Directorate of National Education and İzmir Atatürk High School for the research permissions and opportunities they provided.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W. - Horkheimer, Max. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. çev. Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Arkonaç, Oğuz. *Açıklamalı Psikiyatri Sözlüğü*. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri, 1999.
- Ateş, Öznur Tulunay. "Türkiye'de Değerler Eğitimi Uygulamalarının Öğrencilere Kazandırılması İstenen Olumlu Özellikler Üzerindeki Etkisi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017), 41-60.
- Bacon, Francis. *The New Organon*. ed. Lisa Jardin - Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Basch, Michael Franz. "Empathic Understanding: A Review of the Concept and Some Theoretical Considerations". *Journal of the American Psychoanalytic Association* 31/1 (1983), 101-126.
- Baumeister, Roy F. - Exline, Julia J. "Virtue, Personality, and Social Relations: Self-Control as the Moral Muscle". *Journal of Personality* 67/6 (1999), 1165-1194.
- Berger, Peter L. - Luckman, Thomas. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*. çev. Mustafa Derviş Dereli. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016.
- Bianchin, Marta - Angrilli, Alessandro. "Gender Differences in Emotional Response: A Psychophysiological Study". *Physiology & Behavior* 105/4 (2012), 925-932.
- Bora, Emre - Boysan, Leyla. "Empati Ölçeği- Türkçe Formunun Üniversite Öğrencilerinde Psikometrik Özellikleri". *Klinik Psikofarmakoloji Bülteni* 19 (2009), 39-47.
- Buck, Ross. "Emotions in Early Development". *Emotion, Theory, Research and Experience*. ed. Robert Plutchik - Henry Kellerman. 259-292. New York: Academic Press, 1983.
- Büyükköztürk, Şener vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2013.
- Changeux, Pierre - Ricoeur, Poul. *Neden Nasıl Düşünürüz, Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*. çev. İsmet Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Chaplin, Tara M. - Aldao, Amelia. "Gender Differences in Emotion Expression in Children: A Meta-Analytic Review". *Psychological Bulletin* 139/4 (2013), 735-765.

-
- Eisenberg, Nancy – Strayer, Janet. *Empathy and its Development*. New York: Cambridge University Press, 1987.
- Eisenberg, Nancy – Lennon, Randy. "Sex Differences in Empathy and Related Capacities". *Psychological Bulletin* 94/1 (1983), 100-131.
- Eisenberg, Nancy – Miller, Paul A. "The Relation of Empathy to Prosocial and Related Behaviours". *Psychological Bulletin* 101/1 (1987), 91-119.
- Eraslan, Meriç. "Gençlerde Duygusal Zekâ ve Empatik Eğilim Durumlarının Yaş, Cinsiyet ve Spor Yapma Değişkenlerine Göre İncelenmesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/4 (2016), 1839-1851.
- Ersoy, Elif Gökçe – Köşger, Ferdi. "Empati: Tanımı ve Önemi". *Osmangazi Tıp Dergisi* 38/2 (2016), 9-17.
- Ewing, Katherine Pratt. *Kültür ve Ruh Sağlığı*. haz. Kemal Sayar. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Hajibabae, Fatemeh vd. "The Relationship Between Empathy and Emotional Intelligence Among Iranian Nursing Students". *International Journal of Medical Education* 9/19 (2018), 239-243.
- Hazard, Paul. *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. çev. Erol Güngör. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1994.
- Hickok, Gregory. *The Myth of Mirror Neurons: The Real Neuroscience of Communication and Cognition*. New York: W.W. Norton Company, 2014.
- Hoffman, Martin L. *Empathy and Moral Development Implications for Caring and Justice*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Kalaycı, Şeref. *Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. Ankara: Dinamik Akademi, 2018.
- Keysers, Christian. *Empatik Beyin*. çev. Aybey Eper. İstanbul: Alfa Yayınları, 2011.
- Kılıç, Türker. *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Lehrer, Jonah. *Proust Bir Sinirbilimciydi*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Lennon, Randy - Eisenberg, Nancy. "Gender and Age Differences in Empathy and Sympathy". *Empathy and its Development*. ed. Nancy Eisenberg – Janet Strayer. 195-213. New York: Cambridge University Press, 1987.
- Loudin, Jesse L. vd. "Relational Aggression in College Students: Examining the Roles of Social Anxiety and Empathy". *Aggressive Behavior* 29 (2003), 430-439.

- Michalska, Kalina J. vd. "Age-related Sex Differences in Explicit Measures of Empathy do not Predict Brain Responses Across Childhood and Adolescence". *Developmental Cognitive Neuroscience* 3 (2013), 22-32.
- Nanda, Sheventika. "Are There Gender Differences in Empathy?". *Undergraduate Journal of Psychology* 7 (2013-2014), 28-34.
- Online Etymology Dictionary. "etymonline.com". (Erişim 07 Nisan 2022). <https://www.etymonline.com/word/empathy>
- Ödemiş, Mehmet. *Özgürlüğün Trajedisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Padem, Hüseyin vd. *Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sarajevo: IBU Publications, 2012.
- Prigogine, İlya - Stengers, İsabella. *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. London, y.y, ts.
- Rizzolatti, Giacomo – Sinigaglia, Corrado. *Mirrors in the Brain: How Our Minds Share Actions, Emotions and Experience*. USA: Oxford University Press, 2008.
- Rose, Steven. *Lifeline s- Biology Beyond Determinism*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Sharma, Renuka M. "Empathy-A Retrospective on Its Development in Psychotherapy". *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry* 26/3 (1992), 377-390.
- Singer, Tania vd. "Empathy for Pain Involves the Affective but not Sensory Components of Pain". *Science* 303/5661 (2004), 1157-1162.
- Soukhanov, Anne H. (ed.). *The American Heritage Dictionary of English Language*. New York: Houghton Mifflin, 1994, "Empathy", 2443.
- Şencan, Hüner. *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*. Ankara: Seçkin Kitabevi, 2005.
- Topçu, Çiğdem vd. "Temel Empati Ölçeği Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması". *Türk Psikolojik ve Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/34 (2010), 174-182.
- Türk Dil Kurumu. <https://sozluk.gov.tr> (Erişim 05.04.2020).
- Uzbay, Tayfun. *Görünmeyen Beyin*. İstanbul: Destek Yayınları, 2017.
- VandenNos, Gary R. *APA Dictionary of Psychology*. Washington: APA, 2015.
- Wieck, Cornelia – Cunzmann, Ute. "Age Differences in Empathy: Multidirectional and Context-Dependent". *Psychology and Aging* 30/2 (2015), 407-419.

Yeşilyurt, Etem. "Değerler Eğitime Uygunluğu Açısından Öğretim Yöntem ve Tekniklerinin İncelenmesi: Bir Derleme Çalışması". *Ekev Akademi Dergisi* 23/77 (2019), 121-146.



ilahiyat akademi

Sayı: 15, 2022, ss. 121-146

Issue: 15, 2022, pp. 121-146

Kur'ân-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Mükâfat ve Ceza

Reward and Punishment in Education and Teaching of the Qur'ân

Halil İbrahim Önder

Dr. Öğr. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi
Anabilim Dalı

Lect. Ph.D. Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation
Çanakkale/Türkiye

halili@comu.edu.tr, ORCID: [0000-0002-5473-198X](https://orcid.org/0000-0002-5473-198X), ROR ID: [05rsv8p09](https://ror.org/05rsv8p09)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

20 Mayıs 2022 20 May 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

29 Haziran 2022 29 June 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2022 30 June 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin
software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve
etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm
çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur
(Halil İbrahim Önder).

It is declared that scientific and ethical principles
have been followed while carrying out and
writing this study and that all the sources used
have been properly cited (Halil İbrahim Önder).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Önder, Halil İbrahim. "Kur'ân-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Mükâfat ve Ceza". *İlahiyat Akademi* 15 (Haziran 2022), 121-146. Doi: [10.52886/ilak.1119019](https://doi.org/10.52886/ilak.1119019)

Özet

Eğitim ve öğretimde başarı için doğru bir süreç yönetimi, bunun için ise okul idaresi, öğrenci, veli, müfredat gibi birçok bileşenin uyum ve ahenk içinde çalışması gerekmektedir. Bu bileşenler içinde disiplin uygulamalarının dolayısıyla mükâfat ve cezanın da yeri vardır. Günümüzde öğrencilerin alışkanlıklarından öğrenme biçimlerine kadar birçok hususun değişmesi ve ebeveyn otoritesinin zayıflaması gibi nedenlerle teşvik edici ya da caydırıcı müeyyidelere ihtiyaç daha da artmaktadır. Eğitimde motivasyon amacıyla daima yer verilen mükâfat ve cezaya suçluların cezalandırılması ve başarılı insanların takdir edilmesi gibi yollarla hayatın birçok alanında da yer verildiği görülmektedir. Hatta Kur'ân-ı Kerim'de insanların iki cihan saadetini temin maksadıyla ortaya konan emir ve yasaklara riayet edip etmemenin sonucu olarak sunulan cennet ve nimetleriyle cehennem ile azabı da mükâfat ve ceza kapsamında değerlendirilebilir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân okumaya ve onu öğrenip öğretmeye yönelik hadis-i şerifleri de Kur'ân-ı Kerim eğitim ve öğretiminde takdir ve teşvikin yerini hatırlatması bakımından dikkate değerdir.

Eğitimde övgü dolu sözlerle talebeyi takdir ve teşvik etmenin gereğine vurgu yapan klasik eğitimci ve düşünürlerimiz, çocuğun terbiyesi ve başarısı için takdir kadar cezaya da yer verilmesine işaret etmişlerdir. Osmanlı döneminde bazı talimatname ve yönetmeliklere yansıyan mükâfat ve ceza uygulamalarına günümüz disiplin yönetmeliklerinde de yer vermeye devam edilmektedir. Genel olarak bütün anlamlarıyla mükâfatın eğitim- öğretim sürecini daha güzel ve verimli kılacağı cezanın ise bu verimi düşüreceği dolayısıyla söz konusu süreç bakımından mükâfatın kullanımının önemli ve değerli olduğu ancak ceza kullanımı noktasında çok dikkatli olunması gerektiği ifade edilebilir. Böyle olmakla birlikte teoriden uygulamaya, kişiden kişiye değişkenlik arz eden bu hususta herkesin üzerinde ittifak ettiği bir kuramdan söz etmek zordur. Zira en yaygın görüşlerden biri olan ödülün motivasyonu artırdığı kanaatinin aksini iddia edenler de vardır.

Tarihte eğitimin diğer türlerinde olduğu gibi Kur'ân eğitiminde de birçok farklı teşvik edici araca ve cezâ müeyyideye baş vurulmuştur. Öğretici ve öğrencinin aktif bir şekilde katılımını gerektiren, dolayısıyla hoca-talebe iletişiminin çok ön plana çıktığı bir ders olarak Kur'ân-ı Kerim dersi, belli bir disiplin anlayışına ihtiyaç duymaktadır. Bu disiplin anlayışı içinde mükâfata özellikle takdir ve teşvik dolu sözlere yer vermenin ayrı bir değeri vardır. Ancak ister psikolojik ister fiziki her türüyle cezanın kullanımı ise çok daha hassas olmayı gerektirmektedir. Özellikle insan onurunu zedeleyen ve muhatabın Kur'ân'a ve dine karşı olumsuz duygular beslemesine sebep olan cezalardan uzak durmak gerektiği izahtan varestedir. Müslümanlar için öğrenilmesi zorunlu olan kutsal kitabın öğretim süreçlerinin ayrıntıları içinde önemli bir yer tutan mükâfat ve ceza bahsinin ele alınacağı bu makalede öncelikle meselenin mahiyeti ortaya konularak bazı görüşler değerlendirilecek daha sonra konunun durumu Kur'ân eğitim ve öğretim süreçleri açısından ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerim, Disiplin, Mükâfat, Ceza, Öğretim Süreci.

Abstract

A correct process management which requires working many components, such as school administration, students, parents, and curriculum, in harmony and concord for success in education and training is needed. Disciplinary practices, therefore, such as reward and punishment also have a role among these components. Today, the need for encouraging or deterrent sanctions is increasing due to causes such as the weakening of parental authority and the change in many issues from the habits to the learning styles of the students. It is seen that rewards and punishments, which are always included in education for motivation, are also included in many areas of life, such as punishing criminals and appreciating successful people. In fact, Paradise and its blessings, Hell and torment, which are presented as a result of whether obeying the orders or not and prohibitions set forth in the Qur'ân with the aim of ensuring the happiness of the two worlds, can be evaluated within the scope of reward and punishment. The hadiths of the Prophet Mohammad (pbuh) aimed at reading the Qur'ân and learning and teaching it are also noteworthy in that they remind us of the place of appreciation and encouragement in the education and training of the Holy Qur'ân.

Our classical educators and thinkers, who emphasized the need to appreciate and encourage students by means of words full of praise in education, pointed out that punishment should be included as well as appreciation for the education and success of the child. Reward and punishment practices, which were reflected in some instructions and regulations during the Ottoman era, are still included in today's disciplinary regulations. In general, it can be stated that the reward with all its meanings will make the education process much better and efficient, and the punishment will reduce this efficiency, so the use of the reward is important and valuable in terms of the process in question, but it can be said that one should be very careful about the use of punishment. However, it is difficult to talk about a theory on which everyone agrees on this issue, which varies from theory to practice and from person to person. There are also those who argue against the belief that rewards increase motivation, which is one of the most common views.

As in other types of education in history, many different incentive tools and penal sanctions have been used in the education of the Qur'ân. As a course that requires the active participation of the teacher and the student and in which the teacher-student communication comes to the forefront, the Qur'ân course requires a certain understanding of discipline. Within this understanding of discipline, including rewards, especially words of appreciation and encouragement, has a special value. However, the use of punishment in all its forms, whether psychological or physical, requires much more sensitivity. It is self-evident that it is necessary to stay away from punishments that harm human dignity and cause the interested person to have negative feelings towards religion. In this article, the subject of reward and punishment, which has an important place in the details of the teaching processes of the holy book, which is obligatory for Muslims to learn, is discussed. Firstly, the nature of the issue will be revealed, and some opinions will be evaluated. Then, the situation of the issue will be discussed in terms of the Qur'ân education and training processes.

Keywords: The Holy Qur'ân, Discipline, Reward, Punishment, Teaching Process.

Giriş

Eğitim-öğretim faaliyetleri sonucunda başarıya ulaşılabilmesi için sürecin doğru bir şekilde yönetilmesi ve yürütülmesi gerekmektedir. Bu uzun süreçte başarılı olmak idareden hocaya, öğrenciden veliye, okuldan müfredata, zamandan teçhizata kadar birçok bileşenin uyumuna bağlıdır. Bu bileşenler içinde disiplin uygulamalarının dolayısıyla mükâfat ve cezanın olumlu veya olumsuz etkilerinin olduğu bir gerçektir. Günümüzde televizyon ve reklam sektörüyle¹ internet ve sosyal medya gibi mecraların olumsuz etkileri sonucunda çocukların alışkanlıklarının değişmesi ve anne baba otoritesinin de günden güne zayıflaması² hatta okulların ve ilgili kurumların bile söz konusu yönelim karşısında çaresiz kalması³ sınıf ve okul disiplini konusunda caydırıcı müeyyidelere ihtiyacı artırmaktadır.

İnsanlığa rehber ve öğüt olmak üzere Yüce Allah tarafından indirilen Kur'ân-ı Kerim'in eğitim ve öğretiminin de önemine binaen bazı usûl ve kaideler çerçevesinde yürütülmesi gerekmektedir. Örneğin fem-i muhsin⁴ bir öğreticinin olmadığı bir vasatta sağlıklı bir öğretimin gerçekleşebilmesi mümkün değildir. Özellikle kurumsal bir çatı altında belli sınıf ortamında gerçekleştirilecek bir dersten söz edildiğinde asgari düzeyde de olsa bir disiplinin sağlanabilmesi orada gerçekleşecek eğitim öğretim faaliyeti için bir zorunluluktur. Araştırmalarda gerek Yaz Kur'ân kursları gerekse bütün Kur'ân kurslarında öğrenci motivasyonuna olumsuz anlamda etki eden faktörler içinde talebelerin moralini artıracak ödüllendirme noktasında yetersizlik ve disiplin sıkıntılarına da yer verilmiştir.⁵ Söz konusu disiplin anlayışı çerçevesinde eğitimde mükâfat ve cezanın yeri olduğu ya da olmadığı tartışılabilir. Bu tartışma Kur'ân-ı Kerim eğitim ve öğretiminde meselenin dini bir mahiyet arz etmesi sebebiyle daha da derinleşecektir.

Öğrencinin akademik performansının artması veya düşmesinin şüphesiz birçok sebepleri olabilir. Mükâfat ve cezanın bu artma veya düşüşteki payı da dikkate değerdir. Ancak her hâlükârda eğitim sistemi içinde akademik performansı artırmaya yönelik ödül ve teşvik unsurlarına yer verilmiştir. Eğitim öğretim süreçlerinin standardını artırma ve kalitesini yükseltme amacıyla başvurulabilecek

¹ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pagem Akademi, 2018), 407.

² Kemal Sayar, *Yavaşla* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 153-158.

³ Ziya Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2001), 119.

⁴ İslam tarihinde Kur'ân-ı Kerim'in eğitim ve öğretimini Hz. Peygamber'in ağzından öğrenilen aynı ölçüler ve telaffuz incelikleriyle devam ettiren hocalara muallim, mukrî, üstad gibi isimler verilmiştir. Ancak Kur'ân öğreticisinin kutsal metni güzel bir şekilde okuyup öğretme mertebesini belli etmek üzere fem-i muhsin isimlendirmesi daha çok yaygınlaşmıştır. Bk. Mehmet Ali Sarı, *Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları* (İstanbul: İFAV, 2013), 33.

⁵ Aybala Tuğba Uzuner, *Kız Kur'ân Kursları Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım, Zeynel Abidin Kız Kur'ân Kursu örneği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 88-89; Ahmet Ali Çanakçı, "Din Eğitiminde Motivasyon-Verimlilik Sorunu ve Çözüm Önerileri; Kur'ân Kursları Örneği", *Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu*, ed. Mehmet Bahçekapılı (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017), 61-62.

çarelerin belki de en yaygın olanları mükâfat ve ceza uygulamalarıdır. Ama mükâfat da ceza da nihayetinde dış motivasyon unsurlarındandır. Sürekli somut ödül ve ceza baskısı gibi dış uyaranların etkisiyle yapılan faaliyetlerin uzun ömürlü ve kalıcı olmayacağı malumdur. Halbuki asıl olan öğrencinin herhangi bir dış desteğe ihtiyaç duymadan kendi özdenetimini yapma ve istenen davranışlara ulaşma noktasında bir irade geliştirmesidir. İşte mükâfat ve cezanın sonucunda bu hedefe ulaşılması halinde süreç anlamlı hale gelecektir. Dolayısıyla mükâfat ve ceza uygulamaları sonucunda öğrencinin kendi iradesini ortaya koyması ve bu anlamda bir yeterlik elde etmesi söz konusu değilse mükâfat ve ceza uygulamalarının sağlıklı bir şekilde işletelebildiğini söylemek zordur.

Kur'ân eğitimi ve öğretimi bakımından ise aynı hususların çok daha elzem olduğu ifade edilebilir. Zira öncelikle her Müslümanın Kur'ân-ı Kerim'i öğrenmesi gerekmekte ve bunun için de motivasyon unsuru olarak mükâfat ve ceza uygulamaları gündeme gelmektedir. Yukarıda zikri geçen bir öğrencinin herhangi bir dış desteğe ihtiyaç duymaksızın kendi özdenetimini yapıp istenen davranışı elde etme noktasındaki iradesi Kur'ân eğitim ve öğretimi için çok daha önemlidir. Zira bir müminden beklenen Kur'ân gibi herkesin öğrenmesi gereken Allah kelamının doğru bir şekilde herhangi bir dış uyaran olmaksızın okuma alışkanlığı kazanmasıdır. Dolayısıyla bu eğitimde, öğreticinin ister mükâfat ister ceza isterse başka unsurları kullansın, öğrenci üzerinde süreçten ve öğreticiden kaynaklanan kalıcı hasarlar bırakmadan kutsal kitabı sevdirecek öğretimde idealinde olması zaruridir.

Konu hakkındaki tartışmalar hep canlılığını muhafaza etmekte, zamanla literatüre yeni kuram ve anlayışlar eklenmektedir. Bu tartışmalara rağmen mükâfat ve ceza, ilgili yönetmeliklerde en önemlisi de uygulamada eğitim-öğretim sürecinin disiplin anlayışına paralel olarak az veya çok yer almaya devam etmektedir. Peki Kur'ân-ı Kerim eğitim ve öğretiminde mükâfat ve ceza kullanılmış mıdır ya da kullanılmalı mıdır? Bu makalede bu soruların cevabı aranacak ve mükâfat ile cezanın Kur'ân eğitim ve öğretimindeki yeri değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

1. Mükâfat ve Cezanın Mahiyeti

Kelime itibarıyla yapılan bir iyiliğe aynısıyla veya daha fazlasıyla karşılık vermek⁶ anlamındaki mükâfat, eğitimde öğrencinin başarısının devamını ve söz konusu davranışın tekrarını temin etmek için takdir ve tebrik⁷, cezbedici bir nesne veya olay⁸ türünden karşılıklara verilen isimdir. Gelişim evrelerinin hemen hepsinde insanın, takdir edilmeyi ve kabul edilmeyi beklediği, gerekli takdir ve desteği

⁶ Bk. Ali b. Muhammed b. Ali Cürânî, *Kitâbü't-tarîfât*, thk. İbrahim el-İbyârî (Kahire: Dâru'r-Rayyân li't-Türâs, ts.), 292.

⁷ Mehmet Emin Ay, "Kur'ân Öğretiminde Mükâfat ve Ceza", *Kur'ân Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 107.

⁸ Anita Woolfolk, *Eğitim Psikolojisi*, çev. Duygu Özen (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015), 760.

gördüğünde kendine olan öz saygısı, dolayısıyla da daha fazla çalışma ve başarılı olma isteğinin arttığı, aksi durumda ise yetersizlik hissiyle dolarak başarı duygularının söndüğü bilinmektedir. Yüksek not vermek, öğrenciyi övmek, ona gülümseyip aferin demek gibi karşılıkları ifade eden olumlu pekiştireçler de mükâfatla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bu manadaki ödüllendirmenin doğru davranışı hemen takip etmesi, öğrencilerin ihtiyaçları ve sosyal çevrelerine göre belirlenmesi, çok sık ve yersiz kullanılmaması ve istenen davranışlar öğrenildikçe azaltılması gerekmektedir.⁹ Eğitimde takdir ve tebrik etmenin, onurlandırmanın, farklı tarz ve biçimlerle olumlu pekiştireç olarak övgüler kullanmanın önemi eğitimciler tarafından daima vurgulanmaktadır. Nitekim Mevlânâ (öl. 1273) peygamberlerin tebliğ faaliyetlerindeki üslubunu tıpkı öğretmenlerin yazı taliminde bütün kusurlarına rağmen talebeyi önce övmesi daha sonra yanlıklarını uygun üslupla düzeltmelerine benzetmiştir.¹⁰ Yakın zamanda yapılan araştırmalarda da sözel-duygusal ödül türü anlamındaki bu sözlü ödüllerin öğrencilerin ders çalışma sürelerini uzattığı, akademik erteleme alışkanlıklarını bertaraf ettiği ve başarısını artırdığı ortaya konulmuştur.¹¹

İstenmeyen bir davranışı ortadan kaldırmak için verilen nahoş uyarıcıya denilen ceza ise genel olarak eğitim ve öğretimde tartışmalı olup sonuçları itibariyle birbiriyle çelişen birçok araştırmaya konu olmuştur.¹² Eğitimde cezanın verilip verilmemesi kadar cezanın mahiyeti, şekli vs. her biri ayrı tartışmalı konulardır. Bazı eğitimciler eğitimde ceza olmayacağını savunurken bazıları da dayak ve insanı aşağılayan ceza şekline karşı çıkmışlardır. Ceza ile olumsuz pekiştirme genellikle karıştırılmaktadır. Ancak olumlu veya olumsuz pekiştirmeler davranışların güçlendirilmesine ceza ise bastırılıp azaltılmasına yöneliktir. Olumsuz pekiştirmede istenilen davranış gerçekleştiğinde olumsuz durum sona ermekte olup bu durum biraz da öğrenci kontrolindedir. Örneğin sınıf dağınıklığını toplamadan teneffüse çıkmasına izin verilmeyen öğrencilere, sınıfı topladıkları takdirde izin verilerek pekiştirme yapılır. Ceza ise olaydan sonra gerçekleşir ve öğrencinin kontrolü çoğu zaman mümkün değildir. Bir davranışın ceza ile neticelenmesi tekrarlanma olasılığını azaltırken bu sonucun ceza olarak isimlendirilmesi ortaya çıkan etki sebebiyledir. Her olayın her bireyde aynı sonucu vermemesi sebebiyle de ceza algıları birbirinden çok farklı olabilmektedir. Eğitim süreçlerinde gerekli durumlarda ve belli şartlarla ceza kullanılabilirse de cezadan daha çok olumsuz pekiştireçlerin kullanılmasının daha doğru olacağı ifade edilmektedir.¹³

⁹ Bk. Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme*, 59-60,139-153,213; Woolfolk, *Eğitim Psikolojisi*, 426-432.

¹⁰ Bk. Celaleddin Rûmî Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Sûfi Kitap, 2015), 201-202.

¹¹ Cemal Karadaş, *Ana-babaların Kullandıkları Ödül-Ceza Yöntemlerinin Çocukların Akademik Başarısı Üzerindeki Etkisi: Akademik Erteleme ve Ders Çalışma Sürecinin Araçlık Rolü* (Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2020), 106.

¹² Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme*, 143.

¹³ Bk. Woolfolk, *Eğitim Psikolojisi*, 428-449.

İnsanı güdüleyen ve yaptığı işe teşvik eden birçok unsur vardır. Ödül de bunlardan biridir. Hatta takdir ve teşvik edici onaylama ifadeleri de ödül anlamında değerlendirilmektedir. Yerinde, zamanında ve dozajında kullanılan takdir ve teşvik edici sözlerin öğrenci üzerinde başarı ve performans artması anlamında gözle görülür etkilere sahip olduğu söylenebilir. Takdir ve teşvik edici sözlerin yerini azarlama ve aşağılama gibi davranışların alması durumunda ise öğrencide başarıyı elde etme ve istenen davranışı uygulama noktasında isteksizlik oluşacaktır. Ancak ödülün de cezanın da dikkatli bir şekilde kullanılması elzemdir. Cezanın olumsuz etkileri yanında ödülün de davranışların yerleştirilmesi amacıyla kullanılması halinde etkisinin olmayacağını üstelik sorumluluk almayı engelleyerek bağımlılık yapacağını ifade edenler vardır. Hatta istenilen davranışların ödülle yaptırılması muhataba iyi davranışın sonucunda karşılık beklemesi şeklinde bir yanlış ileti verilmesine sebep olacağı da dile getirilmektedir. Takdir edici sözlerin de “çok güzel oldu”, “aferin” demek yerine “sen bu işi çözdün, hadi şu örneği de uygula bakalım” şeklindeki ifadesi daha yerinde olacaktır. Zira övgü ifadelerinin gereğinden fazla olması ve yerli yerinde kullanılmaması halinde şeker etkisi yapıp davranış için daima övgü beklentisine girilmesi söz konusu olabilir.¹⁴ Ancak yine de bütün bunlar ve etkileri kişiden kişiye değişkenlik arz etmekte ve bu vesileyle de farklı araştırmalara konu olmaktadır. Tamamıyla herkesin üzerinde ittifak ettiği bir kuramdan söz etmek zordur. Ödül ve ceza konusundaki farklı kuramlar ve yapılan araştırmalarla her kuramın kendini destekleyici verilere ulaşması, kişiden kişiye değişen karakter özelliklerindedir. Zira aynı uyarının herkes için aynı etkiyi yapması mümkün olmayacağı gibi aynı motivasyon aracının da herkeste aynı etkiyi vermesi düşünülemez.

İnsanın öğrenme kabiliyeti, bir sebep veya uyarı ile daha aktif hale gelmektedir. Bu uyarının kuvveti ölçüsünce öğrenmenin kolaylaşması ve kalıcı hale gelmesi de söz konusudur. Bu uyarılardan olan mükâfat ve cezadan hangisinin öğrenmeyi daha çok kolaylaştıracağını bilmek tam olarak mümkün değildir. Genel olarak mükâfatın cezadan; takdir ve teşvik dolu sözlerin ise azarlamaktan daha iyi sonuçlar vereceğini kabul etmekle birlikte gerekli durum ve şartlarda mükâfatın da cezanın da yerine göre kullanılması sadece birinin kullanılmasından daha iyi sonuç vereceği ifade edilebilir.¹⁵ Aslında eğitimin temel amacının, bütün bu süreçlerin sonucunda kontrolü ele alıp hedefler koyabilme, kendini eğitip öz yönetimini gerçekleştirme gibi yollarla insanın bizzat kendisini pekiştirebilmeyi öğrenmesi¹⁶

¹⁴ Marwin Marshall, *Ödül Yok Ceza Yok Bu Nasıl Disiplin*, çev. Emel Aksay (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2009), 62,63,229,273.

¹⁵ Bk. Nurettin Topçu, *Psikoloji*, haz. Ezel Elverdi-İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 149; Yapılan bir araştırmada mükâfatın olumsuz etkisi katılımcıların hiçbiri tarafından dile getirilmemiş cezanın ise olumlu olumsuz etkilerinden söz edilmiştir. Bk. İrade Hümbetova, “Dinî Tutum ve Davranışların Oluşumunda Mükâfat ve Cezanın Etkisi”, *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı IV* (İstanbul: İlem İlmî Etüdler Derneği, 2013), 1077-1094.

¹⁶ Woolfolk, *Eğitim Psikolojisi*, 466.

olduğuna göre mükâfat ve cezanın da bu hedefi köreltici şekilde değil öğrenciyi bu hedefe götürücü şekliyle kullanılması gerekmektedir.

Mükâfat ve ceza, eğitim süreçleri yanında hayatın birçok noktasında da kullanılmaktadır. Suçluların cezalandırılmadığı, başarılı insanların taltif edilmediği bir toplumda huzurdan ve adaletten bahsedilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu iki olgunun kullanımının toplum hayatı bakımından da elzem olduğu anlaşılmaktadır. Hatta Kur'ân-ı Kerim'de insanların iki cihan saadetinin teminine yönelik kurallara yer verilmesi, bazı emir ve yasaklar konulması, uyarılar yapılarak bunlara itaat edenler için cennet ve içindeki nimetler hatta Allah'ın rızasının ödül olarak vadedilmesi, uymayanların ise korkutulması, cehennem ve içindeki nice korkunç hadiselerle tehdit edilmeleri de mükâfat ve ceza kapsamında değerlendirilebilir.¹⁷

Kur'ân-ı Kerim eğitim ve öğretimi açısından özellikle takdir ve teşvik sadedinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu çabaya verdiği değer ve bu manadaki hadis-i şeriflerin Müslümanlar üzerindeki etkisi de dile getirilebilir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de en güzel söz¹⁸ olarak tavsif edilen Allah kelamı, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından söziün en hayırlısı¹⁹ olarak anılmıştır. "Sizin en hayırlınız Kur'ân'ı öğrenen ve öğretenidir"²⁰ hadis-i şerifiyle de onu öğrenip öğretenlere büyük bir şeref verilmiştir. Müjdeleyici ve uyarıcı vasıflarıyla²¹ ilk hafız ve Kur'ân'ın ilk muallimi Hz. Peygamber'den (s.a.v.) Kur'ân'ı okuma, ezberleme, öğrenme ve öğretme noktalarında birçok teşvik edici hadis-i şerifler nakledilmiştir. Bu manada Kur'ân'ın her bir harfini öğrenmenin ve okumanın ayrı ayrı sevap olduğu²², Kur'ân'ı güzel okuyanların meleklerle beraber olduğu, hatta onu zorlukla okumaya çalışana iki kat sevap verileceği²³ dikkat çekicidir. Yine Hz. Peygamber (s.a.v.), Kur'ân'ı güzel sesiyle güzel okuyan sahabe-i kiramı takdir edip bizzat dinlemiş²⁴ ayrıca ümmetinden böyle kimseler var ettiği için Allah'a şükretmiştir.²⁵ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân-

¹⁷ Geniş bilgi için bk. Mehmet Emin Ay, "Kur'ân-ı Kerim'de Disiplin, Mükâfat ve Ceza Kavramları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 249-257.

¹⁸ ez-Zümer 39/23

¹⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1955), 3/371; Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), "Cuma", 43 (867).

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/58; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki - Muhibbüddin el-Hatip (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1980), "Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 21.

²¹ Bk. el-Ahzâb 33/45, el-Fetih 48/8.

²² Ebû İsa Muhammed b. Sevre es-Sülemi et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1996), "Fedâilü'l-Kur'ân", 16.

²³ Buhârî, "Tefsir", 80; Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 13.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/380; Buhârî, "Tefsir", 83; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 248.; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "İlim", 13.

²⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn-i Mâce* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1953), "Kitâbu İkâmeti's-Salât", 176.

ı Kerim tilavetiyle ilgili bu teşviklerine Ebû Musa el-Eş'arî için "Ey Ebû Musa, sana *Dâvûd'un mizmarlarından bir mizmar verilmiş*"²⁶ diyerek takdir etmesi örnek verilebilir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu yüreklendirici ifadeleri dolayısıyla ki asr-ı saadetten bu yana Kur'ân-ı Kerim eğitim ve öğretimine ayrı bir hassasiyet gösterilmiş ve söz konusu müjde, taltif ve teşviklerin tezahürü bütün Müslüman topluluklar üzerinde daima tebarüz etmiştir.

2. Mükâfat ve Ceza ile İlgili Bazı Görüşler

Klasik eğitimci ve düşünürlerimizden birçoğu öğretim esnasında verilen cezanın talebeler ve özellikle çocuklar üzerindeki zararlarına değinerek baskı ve şiddetin çocuğun ezilmesine, nefsinin daralmasına, hevesinin yok olmasına, tembelliğe ve insani vasıflarının bozulmasına yol açacağını bildirerek cezanın çocuk üzerindeki zararına vurgu yapmışlardır.²⁷ Çocuğun hatalarının uygun şekilde uyarıyla düzeltilmesi, düzelme olmazsa azarlanması, en son çare olarak da dövülmesi gerektiğini kabul eden düşünürler de vardır. Bunun için de öğretmenin çocuğa küstahlık yaptıracak kadar yumuşak ve korkup kaçırarak kadar sert davranmaması önerilmiştir. Okula yeni başlayan talebelerin "aferin", "ne güzel" gibi sözlerle alıştırılması, okula alışınca ise artık yumuşak davranılmaması ve büyüyünce sıkıntı çekmemesi için nazlı yetiştirilmeyip terbiye için disiplin uygulanması da dile getirilen görüşlerdendir.²⁸

Bazı hadisler naklederek öğrencilere sert ve kaba davranan öğretmenleri kınayan İbn Sahnûn (öl. 870) öğrencinin menfaatine olan durumlarda hocanın ceza verebileceğini ancak bunun özellikle Kur'ân öğretiminde üç defa vurmayla sınırlı olması gerektiğini, fazla oyun oynama ve tembellik gibi durumlarda velinin de izniyle bu vurma miktarının 10'a kadar çıkabileceğini beyan etmektedir.²⁹

Yahyâ b. Adî (öl. 975) insanın onurlandırılmayı ve övülmeyi, güzel sözlerle methedilmeyi sevdiğini dolayısıyla övgü ve takdirin çocuk ve gençleri, elde etmeleri gereken faziletleri kazanmaları noktasında teşvik edeceğini dile getirmektedir. Çocukta var olan bir güzelliğin methedilmesinin onun söz konusu davranışı çoğaltmasına vesile olacağını beyan etmektedir.³⁰

Öğretmenin öğrencilere karşı asık suratlı değil şefkat ve merhametli olmasının gereğine vurgu yapan Kâbisî (öl. 1012) ise öğrencinin terbiye edilmesi amacıyla bazı

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/359; Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 31; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 235, 236.

²⁷ Bk. Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş (Dümeşk: Dâru Ya'reb, 2004), 2/2/356.

²⁸ Farklı düşünürlerin görüşleri için bk. Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 28, 114, 118, 145.

²⁹ Bk. Muhammed İbn Sahnûn, *Kitâbü âdâbü'l-muallimîn*, ed. Muhammed el-Arûsî el-Matvî (Tunus: Dâru'l-Kütübî's-Şarkîyye, 1972), 88-94.

³⁰ Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, ed. İlhan Kutluer, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 48.

hallerde surat asıp kızılabilceğine ya da dövülebileceğine hükmetmiştir. Ona göre öğretici tamamen nefret ettirecek tarzda asık suratlı olmaması gerektiği gibi laubali de olmamalıdır. Kâbisî, ceza konusunda çocuğun hemen dövülmemesine vurgu yaparak derslerdeki tembellik sebebiyle yapılan hatalardan dolayı önce bazı uyarılarda bulunmayı sonra bu uyarıyı daha sert bir şekilde azarlama yoluyla yapmayı önermektedir. Bunların da etkili olmadığı durumda çocuğun dövülmesini ama hak ettiğinin fazlasıyla mukabele edilmemesinin de altını çizmektedir. Öğretmenin, kızgın ve öfkeli haldeyken ceza vermemesine de değinen Kâbisî, dersten kaçmak, tembelliğe alışmak, arkadaşlarına eziyet gibi çocuğun üçten fazla vurulmayı gerektiren bir suçta bulunması halinde bunu velisinin iznine tabi olarak yapması gerektiğine de vurgu yapmıştır. Öğretici, izin aldıktan sonra ise 3'ten 10'a kadar hatta yerine ve çocuğun tahammülüne göre daha fazla da vurabilir. Terbiye ve disiplinin önemine özellikle vurgu yapan Kâbisî, mümkün mertebe çocukların birbirine dövürülmesi şeklinde ceza verilmemesine ve sadece çocuğun haddi aşmayacağı bilindiğinde bunun uygulanabileceğine dikkat çekmiştir. Kâbisî, aynı şekilde dövmenin cahil ve merhametsiz öğretmen işi olduğunu beyan ederek çocuğun başına ve yüzüne vurulmamasını da tembih etmiş ve ayağa vurmanın en iyi yol olduğunu ifade etmiştir.³¹

İbn Sahnûn, Kâbisî gibi eğitimcilerin dövme ya da ceza vermenin 3 ile sınırlanmasına dair aktarılan görüşleri hakkında ilginç bir gerekçe öne sürülmektedir. Nitekim Süheyli (öl. 1185) Cebrâil'in (a.s.) ilk vahiy getirdiği anda Hz. Peygamber'i (s.a.v.) üç defa şiddetli bir şekilde sıkmasından buna dair bir çıkarım yaparak çocukların Kur'ân eğitim ve öğretiminde üçten fazla vurulamayacağı sonucuna ulaşmıştır.³²

Osmanlı usûl-i cedîd hareketi içinde önemli bir yeri olan Selim Sâbit Efendi (öl. 1911), Rehnümây-ı Muallimîn isimli eserinin mükâfat ve ceza bahsinde öğrenciyeye çeşitli beklenti ve başarıları karşılığında mükâfat olmak üzere farklı renklerde basılıp verilecek âferin, tahsin, imtiyaz gibi varakalar belirlemiştir. O, ceza bahsinde ise tembih, nasihat ve uygun dille takdir, sınıfta en aşağıya oturtmak, sınıf şubesinden ayrı bir ceza mahallinde derse çalıştırmak, ayakta bekletmek, teneffüs ve yemeklerde dershanede bekletmek ve velisine haber vermek suretiyle birkaç gün okuldan uzaklaştırmak gibi cezalar öngörmektedir. Ayrıca Sâbit Efendi, cezanın hemen değil öğretmenin öfkesi geçince uygulanmasını da tavsiye etmektedir.³³

İslam eğitimine dair çalışmasıyla bilinen Ahmed Çelebi ise İslam tarihi içinde övgü, teşvik etme ve maddi boyutlu mükâfatların hepsinin kullanıldığını, başarılı öğrencilerin hem maddi hem manevi mükâfatlarla ödüllendirildiğini ifade etmiştir.

³¹ Bk. Ebü'l-Hasen Ali el-Kâbisî, *er-Ris'âletü'l-müfessıla li ahvâli'l-müteallimîn ve ahkâmî'l-muallimîn ve'l-müteallimîn*, thk. Ahmed Halid (Tunus: eş-Şeriketü 't-Tunisiyye li't-Tevzi, 1986), 127-130,134,170-174.

³² Bk. Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî el-Mâlekî es-Süheyli, *er-Ravzü'l-ümmüf fi şerhi's-sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Mecdî b. Mansur b. Seyyid eş-Şûri (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/405.

³³ Bk. Selim Sâbit Efendi, *Rehnümây-ı Muallimîn* (İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, ts.), 33-39.

Manevi taltif için başarılı bir çocuğun güzel elbiselerle bir bineğe bindirilip konvoy halinde şehrin caddelerinde dolaştırılmasını örnek veren Çelebi, maddi ödül için ise bazı medreselerin vakfiyelerinde orada okuyana verilecek olan maddi bedelin çalışkanlığa göre artmasını örnek vermektedir. Ayrıca bazı kitapların ezberlenmesi karşılığında verilecek mükâfatlardan da bahsetmektedir. Ceza meselesinde ise Müslümanların şiddet kullanma ile zaruret halinde hafif şekilde cezalandırmayı birbirinden ayırdığını vurgulayan Çelebi, cezanın uygulandığına yönelik aktardığı tarihi verilerin sonunda bazı uyarılar yapmıştır. Buna göre o, 10 yaşından önceki çocuklarla yaşı ilerlemiş talebelerin dövülmesinin uygun olmadığını diğerlerinin dövülebileceğini ancak dayağa sık sık olmamak, terbiye edici ve merhametli olmak, başa ve yüze katiyen vurmamak kayıtlarıyla son çare olarak başvurulması gerektiğini belirtmiştir.³⁴

Klasik eğitimcilerin bazıları, yaban canavarlarının bile çubuk zoruyla eğitildiğinden yola çıkarak talebenin edepsizliği ve tembelliği durumunda onu ihmal etmeyip dövmek gerektiğine kanidir. Buna göre yeni gelen bir talebeye üç günlük süre boyunca dövme-sövme yapılmayıp iltifat edilmelidir. Daha sonra öğrencinin hafif ölçüde kulağı burulup terbiye edilmeye başlanmalı, kaçıp da geri geldiği takdirde falakaya yatırılmalıdır. Ancak çocuk bir harf ya da kelimeyi bilemedi diye hemen dövülmemelidir.³⁵ Bütün bu aktarımlar geleneksel disiplin anlayışında mükâfat ve cezanın önemli bir yeri olduğunu hatta dayanın da bir seçenek olarak var olduğunu göstermektedir.

Günümüz eğitimcilerinden Ziya Selçuk ise cezanın, eğitimin temel hedefinin aksine yeni davranışı öğretmeyi değil eski davranışı bastırmayı sağladığını, öğrencileri inatlaşmaya, saldırganlaşmaya sürüklediğini ancak hiçbir cezanın kullanılmayacağını öngörmenin ise biraz ütöpik olacağını belirtmiştir. Ayrıca Selçuk, cezanın olağandışı ve uç vakalarda haklı görülebileceğini ifade ederek kullanılan cezanın da zararsız, etkili ve bilgilendirici olması gerektiğini hatta eğitimcilerin cezadan ziyade esas olarak daha çok olumlu pekiştirmeyi kullanmalarının gereğine vurgu yapmıştır.³⁶

Bu görüşlerin yanında son yıllarda mükâfat ve ceza ile ilgili farklı anlayışlar da dikkat çekmekte ve mükâfat ile cezanın eğitim süreçlerinde kullanılmasının olumsuz sonuçları üzerinde durulmaktadır. Tamamıyla herkes tarafından kabul edilen bir motivasyon kuramı yoktur. Farklı kuramlardan ilkinde göre dışsal motivasyon araçlarından biri olan ödülün motivasyonu artırdığı savunulmaktadır. Ödüllerin içsel motivasyonu düşürmediği aksine artırdığı dolayısıyla motive edici

³⁴ Bk. Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınevi, 2013), 217-222.

³⁵ Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 13; Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 119-122.

³⁶ Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme*, 143-144.

olduğu yapılan son araştırmalarda da gösterilmiştir.³⁷ Bir başka görüşe göre ise ödülle birlikte içsel motivasyonun önemsiz hale gelerek ya da ötelenerek düşeceği belirtilmektedir. İçsel motivasyonun somut ödüllerle düşeceği, olumlu geri bildirim anlamındaki sözlü ödüllerle artacağı şeklindeki anlayışın sahipleri daha sonra öz kararlılık kuramını geliştirmişlerdir. Bu kurama göre ödülün özerkliği destekleyici biçimde verilmesi halinde içsel motivasyona zarar vermeyeceği hatta bazen bu motivasyonu artıracığı ifade edilmektedir.³⁸

Bu kuramlar mükâfat ve ceza bahsinde farklı görüş ve uygulamaların mevcudiyetini gösterdiği kadar ceza noktasındaki hassasiyetin, pozitif bir olgu olarak görünmesine rağmen mükâfat konusunda da gösterilmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Öğrencilere ödül olarak verilen karşılığın bir tür ceza olduğuna ve sınıf içinde bir öğrencinin ödüllendirilirken bu davranışın diğerleri için ceza anlamına gelebileceğine dair görüşler³⁹, ödül ve şekliyle ilgili birçok noktada hassas olmayı gerektirmektedir.

3. Yönetmelik ve Talimatlara Göre Mükâfat ve Ceza

Öğrencilerin çalışkanlıkları ya da iyi hal ve hareketlerinin bir ödüle konu olması fikri, eskiden beri var olan bir düşüncedir. Nitekim Osmanlı 1847 Talimatnamesinde öğretmenlerin öncelikle çocukları yumuşaklıkla okula alıştırmalarının gereği vurgulanarak çalışkan ve edepli öğrencilere hem bu hallerinin devamı hem de diğer öğrencilerin onlardan görerek gayrete gelmesi için özel ilgi gösterilmesi istenmiştir. Bunun için de bazen bu talebelerin hocanın yanına oturtulması, onlara diğer öğrencilerden daha fazla övgü ve taltifte bulunulması, hatta başarılarının anne babalarıyla da paylaşılması önerilmiştir.⁴⁰

Taşra Mektepleri Rüşdiyesinin İdâre-i Dâhiliyelerine Mahsus Talimatta da ceza ve mükâfata dair benzer hususlar yer almakta, başarılı olanların ön mevkilere oturtulması, arkadaşları içinde taltif edilmesi, isimlerinin sınıflardaki başarı levhalarına celî yazıyla yazılması gibi ödüllerden bahsedilmektedir.⁴¹ Buna göre Osmanlı'da okullardaki Mükâfat sisteminin Aferin, Tahsin ve İmtiyaz varakaları ile

³⁷ Bk. Aras Doğan, *Dışsal Ödül Beklentisinin Öz Kararlılık Kuramı Çerçevesinde Motivasyona Etkisi: Bankacılık Sektöründe Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 82-84.

³⁸ Söz konusu kuramlar ve ayrıntıları için bk. Doğan, *Dışsal Ödül Beklentisinin Öz Kararlılık Kuramı Çerçevesinde Motivasyona Etkisi*, 5,44-46.

³⁹ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Özgür Bolat, *Beni Ödülle Cezalandırma* (İstanbul: Doğan Kitap, 2016); Ayrıca bk. Woolfolk, *Eğitim Psikolojisi*, 470-471.

⁴⁰ Yahya Akyüz, "İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Talimatı", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5/5 (1994), 1-47.

⁴¹ Bk. "Taşra Mektepleri Rüşdiyesinin İdâre-i Dâhiliyelerine Mahsus Talimat", *Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umûmiye* (Dârü'l- Hilâfetil'-Aliyye: Matbaa-i Âmire, 1318), 195-208.

Levha-i iftihar ve Mükâfat isimli türlerden oluştuğu ve bu belgelerin her biri için öğrencilerden belli performanslar beklendiği görülmektedir.⁴²

Günümüz eğitim sistemi içinde de belli notlar karşılığında teşekkür ve takdir belgeleri oluşturulmaktadır. Nitekim Millî Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Ödül ve Disiplin Yönetmeliğinde açıklanan davranış ve başarılarla göre teşekkür, takdir ve onur belgesi takdim edileceği, bazı ödülleri tekrar alan öğrenciye sınıf iftihar listesinde yer verileceği belirtilmektedir.⁴³ Diyanet İşleri Başkanlığının 2012 yılında yayınlanan Kur'ân eğitimine yönelik yönergesinde, öğrencilerin ödüllendirilmesine de yer verilmiş ve ders açısından emsallerinden öne geçen ve davranışlarıyla da örnek olan talebelere yönergenin ekinde örneği takdim edilen teşekkür veya takdir belgesi verilebileceği, ayrıca hafızlık belgesi almaya hak kazanan talebelere merasimle *Onur Belgesi* verileceği belirtilmiştir. Hatta ödülün sadece talebeler için değil öğretmenler için de gerekli olması gerçeğinden hareketle, mezkûr yönergede, görevine bağlılık, eğitim-öğretim başarısı, teknolojik gelişmeleri takip, materyal geliştirme becerisi, mesleğinde uzmanlaşma, hafızlık müessesesini geliştirme gibi birçok kriterde başarı gösteren öğretmenlerin de *başarı belgesi* ile ödüllendirilmesine karar verilmiştir.⁴⁴

Yönetmelik ve talimatlarda ceza konusuna da yer verilmiştir. Osmanlı'da yaygın olarak falaka cezası uygulanmaktaysa da sıbyan mektepleriyle ilgili 1847 talimatnamesinde falakanın şeriatta yeri olmadığı vurgulanarak cezâ müeyyide için onun yerine geçecek bazı öneriler getirilmiştir. Bunlar, tembellik veya yaramazlık hallerinde hocanın somurtma, azarlama, arkadaşlarının yanında utanacak şekilde minderini uzaklaştırma, ayakta tutma ve ayakta dururken de boş bırakmayıp yardımcısı vasıtasıyla dersini tekrar ettirme, kulağını incitmeden çekme ve velisinin izniyle nazik bir biçimde dövme şeklindeki cezalardır.⁴⁵ Osmanlı'da daha sonra şekillenen yapısıyla okullardaki ceza sistemine göre yaramazlık, tembellik gibi farklı haller için ihtar ve tembih, tekdir, tevkif, alenen tekdir, ihbar ve şikâyet, ihrâc-ı muvakkat, ihrâc-ı kat'î gibi cezaların uygulanması kararlaştırılmıştır.⁴⁶

Günümüz eğitim sisteminde de belli disiplin cezaları öngörülmüştür. Nitekim Millî Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Ödül ve Disiplin Yönetmeliği'nde, açıklanan davranışın niteliğine göre kınama, okuldan kısa süreli veya tasdikname ile uzaklaştırma ve örgün eğitim dışına çıkarma cezaları belirlenmiştir.⁴⁷ Yüksek Öğretim Kurumları Öğrenci Disiplin Yönetmeliği'nde ise davranışın niteliğine göre

⁴² Örnek için bk. "Dâru'l- Muallimât ile İhtiyat Kısmına Mahsus Talimat", *Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umûmiye* (Dâru'l- Hilâfetil'-Aliyye: Matbaa-i Âmire, 1318), 322-323.

⁴³ Bk. "Millî Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Ödül ve Disiplin Yönetmeliği", *Resmî Gazete* 26408 (19 Ocak 2007).

⁴⁴ "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönergesi (2012)" (Erişim 23 Haziran 2021).

⁴⁵ Akyüz, "İlköğretimin Yenleşme Tarihinde 1847 Talimatı".

⁴⁶ Örnek için bk. "Dâru'l- Muallimât ile İhtiyat Kısmına Mahsus Talimat".

⁴⁷ Bk. "Millî Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Ödül ve Disiplin Yönetmeliği".

açıklanan kınama, uyarma, öğretim kurumundan bir ay, bir dönem veya iki dönemlik uzaklaştırma ya da kurumdan tamamen çıkarma cezaları disiplin cezası olarak belirlenmiş ve ayrıntılarına yer verilmiştir.⁴⁸ Kur'ân eğitiminin en önemli kurumları olan Kur'ân kurslarında da belli bir disiplin olabilmesi için cezalar belirlenmiştir. Nitekim 2012 yılı Kur'ân kursları yönergesinde detaylarıyla açıklanarak, yapılan ya da ihmal edilen bazı davranışlara, davranışın niteliğine göre, sırasıyla uyarma, kınama, kurstan kısa süreli uzaklaştırma ve kurstan ilişik kesme şeklinde disiplin cezaları öngörülmüştür. Ceza takdirinde ise özellikle 18 yaşından küçük olanların çocuk olduğu bilinciyle hareket edilmesi, öğretici ve veli görüşleri yanında çevre şartlarıyla yaş, cinsiyet ve kişisel özelliklerin dikkate alınması, öğrencinin kişiliğinin değil davranışın hedef alınmasına dikkat çekilmiştir.⁴⁹

Bu resmi müeyyide ve disiplin anlayışının yanında eskiden beri dayanın bir eğitim aracı olarak görüldüğü ve talebenin hocaya “*eti benim, kemiği senin*” diyerek teslim edildiği⁵⁰, hocaların da çocukları tokatla, değnekle, falaka ile dövdükleri “*Hocanın vurduğu yerde gül biter*” anlayışının hâkim olduğu ve bazen rahlelerin üzerine “*öğretmenin cefası, babanın şefkatinden daha iyidir*” sözünün yazıldığı anlatılmaktadır.⁵¹ Ancak bu uygulamaların sadece Müslüman toplumlara ve Kur'ân eğitimine has bir olgu olmadığı, zamanın disiplin anlayışının bir gereği olduğu da hatırdan çıkarılmamalıdır. Nitekim eskiden Batıda da aynı cezaların olduğunu, dahası dayaktan sakat kalmış, sersemleşmiş nice çocukların varlığını Montaigne'nin *Denemeler*'inden öğreniyoruz ki o da ceza verilmemesini değil çocuklara verilecek cezanın ilaç gibi verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵²

4. Kur'ân-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Mükâfat ve Ceza

Eğitimde motivasyon ve disiplin eksikliği sebebiyle oluşan başarısızlığı bertaraf ederek akademik başarının daha üst düzeye çıkarılması hedefi doğrultusunda mükâfat ve ceza sistemlerine daima başvurulmuştur. Öğrencilerin olumlu çaba ve davranışlarının ödüllendirilmesi, takdir edilme ihtiyaçlarının dikkate alınarak karşılanması⁵³ bütün eğitim süreçlerinde gerekli olduğu kadar Kur'ân eğitim ve öğretiminde de elzemdir. Nitekim aktarılan tarihi veriler ödül manasına gelebilecek pekiştireçlerin ve bütün yönleriyle bizzat ödülün eğitim kurumları tarafından gerekli görülerek kullanıldığını göstermektedir.⁵⁴ Hatta daha önce zikri

⁴⁸ Bk. “Yüksek Öğretim Kurumları Öğrenci Disiplin Yönetmeliği”, *Resmî Gazete* 28388 (18 Ağustos 2012).

⁴⁹ Bk. “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönergesi (2012)”.

⁵⁰ Bk. Hıfzırrahman R. Öymen - Mehmet Dağ, *İslam Eğitim Tarihi* (Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1974), 59.

⁵¹ Bk. Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 91.

⁵² Bk. Montaigne, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999), 137-139.

⁵³ Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme*, 220-225.

⁵⁴ Bk. Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, 217-222.

geçen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) konu hakkındaki teşvikleri İslam tarihi boyunca Kur'ân eğitim ve öğretimini sürdürenler için ayrı bir motivasyon kaynağı olmuştur.

Kur'ân eğitim ve öğretiminde mükâfat hakkında öğrenciler üzerinde yapılan bir araştırmada, verilen mükâfatların öğrencilerin başarısı ve öğrenme hevesi üzerinde %90'a yakın etkisi olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak buna rağmen aynı araştırmada öğrencilerin yarısının mükâfata yer vermediği, dolayısıyla öğrenciler tarafından ödülün teşvik ediciliğinin idrak edilemediği de görülmektedir.⁵⁵ Halbuki sadece öğreticinin takriri öğrencinin de dinlemesine yönelik birçok dersin aksine Kur'ân-ı Kerim dersleri hem öğrencinin hem öğreticinin aktif bir şekilde katılımını ve öğrencinin okuyuşu esnasında yaptığı hataların düzeltilmesini gerektirdiği için bu sürecin iyi bir şekilde yönetilmesine ve inşa edilmesine ihtiyaç duymaktadır. Bu da öğreticinin ödül manasına gelecek teşvik ve takdir sözlerini kullanımındaki maharet yanında sabır ve özveri gibi hususlarda iyi bir performans göstermesini gerektirmektedir.

Başarının artırılması adına ortaya konan ödüllerin ve öğreticinin uyguladığı takdir ve teşvik vesilelerinin her zaman ve zeminde işe yaraması mümkündür. Öğrencilerin motivasyonları, aile ve sosyal çevreleri, bakış açıları, alışkanlık ve beklentileri farklı olduğu için her uyarının her durumda çözüm olması da beklenmemelidir. Bu manada sadece ödül ile değil bazı müeyyideler koymak suretiyle, istenilen davranışların düzeltilmesi yoluna da gidilmiştir. Yukarıda zikri geçen tarihi verilerde, eğitimde cezanın da kullanıldığı görülmektedir.⁵⁶ Belirli bir disiplin doğrultusunda verilmeyen eğitim neticesinde istenilen verimi elde etmek mümkün değildir. Nitekim ilahiyat fakültesi öğrencileri arasında imam hatip lisesini bitirip geldiği halde tecvidi bilmeyen, harfleri mahrecinden çıkaramayan dolayısıyla da usûlüne göre Kur'ân okumasını bilmeyen öğrencilerin bulunabilmesi⁵⁷ birçok sebep yanında müeyyide yokluğunun da bir göstergesi olsa gerektir. Zira orta öğretimde Kur'ân-ı Kerim derslerine giren bazı öğrencilerin derslere çalışarak gelme, ezber yaptırma gibi Kur'ân eğitimi için elzem olan hususlarda ellerinde yaptırım ve cezâ müeyyide olmadığını dolayısıyla ders için gerekli olan adımların atılmadığını beyan etmeleri gözlemlenen bir hakikattir.

Tarihte eğitimin diğer türlerinde olduğu gibi Kur'ân eğitiminde de falaka dahil her tür cezâ müeyyideye baş vurulmuştur. Canlı tarih hüviyetindeki hatıra ve anlatılarda Kur'ân eğitimi ve öğretimi esnasında eski hocalar tarafından uyarı, kulak çekme, fındık sopasıyla vurma, öğrencileri arkadaşlarının önüne çıkarıp birbirlerine tokat attırma gibi müeyyidelerin kullanıldığı görülmektedir. Bu eğitim esnasında bazen küçük hatalar için bile falakaya yatırılanlar, bu yüzden de eğitimden soğuyanlar olduğu gibi ceza alanların derste başarısızlıkları sebebiyle değil

⁵⁵ Ay, "Kur'ân Öğretiminde Mükâfat ve Ceza".

⁵⁶ Bk. Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, 217-222.

⁵⁷ Bk. Yakup Yüksel, "İmam Hatip Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma (Tekirdağ Örneği)" 2/1 (2016), 11.

yaptıkları disiplinsiz davranışlar, haylazlık ve yaramazlıklar sebebiyle cezalandırıldığı da anlatılmaktadır.⁵⁸

Kur'ân ve din eğitiminde ceza meselesi sadece hatıralarda anlatılanlarla kalmamış farklı araştırma sonuçlarına da yansımıştır. Buna göre tenkit ve uyarıdan dayağa, öğüt verme ve azarlamadan hakaret ve uzaklaştırma cezalarına kadar farklı cezaların uygulandığı, ancak verilen bu cezaların öğrencilere 2/3 oranında olumlu yansıdığı, olumlu sonuçlar veren cezaların ise tenkit ve ikaz etme ile sevgi ve ilgiyi azaltma cezaları olduğu ortaya konulmuştur.⁵⁹ Gözlemlerimize göre belki de Kur'ân eğitiminde en fazla kullanılan hakaret, azarlama ve aşağılama cezasının mezkûr araştırma verilerinde dayak cezasından bile olumsuz sonuçlar doğurduğunun ortaya çıkması, bu dersin öğreticilerinin iletişim becerilerini, sabır ve azimlerini çok iyi geliştirmeleri gerektiğini hatırlatmaktadır. Aynı çalışmada -her ne kadar araştırmanın yapıldığı zaman üzerinden oldukça uzun bir süre geçmiş olsa da- Kur'ân kurslarında ceza biçimi olarak %36,92 oranında tenkit ve uyarı cezasını %32,65 oranıyla dayak cezasının takip etmesi düşündürücüdür. Hatta %18 oranında öğrencinin, aldığı cezalar sebebiyle olumsuz etkilenerek bir daha Kur'ân kursuna gitmek istemediğini beyan etmesi⁶⁰, gitmek isteyenlere oranla az görünse de üzerinde dikkatle düşünmeyi gerektirmektedir. Kur'ân kurslarıyla ilgili yapılan diğer bir çalışmada bir Kur'ân kursu öğreticisinin hafızlık yapan öğrencileri önceki yıllarda dayakla cezalandırdığını, ancak dayanın uyandırdığı nefret yanında Kur'ân'ın unutulmasını da kolaylaştırdığını fark edip bu uygulamadan vazgeçtiğini aktarması⁶¹, meselenin başka bir boyutuna daha dikkat çekmekte, dolayısıyla bu eğitimde birçok açıdan küçük düşürücü cezalardan uzak durulması gerektiği anlaşılmaktadır.

Her ne suretle olursa olsun Kur'ân-ı Kerim gibi ulvi ve ilâhî bir kitabın öğretilmesi esnasında verilecek ceza, öğrencinin kulluk hayatını, dünya ve ahiret saadetini etkileyebileceği için aşırı bir titizlik ve hassasiyeti gerektirmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kolaylaştırma ve müjdelemeyi tavsiye edip zorlaştırmamayı ve nefret ettirmemeyi⁶² bizden istediği hadis-i şerifi Kur'ân eğitim ve öğretiminde daima göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim Ortaöğretim Kur'ân-ı Kerim

⁵⁸ Örnekler için bk. İsmail Kara, *Kutuz Hoca'nın Hatıraları: Cumhuriyet Devrinde Bir Köy Hocası* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000), 35,41; Mustafa Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 2/10-11,24,121-123; Ali Kemal Saran, *Omuzumda Hemençe Cumhuriyet Devrinde Bir Medrese Talebesinin Hatıraları* (Ankara: Kurtuba Yayınları, 2009), 121,134; Vehbi Vakkasoğlu, *Bir Devrin ve Bir Şehrin Muhteşem Öğretmeni Sandal Hoca* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2013), 202,213; Hasan Hüseyin Varol, *Yaşadıklarım ve Gördüklerim* (Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 2015), 210,230-231,349.

⁵⁹ M. Faruk Bayraktar, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'ân Kursları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992), 42-45; Ay, "Kur'ân Öğretiminde Mükâfat ve Ceza", 113-114,118.

⁶⁰ Bk. Ay, "Kur'ân Öğretiminde Mükâfat ve Ceza", 113, 117; Yapılan daha yeni çalışmalarda ceza verilme oranlarının azaldığı tespit edilmiştir. Bk. Hayati Tetik, "Ortaöğretim Kurumlarında Mükâfat ve Ceza Algısı (Ağrı Örneği)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 99-138.

⁶¹ Bayraktar, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'ân Kursları Üzerine Bir Araştırma*, 44.

⁶² Buhârî, "İlim", 11.

derslerinin programında da özellikle öğretmeyi sevdirecek yapmaya, kabiliyetlerin farklılıkları sebebiyle zorlaştırıcı olmamaya aksine kolaylaştırıcı olmaya dikkat çekilmiş ve ölçme-değerlendirme uygulamalarının da bu ölçüler çerçevesinde yapılması istenmiştir.⁶³

Günümüzde, ilgili kurumlarda en azından fiziksel şiddet anlamında bir cezanın olmayacağı varsayılabilir psikolojik şiddet için aynı iyimserliği muhafaza etmek zor görülmektedir. Ancak bütün bunların yanında meselenin Kur'ân eğitim ve öğretimine has başka bir boyutu daha vardır. Eğitim süreçlerinde aldığı cezalara rağmen "biz ceza almasaydık doğru-düzgün öğrenemedik, iyi ki hocalarımız bizi döverek de olsa öğretmişler", ya da ceza ile de olsa Kur'ân'ı hakkıyla öğrenememenin acısıyla "keşke benim de eli sopalı bir hocam olsaydı da şimdi Kur'ân okumayı düzgünce öğrenmiş olsaydım" diyen birçok insanın bulunmasıdır. Nitekim bazı öğrencilerin hocasından çok dayak yediğini ifade etmesine rağmen "hocamın ellerine sağlık" diyerek her zaman kendisine dua ettiğini ifade etmeleri ve "hocanın vurduğu yerde gül biter" diyerek bu durumu izah etmeye çalışmaları⁶⁴, yapılan bu ceza faaliyetini hoş görmeleri kadar hocanın zorla da olsa kendilerine Kur'ân'ı öğretmesine karşı minnet duygularının da ifadesidir.

Bütün bunları eğitimde disiplinin olmadığı durumlarda eğitim ve öğretimin mümkün olmayacağı gerçeğini de göz önüne alarak değerlendirmek gerekmektedir. Sınıf ve okul ortamında bazen cezanın kaçınılmaz olacağını kabul etmekle birlikte, Kur'ân eğitim ve öğretiminin ceza konusunda çok daha hassasiyet gerektirdiği ifade edilmelidir. Özellikle gururları inciten, insan onuruna yakışmayan, eğitimden soğutan cezalardan uzak durulmalıdır. O halde bir disiplin ve yaptırım olmadığı çoğu durumda öğrenmenin de gerçekleşmemesi sebebiyle özellikle çocukların neyin kendileri için iyi, neyin iyi olmadığı noktasında bilinçsiz olduğu bir çağda, Kur'ân'dan soğutmadan ama tatlı-sert bir üslûpla eğitimin verilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim öğrencilerin gözünde çoğu zaman ders ile öğretmenin bir tutulduğu ve öğretmeni sevilmeyen derse çalışma şevkinin düştüğü⁶⁵ de dikkate alındığında güzel bir tavır ve üslûpta itina göstermenin bu eğitim için bir zorunluluk olduğu anlaşılmaktadır. Hatta imam hatip ortaokulları üzerine yapılan bir araştırmada en sevilen dersler arasında Kur'ân-ı Kerim dersleriyle birlikte diğer bütün dinle ilgili derslerin yer almamasının⁶⁶ izahını yapabilmek pek mümkün

⁶³ Bk. *Ortaöğretim Kur'ân-ı Kerim Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı* (Millî Eğitim Bakanlığı, 2017).

⁶⁴ Bk. Vakkasoğlu, *Bir Devrin ve Bir Şehrin Muhteşem Öğretmeni Sandal Hoca*, 161,229-230; Ahmet Lütfi Kazancı, hocasının genelde müsamahakâr davrandığını küçük kusurları çoğunlukla görmezden geldiğini ama hatalar suyun kaynama derecesine varınca talebeyi bir güzel dövdüğünü buna rağmen yaramazlığını bilen talebenin dayağı haksız yere yediğini iddia edemeyeceği gibi iyiden iyiye o cezayı hak ettiğini bildiğini anlatmaktadır. Bk. Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 2/24; Ayrıca bk. Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 2/120-121.

⁶⁵ Ömer Çam vd., *İmtihan Pedagojisi ve Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2009), 34-35.

⁶⁶ İbrahim Aşlamacı, *Paydaşlarına Göre İmam Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2017), 160-163.

değilse de öğrencilerin üslup ve tavırlarının en önemli etkenlerden biri olacağını söylemek mümkündür.

Cezanın öğrencilerin güdülenme ve başarısına mâni olması ve okul başarısızlığının en büyük sebeplerinden biri olarak görülmesi, ceza konusundaki hassasiyetin en üst seviyede olmasını gerektirmektedir. Üstelik ceza kavramının anlam alanı içinde dayak gibi fiziksel cezalar kadar psikolojik baskılar da yer almaktadır. Ancak toplumda fiziksel cezaya karşı oluşan hassasiyet, sözel baskıya karşı çok fazla hissedilmemektedir. Halbuki sözel baskılar muhatap üzerinde bazen dayak gibi fiziksel baskılardan daha kötü etkiler bırakabilmekte örneğin sürekli alay edilen, küçümsenen bir çocuk bazen dayak yiyen çocuktan daha fazla zarar görebilmektedir. Aynı şekilde kitap okumak, kütüphaneye gitmek gibi olumlu etkinliklerin bazen ceza olarak verilmesi neticesinde yanlış şartlanmalara kapı aralanması da söz konusu olmaktadır.⁶⁷ O halde hocanın talebeyle sürekli iletişim içinde olduğu Kur'an eğitiminde de fiziksel ceza kadar tahfif, alay gibi psikolojik cezalardan kaçınılması ayrıca Kur'an'la ilgili ödev ve sorumlulukların bir şarta bağlanmaması ya da ceza olarak verilmemesi noktasında da gerekli hassasiyet gösterilmelidir.⁶⁸

Bütün bunlar için de öğreticinin öğrencisini çok iyi tanınması⁶⁹ önem arz etmekte olup talebenin mükâfat-ceza veya diğer motivasyon araçlarından hangisinin kullanımıyla daha fazla eğitime odaklanarak derste başarılı olacağı gibi hususların tespiti, öğreticinin öğrencisini iyi takip etmesini ve tanınmasını gerektirmektedir. Nitekim bazı öğrenciler düşük not almaktan çok korkarken başka bir öğrenci geçtikten sonra notun önemi olmadığını düşünebilmektedir. Ancak öğrencilerin yaptığı bir davranışın birçok nedenleri olabileceği gibi ders başarısızlıklarının altında yatan farklı etkenlerin de olabileceği hatırdan çıkarılmamalıdır.⁷⁰ O sebeple dersini ya da ödevini yapmayan, yapamayan bir öğrencinin bunu yapmamasının altındaki sebepler araştırılıp ortaya çıkarılmadan hemen cezalandırılma yoluna gidilmesinin bazı durumlarda büyük haksızlıklara neden olması muhtemeldir. Özellikle Kur'an eğitim ve öğretiminde dil yatkınlığının az olması, aksan problemlerinin baskın olması gibi talebeyi başarısızlığa sürükleyen sebepler mutlaka dikkate alınmalıdır.

Öğrencilerin mükâfat yoluyla teşvik edilip ceza yoluyla terbiye edilmelerinin en kısa ifadesi olan sözlü motive ve terbiye araçları eğitimciler tarafından en fazla kullanılan vasıtalandır. Günümüz teknolojik şartlarından istifadeyle özellikle orta öğretimde, öğreticinin sınıf başarı levhaları, derse ait takdir belgeleri oluşturma gibi pek çok uygulamayı yapabilmesi mümkünse de uzun ders süreçlerinde sözlü

⁶⁷ Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme*, 144,170.

⁶⁸ Örneğin yapılan bir araştırmada bir Kur'an Kursu Öğreticisi çok konuşan öğrenciye 50 fatiha okuma cezası verdiğini ifade etmektedir. Mehmet Korkmaz, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 286.

⁶⁹ Örnek için bk. Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Hayat*, 3/64-65.

⁷⁰ Örnek için bk. Bayraktar, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma*, 115.

teşvik ve takdir ödüllерinin ayrı bir yerinin olacağı aşıkardır. Kur'ân eğitim ve öğretiminde mükâfat ve cezanın araştırıldığı verilere göre ödül türlerinden övölüp tebrik ve takdir edilme türünün önemli oranda etkili olduğu hatta "aynı kurumda tekrar eğitim görmek isterim" diyen talebelerin övölüp, takdir edilerek ödüllendirilen talebeler arasından çıktığı anlaşılmalıdır.⁷¹ Bu da Kur'ân eğitim ve öğretimi açısından en uygun ödül şeklinin somut ödüllerin kullanımından ziyade sözlü takdir ve teşvik edici ifadeler olduğu kanaatini pekiştirmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ı öğretme vazifesi ve sorumluluğu alan öğreticilerin, prensip olarak mükâfatın cezadan daima daha etkili olduğunu⁷² bilerek hareket etmeleri ve ödül bakımından ders uygulama süreçleri boyunca çok güzel onay sözcükleri kullanarak öğrenciler için bu süreci daha anlamlı, güzel ve cazip hale getirmeleri mümkündür.

Hoca ve talebenin daima karşılıklı yoğun okuma-dinleme uygulamaları arasında sözlü takdir ve teşviklerin büyük bir ehemmiyeti haiz olacağı ortadadır. Üstelik Kur'ân-ı Kerim derslerinde öğrencinin okuyuş hatalarının anında tashih edilmesinin gerekliliği bazı zamanlarda istenmeyen durumlara, kırılıp gücenmelere sebep olabilmektedir. Dolayısıyla dersin her anında teşvik edici bir üslubun geliştirilmesi, şevk ve azimleri kırıcı üsluptan uzak durulması, eğitimde kolaydan zora doğru yol alınmasının gereği olarak hata ve yanlışların düzeltilmesi noktasında da tedricî metodun esas alınması önem arz etmektedir.⁷³ Öğretici-öğrenci muhataplığının ders boyunca canlı olduğu Kur'ân derslerinde takdir ve teşvik edici sözlerin pek kullanılmaması bazen öğrenci tarafından gösterdiği çaba ve performansın görmezden gelinmesi olarak da yorumlanabilmektedir. Üstelik öğretici-öğrenci iletişiminin sağlıklı olmadığı durumlarda bazen hata düzeltmeleri ne kadar iyi niyetle yapılırsa yapılsın öğrenci tarafından yıkıcı bir eleştiri olarak algılanıp motivasyon düşmesine sebep olabilir. O nedenle çok iyi bir iletişim ortamının olması yanında hatanın düzeltilme yeri zamanı ve üslubu noktasında da bir maharet gereklidir. Hatta bu konudaki önemli hususlardan biri de ilk derslerden itibaren hataların anında düzeltme zorunluluğu gibi Kur'ân dersinin kendine özgü taraflarının öğrencilere anlatılmasıdır. Dolayısıyla öğreticinin öğrencilerin gelişimini sürekli takip etmesi⁷⁴ ve gelişme oldukça bunu söz ve uygulamalarına olumlu olarak yansıtması öğrencinin azim ve gayretini arttıracaktır.

En kolay, en çabuk ve en etkili iletişim metodu, öğrencilerle özel olarak ilgilenmektir. Bu özel anlar iletişim için çok önemli fırsatlardır. Öğreticinin özellikle başarılı olamayan öğrencilerle birebir iletişime geçmesi ve onlarla ilgilenmesi, o öğrencilere verebileceği en değerli hediyedir.⁷⁵ Bu, öğrencilere gösterilecek özel

⁷¹ Ay, "Kur'ân Öğretiminde Mükâfat ve Ceza".

⁷² Bayraktar, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'ân Kursları Üzerine Bir Araştırma*, 45.

⁷³ Mustafa Kılıç, "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2014), 81-82.

⁷⁴ Kur'ân-ı Kerim derslerinde rehberlik ve takip ihtiyacı için bk. Halil İbrahim Önder, *Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Kur'ân-ı Kerim Eğitim ve Öğretimi* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 196-199.

⁷⁵ Marwin Marshall, *Ödül Yok Ceza Yok Bu Nasıl Disiplin*, 153-155,193.

ilginin ders süreçleri bakımından bir kazanıma dönüştürülebilmesi, Kur'ân eğitim ve öğretiminin bireysel karakteri sebebiyle her zaman mümkündür. Belki de bu ilginin en önemli anları ders esnasındaki hata düzeltme anlarıdır. Bu manada takdir ifade eden sözlerin zamanı da çok kıymetlidir. Zira başarısız bir uygulamanın ardından yapılan yüreklendirici bir konuşma, başarı sonrasında yapılan kitaplar dolusu övgüden daha değerli olabilir.⁷⁶ Aynı şekilde öğreticinin hata düzeltme esnasındaki üslûbu da teşvik edici veya şevk kırıcı olabilir. İletişimin temel hususlarından biri olarak ses tonu da o üslûbun içinde önemli bir yer tutar. Zira yüksek bir tonla ve kızgın bir yüz ifadesiyle iyi bir şey bile söyleseniz verdiğiniz mesajın boşa gitmesi kuvvetle muhtemeldir.

Mükâfat, cezaî müeyyide ya da başka yollarla sınıf ortamında bir disiplinin sağlanması ne kadar elzeme bu disiplini gerçekleştirme esnasında çok sert bir tutum sergileme ile aşırı serbestliğin getirdiği zayıf bir tutum⁷⁷ arasında denge ortaya koymak da o kadar elzemedir. Zira özellikle Kur'ân eğitim ve öğretim süreçlerinin başat aktörü konumunda olan öğreticinin tutumları bu noktada çok önem arz etmektedir. Nitekim bir araştırmada bizzat Kur'ân kursu öğrencilerinin %84,4'ü yanlış öğretici tutumlarının hafızlık yapma isteğini azalttığını ifade etmişlerdir.⁷⁸ Ayrıca yapılan araştırmalarda aşırı otoriter tutumların öğrencilerdeki ders memnuniyetini olumsuz anlamda etkilediği ve bu hususun Kur'ân dersleri için de söz konusu olduğu görülmektedir.⁷⁹ Nihayetinde psikolojik veya fiziki her tür cezanın Kur'ân eğitiminde kullanımının Kur'ân'a ve dine bakışı olumlu veya olumsuz etkileyebilme potansiyeli mevcuttur. Dolayısıyla sevgi ve şefkat odaklı bir eğitimin büyük bir dikkat ve hassasiyetle verilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Okunan kitabın ilâhi kitap olması ve yapılan yanlışlar neticesinde muhatapları o kitaptan ömür boyu uzaklaştırma endişesi gibi sebeplerle bu eğitimde ceza-mükâfat dengesi ve disiplin uygulamalarının oldukça hassasiyet gerektirdiği aşikardır. Ancak müeyyide koyma noktasındaki bu hassasiyet, talebenin tamamen keyfî, disiplinsiz bir ortamda kendi haline bırakılmasına ve sonuçta Kur'ân-ı Kerim'i öğrenmekten mahrum kalmasına sebep olmamalıdır. Zira Kur'ân-ı Kerim lafzıyla ve manasıyla bir Müslümanın öğrenip okuması ve uygulaması gereken bir kitaptır. O halde belli bir disiplin çerçevesinde uygun üslup ve metotlarla, gerektiğinde mükâfat ve cezaya da başvurarak Kur'ân-ı Kerim eğitim ve öğretimi sürdürülmeli ama süreç esnasında bu ulvî faaliyetin ulviyetine gölge düşürecek davranışlardan olabildiğince uzak durulmalıdır.

⁷⁶ Marwin Marshall, *Ödül Yok Ceza Yok Bu Nasıl Disiplin*, 191.

⁷⁷ Bayraktar, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'ân Kursları Üzerine Bir Araştırma*, 32-34.

⁷⁸ Bk. Ahmet Fatih Çaylı, *Kur'ân Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Eğitimi ve Problemleri (Göller Bölgesi Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 73-74.

⁷⁹ Bk. Mehmet Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (İstanbul: İlke Derneği, 2013), 80-81.

Mükâfatın da cezanın da doğru kullanıldığında faydalı neticeler getireceğini belirtmekle birlikte her ikisinin de ters etki yapabilme potansiyeli sebebiyle eğitimde kullanımları özellikle de cezanın kullanımı azami dikkati gerektirmektedir. Cezanın verilmesinin gerekli olduğu durumlarda da hak mahrumiyeti şeklinde olanına müracaat edilmesi önerilmektedir. Ödülün de yanlış verilmesi neticesinde bazen ceza kadar olumsuz etkilere neden olabileceği belirtilirken maddi ödüllerin değil manevi ödüllerin daha çok tercih edilmesi maddi ödüller tercih edilecekse pahalı olmayan, küçük şeylerin seçilmesi de tavsiye edilmektedir.⁸⁰

Mükâfat ve onurlandırma faaliyetlerinin sadece öğrenciden öğrenciye şekliyle sınırlı olmayıp ilgili kurumların başarılı öğreticileri ödüllendirmesi şeklinde olanı da çok ehemmiyet arz etmektedir. Hatta bu onurlandırma faaliyeti sadece görevde olanları değil gerek yıllardır bu vazifeyi yerine getirip emekli olanları gerekse kendi imkanlarıyla ömrünü bu eğitime vakfetmiş, gecesini gündüzüne katmış, yüzlerce hafız yetiştirmiş nice değerli hocaları da kapsamalıdır. Üstelik böyle öğreticilerin sadece başarı belgesi değil farklı tazviz ya da şilt töreni, anma gecesi gibi muhtelif vesilelerle ödüllendirilebilmeleri hem vefa borcunu ödemek hem de bu görevi yapacak olanları teşvik etmek adına önemlidir.

Sonuç

Eğitim sistemi içinde okulların temel görevlerinden biri mesleki olarak öğrencileri hayata hazırlamak ve bunun için gerekli alt yapı ve motivasyonu verebilmektir. Bu ideal için de eğitim öğretim süreç yönetiminin çok iyi bir şekilde planlanıp sürdürülmesi gerekmektedir. Özellikle her okul için temel kriterlerden biri olan akademik başarının yakalanması ve sürdürülebilmesi adına bazı motivasyon araçlarından istifade edilmesi de bir zorunluluktur.

Bu motivasyon araçlarından olan mükâfat ve ceza tartışmalı yönleri olmakla birlikte farklı türleriyle az veya çok eğitimde daima kullanılmaktadır. Eski eğitim anlayışında fazlasıyla kullanılan fiziksel şiddeti içeren cezaların günümüzde etkinliğini büyük ölçüde yitirdiği söylenebilir. Günümüz eğitim ve öğretim faaliyetlerinde öğrencilerin mükâfatla teşvik, ceza ile terbiye edilmelerinin en özlü ifadesi olan sözlü motive araçları ise yoğun olarak kullanılmaya devam etmektedir.

Mükâfat ve ceza sadece eğitim süreçlerinde değil hayatın birçok alanında kullanılmaktadır. Suçluların cezalandırılması ve başarılı insanların da takdir edilmesi farklı vesilelerle hep söz konusudur. Hatta Kur'ân-ı Kerim'de de cennet mükâfat, cehennem ise bir ceza olarak sunulmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.)

⁸⁰ Bk. H. Mustafa Kiriş, "Camileri Seven Çocuklar Yetiştirme İlkesi Bağlamında Dikkat Edilmesi Gereken Bir Konu: Ödül ve Ceza", *Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları-I*, ed. Dursun Ali Aykıt - Ali Yılmaz (İstanbul: Asitan Kitap, 2019).

hadis-i şeriflerinde de özellikle Kur'ân-ı Kerim eğitim ve öğretimine dair farklı müjdelere verilmiştir.

Kur'ân eğitim ve öğretiminde başarıyı harekete geçirip devam ettiren bir unsur olarak mükâfat ve cezanın özellikle de takdir ve teşvik edici sözlerin gücünden istifade edilmelidir. Hatta Kur'ân eğitim ve öğretimi için tatbik edilebilecek mükâfat vesilelerinin önemli oranını maddi karşılık ya da somut mükâfatlardan ziyade ders içi onurlandırma ve sözlü teşviklerin doldurması gerektiği ifade edilebilir. Zira bir sınıf ortamındaki teorik ve uygulama esaslı Kur'ân-ı Kerim dersleri, karşılıklı okuma-dinleme etkinlikleri sebebiyle öğrenci ve öğreticinin birbiriyle sürekli muhatap olmasını ve bu iletişimin ders boyu hatta ezber dinleme vesilesiyle ders harici zamanlarda dahi sürmesini gerektirmektedir. Bu da öğreticinin iletişim beceri ve tutumlarını diğer derslerde olmadığı kadar ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla eğitim süreci içinde öğrenci tarafından gösterilen en küçük çabaların bile göz ardı edilmemesi ve öğrencilerin takdir edilme ihtiyaçlarının dikkate alınarak karşılanması ders motivasyonunu artırıp Kur'ân eğitim ve öğretiminde daha başarılı netice ve kazanımlar elde etmek adına önem arz etmektedir.

Allah kelamı olan Kur'ân-ı Kerim'in öğretilmesi esnasında verilecek bir ceza, muhatapın daha sonraki hayatını hatta ahiret hayatını da etkileyebilme hüviyetine sahiptir. Diğer derslerle birlikte Kur'ân-ı Kerim derslerinde de günümüz itibariyle fiziksel şiddet anlamında bir cezanın olması pek mümkün değildir. Ancak psikolojik şiddet için aynı şeyleri söyleyebilmek zordur. Sınıf ve okul ortamında bazen cezanın kaçınılmaz olacağını kabul etmekle birlikte, Kur'ân eğitim ve öğretiminin ceza konusunda çok daha hassasiyet gerektirdiği aşikârdır. Özellikle insan onurunu zedeleyici ve gururları inciterek eğitimden hatta kutsal kitaptan soğutan cezalardan uzak durmak gerektiği izahtan varestedir. Ancak bir disiplin ve müeyyidenin olmadığı durumlarda öğrenme faaliyetinin gerçekleşmemesi sebebiyle özellikle çocukların bilinçsiz olduğu ve kendileri için elzem olan eğitimi tam anlamıyla bilemeyecekleri bir çağda onları Kur'ân'dan soğutmadan, tatlı-sert bir üslûbla eğitimin verilmesi gerekmektedir. Literatürde cezanın olumsuz etkileri yanında mükâfat ile ilgili zararlı etkilere de vurgu yapılması sadece ceza kullanımında değil mükâfat kullanımında da özen göstermek gerektiğini hatırlatmaktadır.

Kur'ân kurslarında okuyan ve hafızlık yapan bazı öğrencilerde Kur'ân tilavet ve hıfzına karşı isteksizlik ve soğukluk oluşmasının belki de en önemli nedenlerinden biri eğitim öğretim sürecinde yaşanan olumsuzluklardır. Bir kimsenin ömür boyu insan-Allah ilişkisini olumsuz düzeyde etkileyebilecek uygulamaların ne derece mesuliyeti mucip olduğu ortadadır. Gerek mükâfat gerekse ceza her ikisi de eğitim sürecinin bir parçası olarak kullanılabilirse de asıl olan her Müslümanın herhangi bir dış uyarana ihtiyaç duymaksızın Kur'ân-ı Kerim'i usûlünce okuma alışkanlığı kazanmasıdır. Dolayısıyla Kur'ân derslerine giren öğrenciler bu derslerin neticesinde öğrencilere böyle bir alışkanlık kazandırma ve zihinlerinde dersle ilgili her ne suretle olursa olsun olumsuzluklar değil manevi bir tat bırakma idealinde olmalıdır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût. 6 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1955.
- Akyüz, Yahya. "İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Talimatı". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5/5 (1994), 1-47.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pagem Akademi, 2018.
- Aşlamacı, İbrahim. *Paydaşlarına Göre İmam Hatip Ortaokullarında Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2017.
- Ay, Mehmet Emin. "Kur'ân Öğretiminde Mükâfat ve Ceza". *Kur'ân Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik*. 107-121. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Ay, Mehmet Emin. "Kur'ân-ı Kerim'de Disiplin, Mükâfat ve Ceza Kavramları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 249-257.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. İstanbul: İlke Derneği, 2013.
- Bayraktar, M. Faruk. *Eğitim Kurumu Olarak Kur'ân Kursları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992.
- Bolat, Özgür. *Beni Ödülle Cezalandırma*. İstanbul: Doğan Kitap, 2016.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki - Muhibbüddin el-Hatip. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1980.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbü't-tarîfât*. thk. İbrahim el-İbyârî. Kahire: Dâru'r-Rayyân li't-Türâs, ts.
- Çam, Ömer vd. *İmtihan Pedagojisi ve Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2009.
- Çanakçı, Ahmet Ali. "Din Eğitiminde Motivasyon-Verimlilik Sorunu ve Çözüm Önerileri; Kur'ân Kursları Örneği". *Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu*. ed. Mehmet Bahçekapılı. 31-97. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017.
- Çaylı, Ahmet Fatih. *Kur'ân Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Eğitimi ve Problemleri (Göller Bölgesi Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Çelebi, Ahmed. *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 2013.

- Doğan, Aras. *Dışsal Ödül Beklentisinin Öz Kararlılık Kuramı Çerçevesinde Motivasyona Etkisi: Bankacılık Sektöründe Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Hümbetova, İrade. "Dinî Tutum ve Davranışların Oluşumunda Mükâfat ve Cezanın Etkisi". *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı IV*. 1077-1094. İstanbul: İlem İlmî Etüdler Derneği, 2013.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru Ya'reb, 2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn-i Mâce*. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1953.
- İbn Sahnûn, Muhammed. *Kitâbü âdâbü'l-muallimîn*. ed. Muhammed el-Arûsî el-Matvî. Tunus: Dâru'l-Kütübî'ş-Şarkıyye, 1972.
- Kâbisî, Ebû'l-Hasen Ali. *er-Ris'aletü'l-müfessıla li ahvâli'l-müteallimîn ve ahkâmî'l-muallimîn ve'l-müteallimîn*. thk. Ahmed Halid. Tunus: eş-Şeriketü 't-Tunisiyye li't-Tevzi, 1986.
- Kara, İsmail. *Kutuz Hoca'nın Hatıraları: Cumhuriyet Devrinde Bir Köy Hocası*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.
- Karadaş, Cemal. *Ana-babaların Kullandıkları Ödül-Ceza Yöntemlerinin Çocukların Akademik Başarısı Üzerindeki Etkisi: Akademik Erteleme ve Ders Çalışma Sürecinin Aracılık Rolü*. Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2020.
- Kılıç, Mustafa. "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2014), 69-106.
- Kiriş, H. Mustafa. "Camileri Seven Çocuklar Yetiştirme İlkesi Bağlamında Dikkat Edilmesi Gereken Bir Konu: Ödül ve Ceza". *Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları-I*. ed. Dursun Ali Aykıt - Ali Yılmaz. İstanbul: Asitan Kitap, 2019.
- Korkmaz, Mehmet. *Kur'ân Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Marwin Marshall. *Ödül Yok Ceza Yok Bu Nasıl Disiplin*. çev. Emel Aksay. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2009.
- Mevlânâ, Celaleddin Rûmî. *Fihî Mâ Fih*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sûfi Kitap, 2015.
- Montaigne. *Denemeler*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1999.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991.
- Öcal, Mustafa. *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dînî Hayat*. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- Önder, Halil İbrahim. *Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Kur'ân-ı Kerim Eğitim ve Öğretimi*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Öymen, Hıfzırrahman R. - Dağ, Mehmet. *İslam Eğitim Tarihi*. Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1974.
- Sakaoğlu, Necdet. *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Saran, Ali Kemal. *Omuzumda Hemençe Cumhuriyet Devrinde Bir Medrese Talebesinin Hatıraları*. Ankara: Kurtuba Yayınları, 2009.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*. İstanbul: İFAV, 2013.
- Sayar, Kemal. *Yavaşla*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Selçuk, Ziya. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2001.
- Selim Sâbit Efendi. *Rehnumây-ı Muallimîn*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, ts.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî el-Mâlekî. *er-Ravzü'l-ünûf fî şerhi's-sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Mecdî b. Mansur b. Seyyid eş-Şûri. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Tetik, Hayati. "Ortaöğretim Kurumlarında Mükâfat ve Ceza Algısı (Ağrı Örneği)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 99-138.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. Sevre es-Sülemi. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1996.
- Topçu, Nurettin. *Psikoloji*. haz. Ezel Elverdi-İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Uzuner, Aybala Tuğba. *Kız Kur'ân Kursları Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım, Zeynel Abidin Kız Kur'ân Kursu örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Vakkasoğlu, Vehbi. *Bir Devrin ve Bir Şehrin Muhteşem Öğretmeni Sandal Hoca*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2013.
- Varol, Hasan Hüseyin. *Yaşadıklarım ve Gördüklerim*. Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 2015.

- Woolfolk, Anita. *Eğitim Psikolojisi*. çev. Duygu Özen. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015.
- Yahya İbn Adî. *Tehzibü'l-ahlâk*. ed. İlhan Kutluer. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Yüksel, Yakup. "İmam Hatip Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma (Tekirdağ Örneği)" 2/1 (2016), 9-29.
- "Dâru'l- Muallimât ile İhtiyat Kısımına Mahsus Talimat". *Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umûmiye*. 322-323. Dâru'l- Hilâfetil'-Aliyye: Matbaa-i Âmire, 1318.
- "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönergesi (2012)". Erişim 23 Haziran 2021. [https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Detay/426/diyamet-i%C5%9Fleri-ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1-Kur'ân-e%C4%9Fitim-ve-%C3%B6%C4%9Fretimine-y%C3%B6nelik-kurslar-ile-%C3%B6%C4%9Frenci-yurt-ve-pansiyonlar%C4%B1-y%C3%B6nergesi-\(2012\)](https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Detay/426/diyamet-i%C5%9Fleri-ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1-Kur'ân-e%C4%9Fitim-ve-%C3%B6%C4%9Fretimine-y%C3%B6nelik-kurslar-ile-%C3%B6%C4%9Frenci-yurt-ve-pansiyonlar%C4%B1-y%C3%B6nergesi-(2012))
- "Millî Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Ödül ve Disiplin Yönetmeliği". *Resmî Gazete* 26408 (19 Ocak 2007).
- Ortaöğretim Kur'ân-ı Kerim Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Millî Eğitim Bakanlığı, 2017. http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/17175645_Secmeli_Kuran_iKerim_ORTAYYRETYM.pdf
- "Taşra Mektepleri Rüşdiyesinin İdâre-i Dâhiliyelerine Mahsus Tâlimat". *Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umûmiye*. 195-208. Dâru'l- Hilâfetil'-Aliyye: Matbaa-i Âmire, 1318.
- "Yüksek Öğretim Kurumları Öğrenci Disiplin Yönetmeliği". *Resmî Gazete* 28388 (18 Ağustos 2012).



ilahiyat akademi

Sayı: 15, 2022, ss. 147-166

Issue: 15, 2022, pp. 147-166

Günümüzdeki Tüketim Artışının İslam İktisadı Açısından Eleştirisi

The Criticism of Today's Consumption Increase from the Perspective of Islamic Economics

Adnan Algül

Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Gaziantep/Türkiye

adnanalgul47@hotmail.com, ORCID: [0000-0002-1052-3548](https://orcid.org/0000-0002-1052-3548), ROR ID: [020vvc407](https://ror.org/020vvc407)

Hamit Kamer

Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Anabilim Dalı.
Ph.D. Student, Gaziantep University Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law.
Gaziantep/Türkiye

hamitkamerr@hotmail.com ORCID: [0000-0002-2470-0509](https://orcid.org/0000-0002-2470-0509), ROR ID: [020vvc407](https://ror.org/020vvc407)

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

07 Şubat 2022 07 February 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

29 Haziran 2022 29 June 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2022 30 June 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin
software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur
(Adnan Algül – Hamit Kamer).

It is declared that scientific and ethical principles
have been followed while carrying out and
writing this study and that all the sources used
have been properly cited (Adnan Algül – Hamit
Kamer).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Algül, Adnan – Kamer, Hamit. "Günümüzdeki Tüketim Artışının İslam İktisadı Açısından Eleştirisi". *İlahiyat Akademi* 15 (Haziran 2022), 147-166. Doi: [10.52886/ilak.1069188](https://doi.org/10.52886/ilak.1069188)

Özet

Modern çağda bir iletişim aracı haline gelen, aynı zamanda sosyolojik ve psikolojik çalışmalara konu olan, belki bir hastalık olarak da tanımlanabilecek “tüketim” eyleminin fonksiyonel bir farklılaşma içerisinde olduğu görülmektedir. Bu durum tüketimin ana itici gücü olarak niteleyebileceğimiz ihtiyaç kavramını gündeme getirmekte ve “ihtiyaç”ın zihinlerde oluşturduğu anlamı önemli kılmaktadır. Sözlükte, güçlü istek ve gereksinim anlamına gelen ihtiyaç, aynı zamanda yaşamın sürdürülebilmesi için lüzum duyulan her şey anlamına gelmektedir. Günümüzde ise kavramın bir anlam kayması/genişlemesi yaşandığı söylenebilir. Klasik düşüncede tahsiniyyât kavramı içerisinde kabul edilebilecek konforlu arabaların, lüks evlerin ve gösterişli yaşam tarzının günümüzde ihtiyaç olgusu içerisinde değerlendirilebilmesinin imkanı tartışılır hale gelmiştir. Tüketimin güçlü bir şekilde desteklendiği kapital sistemde ihtiyacın ne olduğu konusu fikhî bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Birçok insanın reel gereksinim sahasını aştığı, anlık haz ve mutluluklara kavuşmak için hiç kullanmayacağı emtialara yöneldiği bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Sanayi devriminin ve üretim araçlarının gelişmesinin bu anlam kaymasında kayda değer bir yerinin olduğu tespit edilebilir. Geçmiş dönemlerde gerçek ihtiyaçların karşılanması adına yapılan alışveriş, günümüzde imaj oluşturmak ve statü belirlemek için de kullanılmaya başlamıştır. Tüketim bolluğu içerisinde ihtiyaç kavramının değişmesi ve hayali ihtiyaçların yaratıldığı günümüzde birçok bireyin alışverişi bir rahatlama ve geçici mutluluk yaşama aracına çevirdiği görülmektedir. Ayrıca çeşitli reklamlar bireyin bir gruba dahil olabileme veya aidiyetini sürdürebilmesinin anahtarını belirli markalardan alışveriş yapma olarak takdim etmektedir. Teknolojinin gelişmesiyle birlikte üretim elemanlarına duyulan ihtiyaç azalmış ve insanların çoğu üretim zahmetlerine katlanmaksızın doğrudan tüketim imkanına kavuşmuştur. Şüphesiz bu durum insanoğlunun zihni bir evrim geçirmesine olanak tanımış ve bu evrim pek çok insanı fitrî benliğinden uzaklaştırarak bitmeyen bir haz makinasına dönüşmesine katkı sağlamıştır. Bu dönüşümün arkasında içsel nedenler yanında dışsal etkilerin de önemli bir payı vardır. Bunlardan en dikkat çeken de satış organizasyonlarının sürekli olarak insanlarda bir ihtiyacın var olduğunu hissettirmesi ve onları satın almaya yönelik güdülemesidir. Bu noktada manipülatif reklamların etkisi inkâr edilemez. İçinde bulunduğumuz çağın iktisat sisteminde arz tarafında bulunan firmaların en büyük kozu internet ortamından faydalanarak hemen hemen bütün dünyaya pazar açmış olmalarıdır. Kişi, günün yirmi dört saati her an telefonundan yapacağı birkaç işlem ile istediği ürüne ulaşabilmektedir. Güdülenme neticesinde “tüketim trenini/trendini” kaçırmak istemeyen kitleler gerçekte hiç kullanmayacağı eşyalara sahip olabilmekte ve salt harcama eyleminin hazzını yaşayabilmektedir. Böylelikle küresel çapta bir israfın ortaya çıkmasına zemin hazırlanmakta ve insani değerlerin kaybolduğu bir tüketim toplumu riski doğmaktadır. Plansız harcamaların toplumu büyük bir maddi külfetin altında bıraktığı, hem ekonomik problemlerin hem de ruhsal sıkıntıların artmasına neden olduğu söylenebilir. Bu çalışmada İslam kültüründe bulunan prensipler kapsamında günümüz tüketim toplumunun durumuna bir eleştiri getirilmiştir. Çalışmada temel kavramlar ele alınmış, söz konusu değişimdeki etken olaylar üzerinde durulmuş ve İslam hukukunun temel kaynakları ve tarihi birikimi esas alınarak tespitler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Tüketim Kültürü, İslam İktisadı, İsraf, İhtiyaç.

Abstract

It is observed that the act of "consumption", which is in a functional differentiation, has become a communication tool in the modern age, has been the subject of sociological and psychological studies, and may have been defined as a disease. This situation brings forward the concept of need, which can be described as the main driving force behind the consumption, and makes the meaning formed by the "need" in human minds significant. Besides its lexical meanings such as strong desire and requirement, it also means everything that is necessary for the continuation of life. Today, it can be said that the concept has experienced a semantic shift/expansion. The possibility of evaluating expensive cars, luxury houses and ostentatious lifestyles, which can be considered within the concept of *tahsīniyyāt* (amendatory) in classical thought, in the phenomenon of need has become debatable today. In the capital system, where consumption is strongly supported, the issue of what is needed appears as a Fiqh problem. It is a fact that many people go beyond the realm of real need and turn to commodities that they will never use to attain instant pleasure and happiness. It can be determined that the industrial revolution and the advancement of the production means have played a significant role in this semantic shift. Shopping, which was made to meet real needs in the past, has also begun to be used for creating an image and determining status recently. In today's world, where the concept of need has changed in the abundance of consumption and imaginary needs have been created, it is seen that many individuals turn shopping into a means of relaxation and temporary happiness. In addition, various advertisements present that the key to the individual's participation in or belonging to a group is the shopping from certain brands. With the advancement of technology, the need for manufacturing workers has decreased and hence most of the people have the opportunity to consume directly without the hassle of production. Undoubtedly, this situation has led mankind to undergo a mental evolution, and this evolution has contributed to turning many people away from their natural selves into endless pleasure machines. Both external effects and internal reasons have a significant role in this transformation. The most spectacular one is that sales organizations constantly make people feel that there is a need of buying something and urge them to purchase. At this point, the impact of manipulative advertisements is undeniable. The biggest trump card of the companies on the supply line in the economic system of our age is that they have opened a market to almost the whole world by taking advantage of the internet environment. A person can purchase any products he/she wants by making a few transactions on his/her phone at any time, twenty-four hours a day. As a result of motivation, the masses who do not want to miss the "consumption trend" can purchase goods that they will never actually use and can bliss the pure act of spending. Thus, it is paved the way for the emergence of a global waste, and it is posed a risk of a consumption society in which human values are lost. It can be said that unplanned expenditures put the society under a great financial burden and cause both economic problems and psychological distress to increase. In this study, a criticism has been voiced to the situation of today's consumer society within the scope of the principles found in Islamic culture. In the study, the basic concepts have been discussed, the factors in the said change have been emphasized, and determinations have been made on the ground of the basic sources and historical context of Islamic law.

Keywords: Islamic Law, Consumption Culture, Islamic Economics, Waste, Need.

Giriş

Küresel çapta üretim bilincinin azaldığı ve yerini tüketim alışkanlıklarına bıraktığı günümüzde ihtiyaç kavramının anlamsal bir değişim yaşadığı anlaşılmaktadır. Post-modern dönemde yayılmaya başlayan bu değişim neticesinde, birçok birey için tüketim artık ihtiyaç giderici bir fenomen olmaktan çıkarak tutum ve davranışları sembolize eden bir araç haline dönüşmüştür.¹ Yerine göre bir grup/cemaate üye olmanın simgesi haline alan tüketim eylemi, aitlik hissiyatını pekiştirme adına uygulanan bir ritüel nitelik taşır hale gelmiştir. Tüketimin bir moda olarak da arz edildiği günümüzde birçok insan değişime yetişme çabasıyla vakitlerini geçirmeye başlamıştır. Bu açıdan bakıldığında tüketim kavramına olan bakış açısı değişmiş ve tüketim çokların zihninde “yetişilmesi gereken bir tren/trend” haline gelmiştir.

Günümüzde hızlı bir artış içinde olan ihtiyaçlar silsilesi insanı bağımlı bir yapıya büründürmüş ve modern kölelik olarak da adlandırılan yeni bir kavramın köklerini oluşturmuştur.² Zamanla düşünce dünyasında gerçekleşen bu değişimlerle birlikte modern insanın öncelikli hedefi ihtiyaçlarını karşılayarak yaşamını sürdürmek yerine tüketmek olduğu dile getirilmektedir.³ İnsanoğlunun bu hale gelmesinde tarihte yaşanan bazı kritik olayların şüphesiz etkisi vardır. Geleneksel toplumlardaki gereksinim duyduğu kadarını satın alma anlayışının yerini ihtiyaç miktarının üstünde satın alma içgüdüğü almıştır. Bunda 18. yy’da gerçekleşen sanayi devrimiyle seri üretime geçişin ve üretim kapasitesinin artmasının etkisi büyüktür. Nitekim sanayi kuruluşlarının hızlı üretimi tek başına bir başarı sayılmaz. Zira arz enflasyonunu karşılaması için aynı oranda tüketim enflasyonunun da var olması gerekmektedir. 1929 yılında Amerika’da yaşanan büyük krizin⁴ en önemli sebeplerinden biri de üretim tüketim dengesinin oluşturulamamasıydı.⁵

İslam inancına göre insan başıboş bırakılmamıştır.⁶ Yaratılıp kendi haline bırakılmış amaçsız bir varlık değildir. İnsanın bir varoluş gayesi bulunmaktadır. Belirli bir sorumluluk ve amaç ekseninde yaşamaktadır. Hayatının her alanında olduğu gibi iktisadi yönelimlerinde de tevhid, denge, ihtiyar ve sorumluluk ilkelerini göz önünde bulundurmalıdır.⁷ İnsanda var olan tevhid inancı ile dikey eksenli

¹ Zeki Duman, “Tüketimci Kapitalizmin ve Tüketim Kültürünün Eleştirisi”, *Sosyoloji Dergisi* 33 (2016), 16.

² Ivan Illich, *Tüketim Köleliği*, çev. Mesut Kardeşhan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1990), 36.

³ Esra Öztürk, *Tüketim Kültüründe Müslümanlar’ın İtikadî ve Ahlakî Problemleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 12.

⁴ Abdulkadir Buluş – Esra Kabaklarlı, “1929 Ekonomik Buhranı ile Son Dönem Global Krizin Karşılaştırılması”, *Selçuk Üniversitesi İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 10/19 (2010), 3.

⁵ “İstihdam Faiz ve Paranın Genel Teorisi” adlı eserinde Keynes, Birinci Dünya Savaşından sonra küresel çapta yaşanan bu ekonomik buhranın temel sebebinin talebin yetersiz olduğunu söyleyerek klasik iktisat teorisini tenkit etmiştir. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Erdoğan Alkin, *Herkes İçin Ekonomi* (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2009), 161.

⁶ *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), el-Kıyâmet 75/36.

⁷ Syed Nawab Haider Naqvi, *İslam Toplum ve Ekonomi*, çev. Ozan Maraşlı (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 26.

teslimiyet oluşur. Böylelikle insan, yaratıcısının emirlerine aykırı gelmekten sakınarak, tüketim yönelimlerinde fitratını olumsuz etkileyecek israftan kaçınmış olur.⁸

İnsan hayatının her alanında kılavuz edinmesi tavsiye edilen bir diğer prensip dengedir. Dengenin İslam'ın özünü teşkil ettiği söylenebilir. Üretim, tüketim ve dağıtım hangi ekonomik hareket olursa olsun dengeli yaklaşım İslam'ın temel ilkelerinden birisi olduğunu söyleyebiliriz. Furkan Suresi 23. âyette⁹ belirtildiği üzere her Müslüman birey, Allah'ın meşru kıldığı her nimetten yararlanmakta özgürdür fakat bunu yaparken uzak durması gereken en önemli şey israftır. İşte bu dengeyi kurabilmek Müslümanın asli görevini yerine getirmesinde bir prensip olarak görülmüştür.

Her an bir imtihan içerisinde olan insan bu durumun gereği olarak özgür iradeye sahiptir. Seçimlerini kendi hür iradesiyle gerçekleştirir. İnsan bu ihtiyar (tercih özgürlüğü) çerçevesinde haddi aşmadan, ihtiyaçlarını gidermelidir. Sınırı aştığı durumlarda hem israf bataklığına girmiş hem de ilahi emrin ruhuna aykırı hareket etmiş olur. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "*Artık kim doğru yola girerse ancak kendisi için girer. Kim saparsa ancak kendisi için sapar. Ben sizden sorumlu değilim.*"¹⁰ buyrulmuştur.

Birçok yetilere sahip olan insan her an hata yapmaya, saygınlığının aksine hareket etmeye müsait bir yapıdadır. Özgür tercih etme hakkına sahip olmakla birlikte tamamen serbest ve kendi halinde bırakılmamalıdır.¹¹ Nitekim yüce yaratıcı ona bazı sorumluluklar yüklemiştir. Bu sorumluluklar onun kendisini kaybetmesine, varoluş gayesinden kopmasına engel manevi sigorta hükmündedir. Dolayısıyla Müslüman bir birey, ihtiyaçlarını karşılarken bencilce hareket etmemeli, aynı şekilde Rabbine ve diğer Müslümanlara karşı olan sorumluluklarını sürekli hatırd tutmalıdır. Bu sayede inançlı bir bireyden tüketim çılgınlığına kendini kaptırmadan, geçimlik tüketim bilinciyle hareket etmesi beklenecektir.

1. Tüketim ve İhtiyaç Kavramları Işığında Kapitalizm Eleştirisi

Her insan hayatını devam ettirebilmek için sürekli olarak bazı kaynakları tüketmek zorundadır. Bu durum her birey için değişmez bir kuraldır.¹² Bu noktada tüketimin tanımı; ekonomik ürün ve hizmetlerin menfaatlerinin insanların ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla doğrudan doğruya kullanılması, şeklinde

⁸ "*Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı iyi ve temiz nimetleri (kendinize) haram etmeyin ve (Allah'ın koyduğu) sınırları aşmayın. Çünkü Allah haddi aşanları sevmeyiz.*" el-Maide 5/87.

⁹ "*Onlar harcadıkları zaman ne savurganlığa saparlar ne de cimrilik ederler. Harcamaları, bu ikisinin arasında dengeli olur.*"

¹⁰ Yûnus 10/108.

¹¹ Naqvi, *İslam, Toplum ve Ekonomi*, 33.

¹² Ateş Bayazıt Hayta, "*Sürdürülebilir Tüketim Davranışının Kazanılmasında Tüketici Eğitiminin Rolü*", *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/3 (2009), 147.

yapılabilir.¹³ Tanımdan anlaşılacağı üzere tüketim faaliyeti ile ihtiyaç olgusunun sıkı bir ilişkisi vardır. Kısa bir şekilde ihtiyaç kavramı, temel biyolojik bir dürtü olarak ifade edilebilir. İhtiyaç olgusu acıkma ve susama gibi temel gereksinimlerde olduğu gibi sosyal benliği tamamlamaya kadar gidebilen geniş bir yelpaze içerisinde görülebilir.¹⁴ İhtiyaç, başka bir tanımda da tatmin edilmediği sürece acı veren, tatmin edildiğinde ise haz yaşatan duygular şeklinde açıklanmaktadır.¹⁵ Tanımdan anlaşılacağı üzere gereksinim duyulan şeyin yoksunluğu insanda yaşamı güçleştiren haller meydana getirmektedir.

Ancak ihtiyaç kavramını tamamıyla *istihlak*¹⁶ ekseninde değerlendirmemek gerekir. Çünkü her talep, tüketim içgüdüleriyle oluşmaz. Bazen başka malları üretmek amacıyla hammadde satın alınabilir. Buna üretim maksadıyla yapılan tüketim denir.¹⁷ Organizasyonların, daha iyi üretim yapma maksadıyla bir takım araç-gereçleri satın almaları da yine yatırım harcamaları sayılmaktadır.

İktisat biliminde tüketici kavramı iki farklı grup için kullanılır. Bunlar, *bireysel tüketici* ve *örgütsel tüketici*¹⁸ bireysel tüketici, kendisi veya bir yakını için ürün veya hizmetleri satın alan kişi şeklinde tanımlanır. Bireysel tüketici grubunda öne çıkan özellik elde edilen menfaatin istihlak edilmesi, tüketilmesidir. Burada yeni bir şey üretme amacından söz edilemez. Örgütsel tüketiciler ise işletmeler olarak niteleyebileceğimiz, nihai amacı yeni çıktılar elde etmek olan ve katma değer üreterek varlığını devam ettirmek isteyen kuruluşlardır. Satın aldıkları üretim araçlarını ve ham maddeleri kendilerine dönük haz doyumunu gerçekleştirmek için değil üretimi devam ettirmek ve hatta arttırmak için harcarlar. Bu tür satın almalarda istihlak/tüketimden bahsetmek söz konusu değildir.

Gereksinim, güçlü istek anlamlarına gelen ihtiyaç, Arapçadan dilimize geçmiş bir sözcüktür.¹⁹ İnsanın yaşamını devam ettirebilmesi için varlığına muhtaç olduğu maddi manevi her şeye ihtiyaç denir. Diğer bir ifadeyle maddi ve manevi olarak kendimizde hissettiğimiz ve gidermeye uğraştığımız yokluk hissidir.²⁰ Fıkıh âlimlerine göre ise daha zarurî çerçevede hissedilen eksiklik, aşırı muhtaçlık

¹³ Ekrem Özelmas, *İktisada Giriş* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1984), 225.

¹⁴ Abdullah Okumuş, *Tüketici Davranışları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Uzaktan Eğitim Fakültesi), Ders Notu, 8.

¹⁵ Erdoğan Alkin, *Herkes İçin Ekonomi* (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2009), 14.

¹⁶ İstihlak, yok etme, bitirme, telef etme anlamlarına gelen Arapça bir kelimedir. Kelimenin kökü helakten gelmekle birlikte, istifal veznindeki kullanımıyla, gereksinimlerin giderilmesi amacıyla bir şeylerin tüketilmesi anlamına gelir.

¹⁷ Mustafa Kisbet, *İslam Hukukunda Tüketicinin Korunması* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015), 16.

¹⁸ Abdullah Okumuş, *Tüketici Davranışları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Uzaktan Eğitim Fakültesi), Ders Notu, 7.

¹⁹ Türk Dil Kurumu (TDK), "Güncel Türkçe Sözlük" (Erişim 6 Şubat 2022).

²⁰ Nil Esra Dal, "Tüketim Toplumunu ve Tüketim Toplumu Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir Tartışma", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 9/19 (2017), 3.

durumudur.²¹ İslam anlayışında kişinin hayatının devam edebilmesi ve toplumsal yaşamın felç olmaması için zorunlu olan barınma, beslenme, güvenlik gibi temel ve zorunlu ihtiyaçlara zaruriyat denilmektedir. Borç ilişkisi, ibadet ruhsatları, binek edinmek gibi var olması ile yaşamı kolaylaştıran, zorlukları def şeyler ise haciyat kapsamına girer. Üçüncü sırada ise tahsiniyat denilen ihtiyaç kapsamında olmayan şeyler gelir. İslam'ın klasik literatüründe yapılmış olan bu taksim, günümüzde farklı şekilde yorumlanabilmektedir. Örneğin, bireyin açlığını bastırmak için ortalama kıymette bir yemek yemesi zaruriyat veya haciyat çerçevesinde değerlendirilirken bu ihtiyacı gereksiz harcamalarla gidermesi tahsiniyat kapsamında görülebilir.

İnsanlık tarihinin en eski dönemlerinde bile toplumların ihtiyaçlarını karşılamak çözülmesi gereken bir sorun olagelmıştır.²² Sınırlı imkân ve kaynaklar karşısında sınırsız ihtiyaçların dengelenmesi her çağın güncel problemleri arasında yer almıştır. Tüketim yönelimlerinin tarihi süreç içerisinde değişime uğraması ve insanın ihtiyaç kavramına bakış açısının değişimi talep enflasyonunu tetikleyen güç haline getirmiştir. Şüphesiz bu değişimlerin temel sebepleri olarak iktisadi anlayışları, savaşları ve ekonomik buhranları göstermek mümkündür.

İlk çağlarda filozofların mala düşkün olmanın zararlarından bahsederek insanları etkilemeleri, orta çağda din adamlarının (özellikle Batı'da Kilise'nin) dünya malına çok fazla tamah etmeyi ve faizi yasaklamaları, tüketime olan yönelimi frenlemiştir.²³ Bu nedenle insanlar ihtiyacın kadarını tüket anlayışıyla yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Ancak orta çağın sonunda dinin otoritesinin yıkılması ile coğrafi keşifler, sanayi devrimi ve özgürlükçü bireye dayalı toplumunun oluşması beraberinde ekonomik serbestlik ve benmerkezci düşünce yapısını getirmiştir. Küresel çapta tahribata uğrayan dini hassasiyet ve davranış şekilleri yerini rasyonalitenin merkezi konumda olduğu hareket alanına bırakmıştır. İnsanlık, 18. yüzyılda başlayan sanayileşme hareketi ile doğal kaynakları gelecek nesilleri düşünmeden harcamaya başlamış, tüketimi arttırarak refah seviyesini arttırmaya yönelmiştir.²⁴

Merkeziyetçi yapının yıkılışıyla birlikte liberal ekonomik hareketliliğin doğuşu, *bırakınız yapınlar* anlayışı üretim faktörleriyle birlikte tüketim etkinliklerinde de artmaya başlamıştır. “Her arz kendi talebini yaratır.” düşüncesini ekonomik politika edinen J.B. Say, doğrudan yapılan arz yatırımlarının çıktılarını satın alacak talebi de yaratacağını dile getirerek bunalımdan izole bir ekonomik yapı ortaya koymuştur.²⁵ Üretimin makine bandına kaymış olması ile buna bağlı olarak

²¹ Rahmi Yaran, “İhtiyaç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 21/573-574.

²² Erdoğan Alkin, *Herkes İçin Ekonomi* (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2009), 145.

²³ Orhan Oğuz, *İktisada Giriş Temel Kavramlar ve Prensipler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1992), 411-413.

²⁴ Ateş Bayazıt Hayta, “Sürdürülebilir Tüketim Davranışının Kazanılmasında Tüketici Eğitiminin Rolü”, *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/3 (2009), 144.

²⁵ Alkin, *Herkes İçin Ekonomi*, 140.

ürünlerin fazlalaşması, insanların eskiye nazaran daha çok ürüne ulaşabiliyor olması, çarşı-pazar hacminin genişlemesi, ülkeler arası ticaretin artması bu iddianın doğruluğunu gösterir niteliktedir.

Doğal düzeni savunan Adam Smith (1723-1790), hayatın her alanında olduğu gibi ekonomik sahada da her şeyin kendi işleyişinde olduğunu ve insanların özgürce alım satımlarını yapmalarına imkân verilmesi gerektiğini savunmuştur. Toplumda her bireyin kendi çıkarına göre hareket ettiği ve tüketimden maksimum fayda sağlayacağı bu sistemde *homo economicus* kavramını ortaya atmıştır.²⁶ İçinde yaşadığımız çağın bir gerçeği olan kapitalist ekonomik yapının gayesi minimum maliyet ile maksimum kâr elde edebilmektir. Temel ihtiyaçlara yönelik üretimler ile bu hedefi gerçekleştiremeyeceğini bilen üretici sınıfı, pazarın talebi doğrultusunda alıcıların isteklerini karşılar. Müşteri potansiyelini sürekli canlı tutma adına yaptıkları bu atılımlarla insanları hem maddi hem manevi açıdan sömürecek sistemi oluştururlar.

Modern öncesi dönemde üretim sınırlı ve rekabet azdı. Seçim şansı az olan toplumlar ulaşabildikleri ürün ve hizmetlere sıkı sıkıya bağlı kalıyor, kanaatkâr tüketim karakteri ortaya koyuyordu. İhtiyacın giderilmesi insanlar için yeterliydi. Artan üretim ve tüketimin her kanaldan desteklenmesiyle birlikte insanlar tüketim faaliyetlerinde ihtiyaç boyutunu aşarak istek hatta arzu seviyesine çıktılar.²⁷ Tüketim kültürünün hızlı bir yükselişte olduğu bu dönemde birçok insan gerçek gereksinimlerini karşılamaktan öteye geçerek artık statülerini korumak veya yükseltmek amacıyla hareket eder oldu. Bu anlamda tüketim eyleminin anlamı değişerek gereksinimleri ortadan kaldıran bir fiil olmaktan öteye geçerek aynı zamanda zenginliği kanıtlayan bir akım haline geldi.

Tüketim, kişinin kendini ifade biçimi hatta bir mesaj aracı şekline büründü.²⁸ Kişiler yerine göre kullandıkları markalar ile birbirleriyle iletişim kurmaya başladı.²⁹ Statükonun belirleyici olan markaları bireyin kimlik inşasında en önemli unsur haline geldi.³⁰ Önceleri hayatın devamını sağlamak adına araç niteliğinde olan tüketme hareketi artık çokların hayatını anlamlandıran bir olguya dönüştü. Pekçok birey, bir emtia satın alırken yaşamına sağlayacağı faydadan ziyade ona sahip olma duygusunu tatmayı ve içinde olduğu statüden geri kalmamayı amaçlar oldu. Binaenaleyh toplum nezdinde her markanın temsil ettiği bir duygu veya karakter ortaya çıktığı söylenebilir. Örneğin güçlü görünmek isteyen bir şahıs mutlaka A markasını kullanır. Özgür ruhlu olanların giymeleri gereken giyim etiketleri bellidir veya üst gelirdeki insanlar yüksek gelirli olduklarını teşhir etmek için belli telefon

²⁶ Alkin, *Herkes İçin Ekonomi*, 150.

²⁷ Okumuş, *Tüketici Davranışları*, 14.

²⁸ Ülkem Irmak Şimşek, *Tüketim Kültürü Bağlamında Benlik Sunumları ve Reklam İlişkisi* (İzmir: Yaşar Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 10.

²⁹ Mustafa Orçan, *Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü* (Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı, 2014), 9-10.

³⁰ Yavuz Odabaşı, *Post Modern Pazarlama Tüketim ve Tüketici* (İstanbul: Kapital Medya, 2014), 111.

markalarını kullanırlar. Son zamanlarda artan bir eğilim olarak gidilen restoranların bile insanların tüketim malzemesi olarak tatmin aracı haline geldiği görülmektedir.

Bununla beraber, tüketim havzasında maddi olanın yanı sıra manevi unsurların da tüketilmeye uygun olduğu düşünülmeye başlandı.³¹ Tüm bu dönüşümlerle birlikte tüketimin kendisi toplum nezdinde ana kültür şeklini aldı. Nitekim günümüzde kullan-at mantığı bu kültürün bir yansımasıdır. Kapitalizmin sürekli canlı kalabilmesi için firmaların devamlı satış yapabilmeleri gerekmektedir. Satış sirkülasyonu da ancak son kullanma tarihi kısa olan eşyalar ya da ömürleri kısa cihazlar üreterek sağlanabilirler. Örneğin birçok cep telefonu üreticisi sattıkları cihazları iki üç yıl ömürle üretirler ki markaya alışan müşteri tekrar bir ürün alabilsin. Ayrıca müşterinin yeni ürün almasını teşvik etmek amacıyla sürekli yeni özelliklere sahip modeller üretmeleri de satış taktikleri arasındadır.³²

Şüphesiz bu tutumu destekleyen birçok faktör bulunmaktadır. Özellikle üretici sınıfının manipülatif şekilde istek ve arzuları arttırıcı reklamları burada önemli bir role sahiptir.³³ Üreticinin velinimeti olan tüketicinin davranışlarını kontrol etme amacıyla psikoloji-reklam arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaşan üreticiler, tüketicilerin tutumlarını kontrol edebilmek amacıyla psikoloji biliminden destek almaktan geri durmamışlardır. Tüketici grubunun bilinçaltını kontrol edebilmek adına arzuyu uyandırmaya yönelik çalışmaların olduğu bilinmektedir.³⁴

İnsanların tüketim faaliyetlerinde ihtiyaçların dışına çıkmalarına sebep olan bir diğer unsur da pazar kavramının değişmesi olmuştur. Gereksinim duyulan şeyi bulduktan sonra satın alıp eve dönülen pazar ortamı birçok tüketici açısından artık vakit geçirilmesi gereken, eğlence, yeme-içme gibi faaliyetleri de içinde barındıran alışveriş merkezlerine dönüşmüştür.³⁵ Ürettikleri eşyaları daha fazla satabilmek için insanların bu merkezlerde daha çok vakit geçirmeleri gerektiğinin bilincinde olan satıcı grubu ortamı her detaya önem vererek tasarlama yolunda gayret etmeye başlamıştır. Bu sayede zamanın nasıl aktığını bilmeyen müşteri grubu gördüğü ürünlerin ihtiyaç durumuna bakmaksızın satın alma dürtüsüne kapılabilmektedir. Bunun yanı sıra önce belli bir mekân içerisinde gerçekleşen alışveriş artık farklı bir mahiyet kazanmış, internet sayesinde globalleşen dünyada teknolojik uygulamalar vasıtasıyla günün her saatinde ve her yerde akla gelen her şey elde edilebilir konuma gelmiştir.

³¹ *Türkiye İsrar Raporu* (Ankara: Tüketicinin Korunması ve Piyasa Gözetimi Genel Müdürlüğü, 2018), 13.

³² "Bu tasarımlarda esas üzerinde durulan husus, tüketicinin üründen maksimum yarar sağlayarak o ürünü uzun süre kullanması değil, aksine zamanla var olan özelliklerin işe yaramadığı ve bir an önce o ürünün değiştirilmesi ihtiyacının ortaya çıkmasının sağlanmasıdır. Bu amaçla ürünlerin ömürleri mümkünse en kısa süreye indirilir. Artık market raflarındaki ürünlerin üzerinde genellikle "günlük tüketilmelidir" yazısına sıkça rastlamamızın nedeni de budur." daha fazla bilgi için bk. Duman, *Tüketim Kültürünün Eleştirisi*, 27.

³³ Şimşek, *Tüketim Kültürü*, 36.

³⁴ Duman, *Tüketim Kültürünün Eleştirisi*, 17.

³⁵ Cemile Zehra Köroğlu, *Tüketim Kültürü ve Din* (Ankara: Afşar Matbaası, 2012), 37.

Tüketim toplumunda³⁶ teşvik aracı olarak sosyal medyanın etkisi yadırganamaz seviyededir. Kilometrelerce uzaklarda olan birey ve toplumların anlık haberleşme kanalı ve sosyalleşme merkezi olan bu uygulamalarda satın alınan ürünler, gidilen lokantalar, sahip olunan ev/arabalar ve yapılan tatiller başkalarıyla fotoğraf ve video şeklinde paylaşılmaktadır. Özendirmenin had safhada olduğu sosyal medya uygulamalarının günümüz tüketiminde rekabetin başrolünü oynadığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında kitle iletişim araçları birçok insanı adeta modern çağın köleleri haline getirmiştir. Bu araçlar sebebiyle bazı insanlar maddi harcamalarda haddi aşmanın yanında duygu ve değerleri de bitirecek tarzda insana yakışmayacak akımlara kapılmıştır.

Bununla birlikte bankaların kolaylıkla sağladıkları kredi kartları, yeteri kadar parası olmayan kimselere dahi bu pazarda hareket alanı açmış, her bireyin satın alma hakkı olduğu zihinlere işlenmeye çalışılmıştır. İnsanlar sömürme düşüncesi üzerine kurulduğunu söyleyebileceğimiz kapital sistemde, bireyleri borç altına girmeye ikna etme önemli bir husustur. Aynı zamanda tüketiciye “anı yaşam” mesajı verilmeye çalışıldığı görülmektedir.³⁷ Bilinçaltına yönelik bu mesajlara göre sistemin kişilere sunduğu hayali ihtiyaç ürünleri yarına ertelenmeden satın alınmalı,³⁸ onlara akranlardan geri kalmadan sahip olunmalıdır.³⁹ Tüm bu baskılamalara aksi tutum sergileyenler ise toplumla uyumsuzluk yaşamaya başlayacaktır. Çünkü gerektiği şekilde statüsünü koruyamamış, insanların sahip olduklarına yetişememiş ve çatışma içine girmiş olacaktır.⁴⁰ Tüketim kültürüne ayak uydurmanın tekrar etmesi halinde ise durum kişinin sosyal ortamından dışlanmasına kadar gidebilir. Ayrıca kredi kartlarıyla yapılan alışverişlerde kişinin cebinden herhangi bir para eksilmesi ürünün ücretsiz takdim edildiği hissi verebilmektedir. Ancak şahıs, kartların son ödeme tarihleri geldiğinde altından kalkamayacağı borçlarla baş başa kalabilir ve bu durum büyük toplumsal problemlere dönüşebilir.

Göz ardı edilmemesi gereken bir husus da bu yeni tüketim eğiliminin üretim sınıfındakilerinin menfaatine uygunluğudur. Kapital sistem içerisinde bazı üreticiler açısından toplumu oluşturan bireyler birer tüketim elemanından ibarettir. Bu doğrultuda sistemin aksamadan işleyebilmesi için tüketici gerçek bir doyumsuzluk hissine bürünmeli ve sürekli arzularının peşinden gitmelidir. Nitekim tüketim

³⁶ “Yaşam biçimini sahip olduğu ürünlerle ifade eden bireylerin sayısının hızlıca yükseldiği bu toplumlara denir.” Hayta, *Sürdürülebilir Tüketim*, 145; Ali Emre Aydın vd., “Tüketim Kültürü Çalışmaları Üzerine Bir Literatür Taraması”, *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2015), 25.

³⁷ Duman, *Tüketim Kültürünün Eleştirisi*, 27.

³⁸ Hedonizm şeklinde tabir edilen bu duygudaki insan bir haz arama cesedine dönmüştür. Buna göre insan artık bir haz arayıcısıdır. Var oluş gayesi hazzını tatmin etmek ve içinde olduğu bu tüketim yarışında sahip olma ibadetini yerine getirmektir. Kendini ancak satın aldığı şeylerle ifade edebilen bir kuklaya dönmüştür.

³⁹ 20. yüzyılın başlarından itibaren kapital sistem olarak adlandırılan ekonomik düzende insana sürekli şekilde anı yaşaması gerektiği, birikimin anlamsız olduğu, anlık zevklerle hayatı anlamlı kılacağı, dış güzelliğin esas olan şey olduğu tüm medya organları bilinçaltına yerleşecek şekilde mesaj verilmiştir.

⁴⁰ Konuyla alakalı daha ayrıntılı bilgi için bk. Odabaşı, *Post Modern Pazarlama*, 130-133

doğunluğuna ulaşan her birey kayıp bir müşteri demektir. Ayrıca müşterilerin menfaat elde etmeleri özellikle global şirketlerin dikkate aldıkları tali meselelerdendir. Firmalar kâr maksimizasyonlarını yukarı taşımak amacıyla her türlü piyasa manipülasyonunu yapmaya hevesli olabilmektedir. Rasyonel felsefenin hâkim olduğu post modern çağda kâr onların her şeyi durumuna gelebilmektedir. Örneğin dünyanın dört bir yanında dükkanları olan bir hamburger markası, müşterisinin sağlığından veya doyabilmesinden ziyade daha fazla kâr elde etmek için etlerine koyulmaması gereken maddeler ekleyebilir. Bir bisküvi markası yapay tatlandırıcılar kullanarak ürünlerine koymasına gerektiğinden daha az çikolata ekleyebilir. Etik dışı olan bu davranışları sergilerken de uluslararası ve yerel yasaların zayıf noktalarından faydalanarak hareket edebilir ve yaptırımlardan da kurtulabilirler.

2. İslam İktisadının Öngördüğü Tüketim Anlayışı

İnsanlık, devlet farkı gözetilmeksizin zaman ilerledikçe küresel tüketim toplumuna dahil olma yolunda ilerlemektedir.⁴¹ Bu problemin, bazı Müslüman kitleleri de etkisi altına aldığı görülmektedir.⁴² Şüphesiz bu gidişat fıtrata aykırı bir şekilde, insanın birçok yönden yozlaşmasına sebep olan bir haldir.

İnsanoğlunun her eylemini düzenlemeye yönelik ilahi kurallar bütünü olan İslam, iktisadi tercihlere de belli bir düzen getirmiştir. Bu bakımdan diğer semavi dinlerin getirdikleri ilahi mesajlarda bulunduğu gibi İslam'da da ekonomik tasarruflarla ilgili genel ilkeler vazedilmiştir.⁴³ Her ne kadar İslam hukukunun orijinal bir iktisat sisteminin olmadığı,⁴⁴ ekonominin bazı kolları haricinde genel kaideler manzumesinden oluştuğu zikredilse de insanın madde karşısındaki durumu ve tüketim yönelimleri hem Kur'ân'da hem de Hz. Peygamber'in sünnetinde sıklıkla dile getirilmiştir. Böylelikle İslam hukukunda tüketim olgusu Kur'ân ve sünnet temelinde bir yapı üzerinde şekillenmiştir.

İhtiyaç, İslam hukukunda ele alınan ve incelenen bir kavramdır. Bu kavram, insanoğlunun kuvvetli bir istekle talep ettiği şeylerden, sadece zevk alma adına yöneldiği unsurlara doğru üç grup olacak şekilde taksim edilmiştir.⁴⁵

⁴¹ Aliakbar Jafari - Özlem Sandıkçı Tekdoğan, "Sosyal Adalet, Tüketici Refahı ve Sürdürülebilir Piyasa Geliştirimi", *İslam İktisadı ve Piyasa*, çev. Enes Berat Gürler vd. (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 63.

⁴² Kısbet, *İslam Hukukunda Tüketicinin Korunması*, 20.

⁴³ Köroğlu, *Tüketim Kültürü*, 60.

⁴⁴ Yine de İslam İktisadı kendi içinde bir gelişim göstererek tarihi seyrini çizmiştir. Devamlı bir ilerleme halinde olmakla birlikte şu anki durumda bile hem Müslüman hem de gayri müslim iktisatçılara kılavuzluk eden bir ilim olarak karşımıza çıkar. Özellikle son zamanlarda gösterdiği hızlı ilerleme ile birlikte faizsiz finans kuruluşlarına yeni finansal araçlar üreterek toplumun ihtiyaçlarına daha fazla hitap edebilmesine yardımcı olmuştur.

⁴⁵ Köroğlu, *Tüketim Kültürü*, 72.

Bunlardan ilki havaic-i asliyye (zaruriyyat) denilen, insanın aşırı derecede gereksinim duyduğu, yokluğu durumunda yaşamını devam ettirmede zorlandığı şeylerdir.⁴⁶ Örneğin, yemek yeme, barınma, giyinme, sağlık giderleri vs. gibi.⁴⁷ İkinci grupta insanın hayatını daha rahat sürdürmesi için gereken eşya ve hizmetler bulunmaktadır.⁴⁸ Bunlar zaruret derecesinde olmayan, bireysel ve sosyal yaşantının sistematik bir biçimde ilerlemesine yarayan, sıkıntıları ve zorlukları gideren menfaatlerdir.⁴⁹ Bu gruptaki tüketim eşyalarına, bilgisayar, akıllı cep telefonu gibi işlerimizi kolaylaştıran ve zaman tasarrufu sağlayan ürünler örnek verilebilir. Üçüncü sırada ise lüks eşya olarak sayabileceğimiz, insanların geneli için gereksiz harcamalar türünden tüketim malzemeleri gelmektedir. Gösterişli ve pahalı giysi, araba, ev eşyaları ve pahalı restoranlarda yemek yemek örnek olarak verilebilir.⁵⁰

İslam hukukçuları, “Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz.”⁵¹ ilkesi gereği ihtiyaç kümelerinin zamanla değişebileceğini söylemişlerdir. Yaşanan dönem, sosyal ortam, örf adet gibi etkenler ihtiyaçların içeriğinde farklılaşmaya sebep olmaktadır.⁵² Günümüz yaşantısı dikkate alındığında, zaruri ihtiyaç kalemleri arasına beslenme, barınma gibi klasik temel ihtiyaçlardan farklı olarak önceki dönemlerde olmayan birçok mal ve hizmet girmiştir. Her ay düzenli ödenen elektrik, su, doğalgaz, telefon ve internet faturalarının yanı sıra eğitim için ödenen yüklü harcamalar da çağımızın zaruri ihtiyaçları sayılabilir.⁵³ Ayrıca kişilerin meslekleri icabı kullanmak zorunda kaldıkları alet edevatlar normal şartlarda hayati ihtiyaçlar olmamakla birlikte kişi özelinde zaruriyat kapsamına dahil edilebilir.

Üretim ve rekabetin artması ile günümüzde çoğu ürünün birçok çeşidi ve farklı markaları ortaya çıkmıştır. Etiketine/markasına bağlı olarak ürünlerin çok düşük fiyatlı olduğu gibi fahiş miktarda fiyatlandırılmış olanı da vardır. Fıkıh literatüründe bahsedilen zaruri/hayati ihtiyaçlar göz önüne alındığında bir ürünle ilgili fiyat farklılıklarının harcamalarda bir belirleyiciliği bulunmakta mıdır yoksa havaici asliyyeden olması yeterli bir illet midir sorusu akıllara gelmektedir. Nitekim Allah Teâlâ bazı kullarının rızkını geniş takdir etmiştir. Ekonomik anlamda yüksek standartta olan Müslüman kimseler ihtiyaçlarını giderirken her istediklerini satın alabilirler mi? Çalışmamızın devamında daha detaylı bahsedeceğimiz *itidalli davranış prensibi* İslam ahlakının önemli bir parçasıdır. İslam hukukunda her ne kadar

⁴⁶ Bunlar zekâta tabi olmayan temel ihtiyaç maddeleridir. Bk. Orhan Çeker, “Havâic-i Asliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/504-507.

⁴⁷ Adnan Algül, “İzzüddîn b. Abdüsselâm’ın Maslahat Anlayışı” *Ekev Akademi Dergisi* 21/69 (2017), 6.

⁴⁸ Yaran, “İhtiyaç”, 573-574.

⁴⁹ Algül, *İzzüddîn B. Abdüsselâm*, 7; Ertuğrul Boynukalın, “Makâsıdu’ş-şeria” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/423-427.

⁵⁰ Köroğlu, *Tüketim Kültürü*, 73.

⁵¹ Zamanın değişmesi ile ahkâmın değişmesi inkâr edilemez.

⁵² Köroğlu, *Tüketim Kültürü*, 73.

⁵³ Zira günümüzde kendi hayatını kurmak için belli bir düzeye kadar eğitim almak artık zorunlu bir hal almıştır. Bu süreç boyunca okul, kurs, dersane, kitap ve diğer gereçler için yapılan harcamalar zaruri ihtiyaçlar grubundan sayılır. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Köroğlu, *Tüketim Kültürü*, 74.

alınacak ürünlerin şu veya bu fiyatta olması gerektiği tayin edilmemiş olsa da mezkûr prensip Müslüman bireyin yol kılavuzu olması bakımından önemlidir. Örfе göre ortalama bir yaşantı ile sorumlu olan bireyin, emsali olan aile ve fertlerin standartlarını gözetmesi gerekmektedir.

İslam hukuk felsefesine göre mülkiyetin yegâne sahibi Allah'tır.⁵⁴ İnsanoglu ancak geçici sahiplenme halinde, adeta bir emanetçi durumundadır. Bu sebeple her ne kadar İslam hukukunda özel mülkiyet meşru sayılmışsa da Müslüman şahıs her daim eşyanın asıl sahibinin Cenab-ı Hak olduğu bilincinde olmalıdır. Binaenaleyh ana akım iktisat düşüncesinde var olan "Her üretim kendi talebini yaratır." prensibi İslam'ın ruhuna uygun değildir. Nitekim Müslüman'ın harcama çerçevesini belirleyen şey ne arzın çoğalması ne de şahsi gelirinin artmasıdır. O ancak Rabbinin buyruklarının çizdiği sınırlar dahilinde hareket ederek ihtiyaçlarını karşılar. Şâri'nin yasakladığı gayr-ı mütekevvim malları tüketmekten uzak durması gerekirken "satın almak için satın alma" akımına karşı da iradeli davranması kendisinden beklenir. Bazen Allah Teâlâ bazı kullarının rızkını geniş tutabilir.⁵⁵ Böyle bir konumda olan bir Müslüman, toplumun ortalamasını dikkate alarak hareket etmelidir. Kazancının fazla olması tüketiminin de fazla olabileceği anlamına gelmemektedir. Rabbinin kendisine bahşettiği geniş rızıkta diğer kulların da hakları olduğunun bilincinde olan Müslüman birey, kendi ihtiyaçlarını gidermenin yanı sıra başkalarının haklarını da gözeterek mali ibadetler ışığında toplumsal sorumluluklarını yerine getirir. İslami anlayışın gerektirdiği üzere başkalarının dertleriyle ilgilenmek, onların sorunlarının çözümüne yardımcı olmak, yetimin hakkını korumak ve toplumun sıkıntısını gidermek amacıyla çalışmak her inanan insanın yerine getirmesi gereken görevlerdendir. Batının, insani değerler bakımından yozlaşmış düşünce yapısıyla karşımıza çıkan insan türü sadece kendine yönelik fayda maksimizasyonuna odaklanmışken, Müslüman toplumunda böyle bir zihni yapı kabul edilemez. Çünkü İslam'a göre gerçek saadet hem bu dünyaya hem ahirete yapılan yatırımla gerçekleşir. Kendi ihtiyaçlarını karşılamak ve insani değerlere dikkat ederek harcamalar yapmak Müslüman bireyi gerçek manada memnun edecek itidalli davranış olacaktır.

İslam dininin yüce kitabı olan Kur'an-ı Kerim'de tüketici pozisyonundaki bir Müslüman bireye ilk yöneltilen emirlerden biri de tüketilen/yenilen şeylerin helal kazançla elde edilmesi ve temiz olmasıdır. Bakara suresi 168. âyette "*Ey insanlar bütün arzadaki nimetlerimden helal olmak, temiz olmak şartıyla yiyein.*" buyrulmuştur. Araf suresi 32. âyette de "*Allah'ın kulları için yarattığı zineti ve temiz rızık kim haram kılmış?*" denilmiştir. Yine Maide suresi 8. âyete bakıldığında, "*Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden helal, iyi ve temiz olarak yiyein ve kendisine inanmakta olduğunuz Allah'a karşı gelmekten sakının.*" emirleriyle tüketilen eşyanın helal olmasının önemine

⁵⁴ el-Bakara 2/107; ez-Zuhruf 43/51, 85; el-Mâide 5/40.

⁵⁵ en-Nahl 16/71; el-İsrâ 17/30.

değnilmiştir. Kazancın temiz olmasıyla birlikte tüketilen eşyaların da temiz olması Şârî'nin koyduğu sınırlardandır.

Çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi dünyada tüketim kültürünün hâkim olması ve ihtiyaca dayalı harcamadan arzuya dönen talep ve tüketimlerin artmasıyla psikolojik, fiziksel, sosyokültürel ve çevresel bozukluklar meydana gelmektedir. İnsan yapısı gereği daimi olarak bir şeyler talep eder konumda olabilir. İhtiyaçları, istek ve arzularının sonu yoktur. Ancak dünyada yer altı ve yer üstü nimetlerinin sınırsız olmadığı da bilinen bir gerçektir. Modern çağda insana sunulan tüketim çılgınlığı, birçok felaketin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bu sebeple insan yapay ihtiyaçlarını terk edip reel gereksinimlerine odaklanmalı, geçici mutluluklar uğruna gereksiz fazla harcamalardan kaçınmalıdır. Bu konuyla ilgili İsrâ suresinin 29. âyet-i kerimesinde *"Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın."* buyurularak harcamalarda dengeyi gözetmemiz gerektiği belirtilmiş, israfın⁵⁶ yasaklandığı dile getirilmiştir. Yine Furkân suresinin 67. âyetinde: *"Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır."* diyerek tüketim alışkanlıklarına dair beyanda bulunmuştur. Nasslar dikkatli bir şekilde tefekkür edildiğinde anlaşılacağı üzere İslam dininde gerekli harcamaları kısıtlamak kınanan bir anlayış iken, fuzulî tüketimler de dinde hoş görülmeven tavrılardır. Âyetin tefsirinde dengeden uzak harcamaların Allah'ın rızasına uygun olmadığı, yüce yaratıcıya isyan sayıldığı da ifade edilmiştir.

Mezkûr âyetten anlaşılacağı üzere denge kavramı Müslüman şahsiyetin tüketici rolünde önemli bir yere sahiptir. Esasında İslam dininin temas ettiği her noktada denge prensibini görmek mümkündür. İslam iktisadının tüketime yaklaşımı ile ana akım iktisat felsefesinin yaklaşımı arasında bireylerin arzularını tatmin etme meselesinde fark vardır. İslami ahlak ve buna bağlı davranış şeklinde salt maddesel eğilimler Cenab-ı Hakk'ın istemediği yönelimlerdir.⁵⁷ İslam ekonomisini anlamak ve bir Müslüman'a giydirilen tüketici rolünü kavramak için İslam kurallarını bir bütün halinde incelemek gerekir. Zira İslam hukukunda hükümler birbiriyle mündemiç ve bağlantılıdır.⁵⁸ Ayrıca Allah'ın kullarından dengeli olmalarını istemesi yalnızca mali harcamalara mahsus değildir. O, aynı zamanda toplumda kazanç oranlarının da dengeli olmasını tavsiye etmektedir. Bu hususta Yüce Allah, *"...Ta ki o (mallar) içinizden zengin olanlar arasında dolaşıp duran bir servet haline gelmesin..."*⁵⁹ âyetinde kulların arasında maddi gelir bakımından fahiş farklar olmaması gerektiğini bildirmiştir. Yine En'âm suresi 141. âyette Allah-u Teala kullarına verdiği çeşitli nimetleri tüketmelerini söyledikten hemen sonra israfçıları sevmediğini bu yüzden

⁵⁶ "İsraf kavramı terim olarak; aşırı gitmek, haddi aşmak, yanılmak, gafil olmak anlamlarına gelir." daha ayrıntılı bilgi için bk. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 624.

⁵⁷ <https://islamiktisadi.net/2017/08/11/islamda-tuketim-ilkeleri/>

⁵⁸ Erol Zeytinoğlu, *Ekonomik Sistemler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1985), 210.

⁵⁹ el-Haşr 59/7.

bundan uzak durmalarını emretmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de bu ve buna benzer birçok ayete rastlanmaktadır. Konuyla ilgili hadisler de incelendiğinde, "Kibirsiz ve israf etmeksizin yiyin, için, giyinin ve sadaka verin."⁶⁰ rivâyetiyle Müslüman'ın kazandığını harcarken Allah'ın nimetlerinden helal şekilde faydalanabileceğini ancak insanlara gösteriş yapmaktan uzak durması gerektiğini bildirmiştir.

Allah, insanda bulunan habis duygulardan biri olan bencilliği kötü bir haslet olarak değerlendirmiştir.⁶¹ Nitekim Haşr suresi 9. ayette⁶² ve Tegâbün suresi 16. ayette⁶³ bencillikten kendini koruyan kişinin felaha ereceğinden bahseder. Ancak ana akım iktisat felsefesinde kişi rasyonel hareket eder ve harcama politikasını da buna göre belirler. Batı menşeli bu anlayışta diğerkâmlığa yer olmadığı gibi hem üretici hem tüketici sadece haz odaklı düşünmeye sevk edilmektedir. Diğer insanların muhtaç olması ikinci planda kalmaktadır. Kapitalizmin önerdiği model, tüketerek mutlu olmakla açıklanabilir. Toplumsal ahlakın bu denli yozlaştığı ve herkesin kendini düşündüğü bir toplulukta birey, aile, halk ve devlet uyum içerisinde yaşamını sürdürebilir mi sorusu akıllara gelmeyecektir. Halbuki Allah'ın emirleri göz önüne alındığında kuldand beklenen bireysel çıkarın yanı sıra toplumsal refah ve ortak faydanın dikkate alınmasıdır. Müslüman bireyin zihin dünyası Batıdaki gibi materyalist değildir. Faydacılığı sadece bu dünyaya endeksli maddi bir olgu olarak göremez. Onun için faydalı olan hem bu dünyada hem de ahiretinde işine yarayacak her şeydir.⁶⁴ Buna göre bir Müslüman diğer her durumda olduğu gibi tüketici rolündeyken de ahireti düşünerek hareket etmelidir. İtidalli davranarak kendi faydasını düşündüğü gibi diğer insanların haklarını da gözetmelidir. Allah'ın hoş görmeyeceği aşırı lüks harcamalardan ve gösteriş modasından kaçınmalıdır. Allah Teâlâ'nın, mümin kullarından yakın akraba ve eş-dosta yardım etmelerini emrettiğini göz önünde bulundurmalıdır.⁶⁵ Nitekim Kur'ân'da kişinin malını boş yere saçıp savurmasını şeytanî bir davranışa benzetilmektedir.⁶⁶

Müslüman toplulukların globalleşen tüketim akımından kurtulmaları ve İslam iktisat ahlakına uygun tüketici olabilmeleri için aynı zamanda üretici/satıcı konumundakilerin de dikkat etmesi gereken şeyler vardır. Şârî, ölçülü harcama emrinden önce temiz ve helal kazancın önemine vurgu yapmaktadır.⁶⁷ İslam

⁶⁰ el-Buhârî, "Libâs", 1; Nesâî, "Zekât", 66.

⁶¹ el-Kasas 28/50.

⁶² "Onlardan (muhacirlerden) önce o yurda (Medine'ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler. Onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden, hırsından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir." (el-Haşr 59/9).

⁶³ "O hâlde, gücünüz yettiği kadar Allah'a karşı gelmekten sakının. Dinleyin, itaat edin, kendi iyiliğiniz için harcayın. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir." (et-Tegâbun 64/16)

⁶⁴ Ekrem Erdem, "Müslüman Bireyin İktisadi Davranış Hususiyetleri ve İslam Piyasa Geleneği", *İslam İktisadı ve Piyasa* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 9.

⁶⁵ el-İsrâ 17/26.

⁶⁶ el-İsrâ 17/27.

⁶⁷ el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/23; el-Cuma 62/9-10; en-Nebe 78/11; Erdem, *İslam Piyasa Geleneği*, 11.

medeniyeti çatısı altında olan organizasyon ve firmalar öncelikle tüketicilerin haklarını dikkate alıp bunu destekleyecek adımlar atmalıdır.⁶⁸ Tarihte Müslümanların ekonomik yaşantılarında izine rastlanan tüketicinin korunması prensibi böylelikle tekrar hayata geçirilecektir. Binaenaleyh bu hususta atılacak en önemli adımlardan biri zaruriyyattan sayılmayan emtianun hayati bir ihtiyaç malzemesi gibi sunulmaktan vazgeçilmesidir. Bu sayede insan kendine ve ihtiyaçlarına yabancılaştığı günümüz dünyasında reklam baskılarından biraz daha sıyrılmış olacaktır. Yapay ihtiyaçlar çukurundan kurtularak birikimini Allah'ın rızası doğrultusunda harcamaya başlayacaktır.

Firmaların dikkat etmesi gereken bir diğer mesele ise tüketici sınıfının refahını korumak ve hak ihlaline girmemek amacıyla ürünlerin reklam ve afişlerinde kişileri yanıltacak türden manipülatif hareketlerden kaçınmaktır.⁶⁹ Vitrine koydukları ürünü olduğundan daha büyük ya da daha fonksiyonlu göstermekle müşteriyi iştahlandıran, Müslüman'ın ticaret ahlakına uymayan davranışlardan uzak durmalıdır. Bu konuda Hz. Peygamber'in, "*Bizi aldatan bizden değildir.*"⁷⁰ hadisi İslam'ın net tavrını ortaya koymaktadır. Günümüz reklam tekniklerinin tüketici sınıfının iradesine adeta ipotek koyduğu, reel değerinden daha fazla bir fiyatla ürünlerini pazarladığı ve hayali ihtiyaçlar yarattığı göz önüne alındığında İslam ahlakından ne kadar uzak kaldığı görülebilir.⁷¹

Satıcıların, satış rakamlarını ve dolayısıyla tüketimi arttırmak gayesiyle kullandıkları bir diğer manipüle aracı da indirim silahıdır. İslam ticaret hukukunda satıcının elindeki ürünü uygun fiyattan satışa koyması övülen bir harekettir.⁷² Ancak günümüzde övgüye layık görülen bu davranış, müşteriyi tuzağa düşürmek için kullanılan bir politika haline de gelebilmektedir. Bazı firmaların son zamanlarda artan şekilde özel günlere binaen yaptıkları sahte indirimler genellikle kaçırılmaması gereken son fırsatlar olarak reklam edilmekte, tüketici sınıfının satın alma duygusunu iştahlandırmaktadır. Bilinç istilası altında olduğunun farkında olmayan birçok birey kitlesel halde "harcama trenini" kaçırmamak gerekir dürtüsüyle gerçekte ihtiyaçları olmayan çeşitli eşyaları satın almaktadır. Böylece belki bir iki defa kullanacakları ya da hiç dokunmayacakları şeyleri satın alan insanlar geçici bir mutluluk yaşayabilmektedir. Genel anlamda göz ardı edilen ancak zikredilmesi gereken önemli bir mesele de din argümanının ürünleri pazarlama sürecinde kullanılarak satış rakamlarını artırma çabasıdır. Bazı işletmeler reklamlarında İslami sembol ve kutsal değerlerle daha fazla kâr elde etmeye çalışmaktadır. İnsanların dini

⁶⁸ Jafari - Sandıkçı, *Sosyal Adalet*, 52.

⁶⁹ Cevat Akşit, *Modern Ticaret Hukukunda ve İslam Ticaret Hukukunda Haksız Rekabet* (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2015), 22.

⁷⁰ Müslim, "İmân", 164; Tirmizi, "Büyu", 74.

⁷¹ Kisbet, *İslam Hukukunda Tüketicinin Korunması*, 21.

⁷² Hamit Kamer, *İslam Hukukuna Göre Yıkıcı Fiyat Uygulaması ve İlgili Hükümler* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 86.

duygularını istismar etme niteliği taşıyan bu durumlar İslam ahlakına ve iş etiğine aykırı bir davranış olarak kaydedilmelidir.

Sonuç

İnsan, tüketim ile yaşamını devam ettiren bir varlıktır. Bu yüzden tüketim olgusu tarih boyunca insanın gündeminde yerini korumuştur. Aynı şekilde tüketim eyleminin ahlakiliği de her çağda tartışılan bir konu olmuştur. Küresel çapta yaşanan buhranlar ve savaşlar, coğrafi keşiflerle birlikte elde edilen zenginlikler ve beraberinde gelen sanayileşme, insanların zihin dünyalarında değişimlere sebep olmuştur. Modern dönem öncesinde maddî unsurların yanında manevi değerlere de dikkat eden insanoğlu zamanla dinin baskınlığını yitirışı ve toplumda insani değerlerin kıymetinin azalmasıyla birlikte yaşayış tarzını değiştirmeye başlamıştır. Kitlelerdeki değişim akımından tüketim faaliyetleri de nasibini almış, önceleri gerçek gereksinimleri karşılamak için yapılan harcamalar yerini gösterişçi tüketim yönelimlerine bırakmıştır.

20. yüzyılın başlarından itibaren, üretim hacminin ve ürün çeşitliliğinin artmasıyla birlikte toplumun alım gücü de artmış, bunu bir avantaj olarak gören bazı firmalar insanları tüketime teşvik etmek amacıyla çeşitli çalışmalar yapmışlardır. *Tüketimin demokratikleşmesi* adı altında her bireyin daha fazlasını hak ettiği mesajı toplumun bilinçaltına yollanmaya çalışılmıştır. Kapitalist denilen bu iktisadi sistemde insana sürekli bir şeye ihtiyacı olduğu hissiyatı verilmelidir. Sıkıntılar ve bunalımlarla boğuşan günümüz insanı bunlardan kurtulmak adına alışverişe sığınmalıdır. Tüketim, imaj yaratma, belirli bir topluma ait olma hissi ve statü belirleme aracı haline gelmelidir. Batılı bilim adamlarının tüketim toplumu diye adlandırdığı bu yeni nesilde bazı değerler yitirilmiş, diğerkâmlık, yardımlaşma, merhamet gibi duygular günden güne azalmıştır. Bununla beraber ihtiyaç kavramı günümüzde karmaşık bir hal almış, hangi ürün veya hizmetin gerçek ihtiyaç olduğu sorusu akıllara takılmıştır.

İslam hukukunda ihtiyaçlar belli kurallar çerçevesinde belirlenmiş, insanın yaşamını devam ettirebilmesi için gereksinim duyduğu mal ve hizmetlere havaic-i asliyye denilmiştir. Günümüzde bunlara temel tüketim eşyaları da denilmektedir. Klasik literatür incelendiğinde ev, araba, gıda, sağlık gibi ihtiyaçlar bu kapsamda değerlendirilir. Bu gruptan olan ihtiyaçların giderilmesi insani bir husus olarak addedilmiştir. İslam'da bunları bilerek ve isteyerek temin etmemek, insanın kendi kendine zarar vermesi sonucunu doğuracağı için yasaklanmıştır. Harcama meselesinde dinin emir ve yasakları incelendiğinde Allah'ın kullarından beklediği şeyin temiz ve helal olan nimetlerin tüketilmesi olduğu anlaşılır. Yine dinin buyruklarından biri olarak israfın çok kere menedildiği görülmektedir. İslam ahlakının gereği olarak insan, yaşamını sürdürmesi için lazım olan şeyleri almakta serbesttir. Burada asıl dikkat edilmesi gereken nokta ise insanın kendisine emsal teşkil eden genel kitlenin hareket ettiği ölçüde tüketim yapmasıdır. Zira Müslüman

kişi hem üretirken hem de tüketirken orta yollu davranmakla mükelleftir. Allah'ın, rızkını geniş tuttuğu insanlar da aynı şekilde tüketim noktasında belirli sınırlar dahilinde hareket etmek durumundadırlar. Benmerkezci insanlar gibi sadece kendi arzu ve istekleri ile hareket etmek Allah'ın kullarında görmek istemediği davranışlardır. Maddi yönden varlıklı insanlar kendi standartları doğrultusunda harcama yapmakla beraber diğer insanların da mallarında hakları olduğunu unutmamalı ve maddi ibadetlerini aksatmamalıdır.

Yazarların Katkıları/ Author Contributions: Veri Toplanması/Data Collection: AA (%50), HK (%50); Veri Analizi/Data Analysis: AA (%50), HK (%50); Makale Gönderimi ve Revizyonu/ Submission and Revision: AA (%50), HK (%50); Çalışmanın Tasarlanması/ Conceiving the Study: AA (%50), HK (%50)

Çıkar Çatışması/Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir./The authors have no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir./The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Algül, Adnan. "İzzüddîn B. Abdüsselâm'ın Maslahat Anlayışı". *Ekev Akademi Dergisi* 21/69 (2017), 1-30.
- Akşit, Cevat. *Modern Ticaret Hukukunda ve İslam Ticaret Hukukunda Haksız Rekabet*. İstanbul, Gümüşev Yayıncılık, 2015.
- Alkin, Erdoğan. *Herkes İçin Ekonomi*. İstanbul, İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2009.
- Aydın, Ali Emre vd. "Tüketim Kültürü Çalışmaları Üzerine Bir Literatür Taraması". *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2015), 23-40
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makasidu's-şeria". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27/423-427, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahîhü'l-Buhârî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1. Baskı, 2001.
- Çeker, Orhan. "Havâic-i Asliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16/504-507, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Duman, Zeki. "Tüketimci Kapitalizmin ve Tüketim Kültürünün Eleştirisi". *Sosyoloji Dergisi* (2016) 15-36.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*. Erkam Yayınları, İstanbul, 2012.
- Erdem, Ekrem. "Müslüman Bireyin İktisadi Davranış Hususiyetleri ve İslam Piyasa Geleneği". *İslam İktisadı ve Piyasa*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- Dal, Nil Esra. "Tüketim Toplumu ve Tüketim Toplumuna Yöneltilen Eleştiriler Üzerine Bir Tartışma" Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Hayta, Ateş Bayazıt. "Sürdürülebilir Tüketim Davranışının Kazanılmasında Tüketici Eğitiminin Rolü". *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 10/3 (2009) 143-151.
- <https://islamiktisadi.net/2017/08/11/islamda-tuketim-ilkeleri/>
- Illich, Ivan. *Tüketim Köleliği*. çev. Mesut Karaşahan. İstanbul, Pınar Yayınları, 1990.
- Jafari, Aliakbar - Tekdoğan, Özlem Sandıkçı. "Sosyal Adalet, Tüketici Refahı ve Sürdürülebilir Piyasa Geliştirimi". *İslam İktisadı ve Piyasa*, çev. Enes Berat Gürler vd. İktisat Yayınları, İstanbul, 2017, 49-67.
- Kamer, Hamit. *İslam Hukukuna Göre Yıkıcı Fiyat Uygulaması ve İlgili Hükümler*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa: 2020.
- Karaman, Hayretin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

-
- Kisbet, Mustafa. *İslam Hukukunda Tüketicinin Korunması*. Nizamiye Akademi, İstanbul, 2015.
- Köroğlu, Cemile Zehra. *Tüketim Kültürü ve Din*. Gümüşhane Üniversitesi, Afşar Matbaası, 2012.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi'u's-şâhîh. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56
- Naqvi, Syed Nawab Haider. *İslam, Toplum ve Ekonomi*. çev. Ozan Maraşlı. İstanbul: İktisat Yayınları 2018.
- Odabaşı, Yavuz. *Post Modern Pazarlama Tüketim ve Tüketici*. İstanbul: Kapital Medya, 2014.
- Oğuz, Orhan. *İktisada Girişi Temel Kavramlar ve Prensipler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Okumuş, Abdullah. *Tüketici Davranışları*. İstanbul Üniversitesi Uzaktan Eğitim Fakültesi, Ders Notu.
- Orçan, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü*. Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı, 2014.
- Öztürk, Esra. *Tüketim Kültüründe Müslümanlar'ın İtikadî ve Ahlâkî Problemleri*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özelmas, Ekrem. *İktisada Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1984.
- Şimşek, Ülkem Irmak. *Tüketim Kültürü Bağlamında Benlik Sunumları ve Reklam İlişkisi*. Yaşar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *el-Câmiu'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- TDK, Türk Dil Kurumu. "Güncel Türkçe Sözlük". 6 Şubat 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Türkiye İsrâf Raporu. Tüketicinin Korunması ve Piyasa Gözetimi Genel Müdürlüğü. Ankara: 2018.
- Yaran, Rahmi. "İhtiyaç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/573-574 İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Zeytinoğlu, Erol. *Ekonomik Sistemler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1985.



ilahiyat akademi

Sayı: 15, 2022, ss. 167-186

Issue: 15, 2022, pp. 167-186

دور الترجمة في بناء تصورات صحيحة بين العرب والأتراك

Araplar ile Türkler Arasında Doğru Algı Oluşturmada Tercümenin Rolü

The Role of Translation in Creating Correct Perceptions between the Arabs and the Turks

Ibrahim Alismaeil

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı.

Ph.D. Student, İstanbul University, Arabic Language and Literature.

İstanbul/Türkiye

ibrahem.isma3el@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0982-8774, <https://ror.org/03a5qrr21>

Ramazan Yıldırım

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam.

Prof. İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Theology.

İstanbul/Türkiye

ramazany@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2078-2738, ROR ID: [03a5qrr21](https://ror.org/03a5qrr21)

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

31 Mart 2022 31 March 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

27 Haziran 2022 27 June 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2022 30 June 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır.

İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ibrahim Alismaiel – Ramazan Yıldırım).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ibrahim Alismaiel – Ramazan Yıldırım).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Alismaiel, Ibrahim – Yıldırım, Ramazan. "Araplar ile Türkler Arasında Doğru Algı Oluşturmada Tercümenin Rolü". *İlahiyat Akademi* 15 (Haziran 2022), 167-186. Doi: [10.52886/ilak.1096483](https://doi.org/10.52886/ilak.1096483)

الملخص

يسلط هذا البحث الضوء على العلاقات الممتدة بين العرب والأتراك ومعرفة كل منهما لغة الآخر، كما أنه يمر بشكل سريع على تاريخ الترجمة بين اللغتين ويبرز دواعيه وأسبابه، ويظهر الحاجة لاستئناف حركة الترجمة وضرورة أن تكون من الطرفين ولا سيما في المجالات المشتركة لتكون عوناً لبناء تصورات صحيحة تقوم عليها علاقات صحية بعيداً عن التلميذ والتعميم الذي ألقى بظلاله على الجانبين منذ سقوط الدولة العثمانية وما تلاه من تشكُّل الجمهوريات الحديثة إلى زمن قريب، كما أنه يشير للمتوفر من المترجم وكميته ومدى صلاحيته في بناء مثل هذه التصورات، وفيه إشارة لبعض سلبات الترجمة الحالية ومقترحات لتلافيها وتحسينها ضمن رؤية مُخطَّط لها تنظِّم الجهود المبذورة في هذا المجال وتضعها في أطر يحتاجها الباحث والقارئ وتلبي حاجة للمكتبة الثقافية. ويشير البحث للتطور التاريخي الذي لم تعد فيه الدوافع الدينية أو السياسية فقط حاجة للترجمة بين اللغتين كما كان الحال في معظم مراحل تاريخ العلاقات العربية التركية، حيث استجدت دوافع اقتصادية وعسكرية لتكون مع الدوافع العلمية والدينية والسياسية مجموعة دوافع تجعل الحاجة للترجمة أكثر أهمية.

تم إعداد هذا البحث بالاشتراك بين باحثين، حيث عرض الدكتور رمضان يلدرم للشق المتعلق بواقع الترجمة عن العربية وتاريخها في الفضاء التركي، وعرض الباحث إبراهيم إسماعيل للشق المتعلق بواقع الترجمة عن التركية وتاريخها في الفضاء العربي، وخرج البحث بنتائج تفيد بأن تراجم الأتراك عن العربية ولا سيما في الشق المتعلق بالعلوم الشرعية والفكر الإسلامي غنية وهي نتيجة لتراكم جهود المترجمين منذ دخول الأتراك الإسلام وإلى اليوم، وفي المقابل فإن تراجم العرب عن التركية بدأت تنشط في القرن الماضي، وإن كانت في أغلبها في مجال الأدب والرواية؛ غير أنها بدأت تتوسع إلى مجالات أخرى في الفترة الماضية، ولحتم البحث بمجموعة من التوصيات أبرزها الدعوة للعناية بالمجالات المشتركة ومنها بطبيعة الحال ضرورة أن تكون الترجمة في هذه المجالات من الطرفين، فكما ترجم الأتراك أبرز مؤلفات الفكر الإسلامي الصادرة في القرنين الأخيرين في البلاد العربية إلى اللغة التركية؛ فينبغي كذلك أن تترجم إلى اللغة العربية أبرز أعمالهم العلمية في هذا المجال ولا سيما ما تم إنجازها في أكاديمياتهم العلمية في العقود الأخيرة، وفي هذه النقطة تحديداً تَبَّه البحث للاستفادة من إمكانات الطلبة والأكاديميين خصوصاً مع وجود عدد كبير من الأكاديميين الأتراك العارفين بالعربية، ويقابلهم عدد كبير من الطلبة العرب في الجامعات التركية الذين باتوا في عداد العارفين باللغة التركية.

الكلمات المفتاحية: الترجمة، العرب، الأتراك، تصورات، علاقات، تواصل.

Özet

Çalışmada Türkler ve Araplar arasındaki tarihsel ilişkilerden yola çıkılarak, iki toplum arasındaki dil alışverişi incelenmiştir. Arapça ve Türkçe arasında tercüme faaliyetleri tarihin farklı dönemlerinde çeşitli gerekçelerle yoğunlaştığı görülmektedir. İki dil arasındaki tercüme faaliyetlerinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi her iki toplum açısından önemli görülmektedir. Nitekim tercümenin bir toplumun düşünce yapısının bir diğerine aktarılmasında yadsınamaz bir rolü bulunmaktadır. Makalede, tercüme faaliyetlerinin Osmanlı dönemindeki durumu ele alındığı gibi günümüze kadar olan süreç de incelenmiştir. Tercüme edilme potansiyeli bulunan materyallerin değerlendirmesinin yanında tercümede karşılaşılan problemlerin ele alındığı çalışmada, nasıl bir tercüme metodu izlenmesi gerektiği hususunda çözüm önerileri de sunulmaya gayret edilmiştir. Tarihsel süreç incelendiğinde genel itibarıyla iki dil arasındaki tercüme faaliyetlerinin dinî ve siyasi gayelerle olduğu anlaşılmaktaysa da bunun yanında ticari ve askerî hedeflerle yapılan tercümelemlerin de ön plana çıktığı söylenebilir. Araştırma neticesinde Türklerin İslam'a girişinden günümüze kadar olan süreçte Türkçeden Arapçaya çok zengin bir çeviri mirası bırakıldığı net bir şekilde görülmektedir. Bu çevirilerin daha çok dinî alanda yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Buna mukabil olarak Türkçeden Arapçaya yapılan tercümelemlerin tarihinin çok eskiye gitmediği, geçtiğimiz yüzyılda sistematik hâle geldiği görülmektedir. Yapılan tercümelemlerin daha çok edebiyat türü eserleri kapsadığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber son dönemde Türkçeden Arapçaya yapılan tercümelemlerin sayısında gözle görülür bir artış olduğunun da altı çizilmelidir.

Makalenin sonuç kısmında iki dil arasındaki tercüme faaliyetlerinin daha sağlıklı bir zeminde ilerlemesi için çeşitli tespitlere yer verilmiştir. Bunlardan ön plana çıkanları şunlardır: İki dil arasındaki ortak noktaların pekiştirilmesi, tercümelemlerin her iki dilde de birbirine yakın bir oranda yapılması, yapılan çevirilerde özellikle akademik çalışmalara öncelik verilmesi. Son olarak tercüme faaliyetlerinin artırılması imkânı açısından, Arapça bilen Türk akademisyenlerin sayısının azımsanmayacak bir düzeyde olduğu, buna mukabil Türkçe bilen Arap öğrenci sayısının son dönemde ciddi artış gösterdiği değerlendirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Tercüme, Arap, Türk, Algı, İlişki, İletişim.

Abstract

This research highlights the long-term relationships between Arabs and Turks and the level of knowledge between them in terms of their languages. In addition to that, the research rapidly reviews the history of the translation movement between Arabic and Turkish clarifying the reasons and needs behind that. The research shows to the need to continue with that translation movement and assures the necessity to be by the two nationalities, especially in the common areas between them to be a supporter factor in building clear and correct perceptions for the future relationship between them. This will help establish a healthy relationship between them, out of stereotyping and generalization, which negatively affect the relationships since the fall of the Ottoman Caliphate and the next era of the formation of modern republics.

This research mentions the availability of the translation movement content in different sides; quality, quantity and accessibility in building those perceptions. On the other hand, the research mentions to the negative effects of some current content and the proposed methods of correcting and enhancing it in an arranged vision that support in organizing the current unplanned efforts in the translation sector. These efforts will help the researchers and readers to get this content in way that meets the need of the cultural library as well.

Finally, the research highlights the historical development in the relationships between Arabs and Turks, where not only scientific, religious and political motives require the translation movement as it appears throughout the most stages of that relationship between any two nationalities, but also the two economic and military motives have also arisen. All that motives combined make the need for translation more important.

Keywords: The Translation, Arabs, Turks, Perceptions, Relationships, Communication.

1. ماذا يترجم؟

1.1. الترجمات العربية عن التركية

1.1.1. معرفة العرب بالتركية

مثَّلت الصلات التاريخية الطويلة بين العرب والأتراك ولا سيما خلال فترة حكم الدولة العثمانية لمناطق واسعة من البلاد العربية؛ فرصة حرصت فيها مجموعة واسعة من العرب على اكتساب اللغة التركية، فقد اعتنت الإدارة السياسية باللغة العربية لتكون صلة الوصل بين قرارات الدولة وبين الناس، فقد كانت تعتمد إلى تعريب القرارات الحكومية^(١)، حيث كانت الأوامر السلطانية ترسل للوالي أو القاضي ويطلب منه وجوب الإعلان عنها في الأماكن العامة المكتظة بالجماهير وتفهم صيغتها وفحواها لهم^(٢)، ونتيجة لهذه الحاجة فقد اهتم العرب باكتساب اللغة التركية نظراً لحاجة الدولة والمجتمع، فصارت التركية تدرِّس لأهداف عدة منها إعداد مترجمين ووسطاء لغويين^(٣)، وعلى سبيل المثال فقد عرِّب نوفل نعمة الله قوانين المجالس البلدية ودستور الدولة العثمانية وحصل على مكافأة مجزية من الدولة^(٤)، ومع أقوال الدولة العثمانية وظهور اللغة التركية بالحرف اللاتيني ودخول العزلة بين العرب والأتراك، تحولت معرفة العرب باللغة التركية إلى شيء نادر، واقتصرت على من درسها في أقسام اللغات الشرقية في كليات الآداب، أو من احتاجها لدراسة أو إقامة أو ممارسة أنشطة تجارية وما شابه، على أن الاختلاط الكبير بين العرب والأتراك عاد مجدداً بعد انطلاق ثورات الربيع العربي حيث يقام في تركيا اليوم بضعة ملايين من البلاد العربية من جهة، يضاف له نشاط الحكومة التركية المنفتح على مجموعة من العلاقات في البلاد العربية من جهة أخرى، الأمر الذي جعل الحاجة لمعرفة كل منهما بلغة الآخر حاجة وضرورة وشرطاً للتفاهم والتعاون والتناقص.

1.1.2. أبرز الترجمات

يمكن رصد الترجمات الأولى في السياق العربي الحديث بين التركية والعربية في عهد محمد علي باشا في القرن التاسع عشر، فقد كان بعض أفراد أسرة محمد علي لا يجيدون العربية فأمر بترجمة بعض الكتب العربية إلى التركية، كان منها مقدمة ابن خلدون^(٥)، غير أن الترجمة من التركية للعربية في عهد محمد علي غلب عليها الجانب المتعلق بالأمر العسكري والتنظيمية وما يتعلق بالتعديلات القانونية^(٦) ويمكن القول إن الأدب التركي هو أكبر مجال حظي بالترجمة عن اللغة التركية، ويرصد الباحث والمترجم التركي محمد حقي صوتشين بضعة عشر عملاً أديباً ترجم من اللغة التركية إلى العربية بين ١٨٦٠ إلى ١٩٤٠، ثم نشطت الترجمة الأدبية، بعض الشيء بعد ذلك متضمنة أنواعاً أدبية عديدة من الرواية إلى القصة والمسرحية والحواطر والأشعار

(١) جودت جقمقجي "تاريخ تعليم اللغة التركية للعرب حتى أواخر العصر العثماني" مجلة جامعة الملك سعود - اللغات والترجمة المجلد ١٧ (٢٠٠٥)،

ص ٦٦

(٢) عطا نرزي باشي "أقدم وثيقة عثمانية عن بغداد" نشر وزارة الثقافة والإعلام العراقية، مجلة المورد، المجلد ٨، العدد ٤ (١٩٧٩) ص ٥٢٠

(٣) جقمقجي ص ٦٤

(٤) المرجع نفسه ص ٦٧

(٥) محمد حامد سالم، "حركة الترجمة من العربية إلى التركية في القرن التاسع عشر" مجلة قوافل، نشر النادي الأدبي بالرياض، العدد ٢٦ (٢٠٠٩) ص ٥٤

(٦) محمد حقي صوتشين "ترجمة الأدب التركي إلى اللغة العربية" في وليد حمارة الترجمة وإشكالات المناقفة ج ٢ متمدى العلاقات العربية والدولية

(٢٠١٦) ص ٢٤٠

وما شابه ليصل مجموع ما وثقه صوتيين من الأعمال الأدبية التركية المترجمة إلى العربية حتى عام ٢٠١٥ إلى ٢٩٥ عملاً^(٧)، وكانت أكثر هذه الأعمال مدعومة من طرف وزارة الثقافة والسياحة التركية عبر مشروع (تيذا) الهادف لنشر الأعمال الثقافية والفنية والأدبية التركية باللغات غير التركية^(٨).

وبالرغم من أن الترجمة الأدبية من حيث الكم أفضل من الترجمة في المجالات الأخرى، غير أن الباحثين المشتغلين بالترجمة الأدبية يرون أنها ضعيفة فئمة أسماء أدبية تركية مهمة وأعمال ذات قيمة لم تترجم كتبهم حتى الآن^(٩)، وشكا عبد القادر عبد اللي أبرز المترجمين العرب عن التركية من غياب أي أثر للمؤسسات الثقافية في العالم العربي بشيء ملموس لدعم الترجمة عن التركية، فئمة مئات الكتب وعشرات الكتاب المهمين جداً الذين ترجمت كتاباتهم إلى لغات كثيرة غير أن القارئ العربي لا يعرف عنهم شيئاً^(١٠).

وإذا تجاوزنا الترجمة الأدبية إلى غيرها من مجالات المعرفة نجد أن الكم يتقلص بشكل كبير، وهي ترجمات متنوعة لو جمعناها لبقيت في خانة العشرات يحوز التاريخ العثماني وشخصياته نصيباً كبيراً منها، فنجد تراجم لبعض السلاطين ونجد في التاريخ المالي والاقتصادي والاجتماعي والقانوني وما شابه للدولة العثمانية، كما نجد في علاقة الدولة العثمانية الخارجية وبعض سياساتها المحلية، كما تتوفر عناوين أخرى متفرقة منها مجموعة كتب ترجمت حديثاً لسياسيين أتراك مثل أحمد داود أوغلو وإبراهيم كالن وياسين أكتاي، ويلاحظ أن أغلب هذه الأعمال توزعتها عدة دور نشر عربية وهي: دار ثقافة للنشر والتوزيع في الإمارات، ومنها الدار العربية للعلوم ناشرون في لبنان، ودار المدار الإسلامي في لبنان، ومنشورات ضفاف في لبنان، ومنها بروج في مصر، ومنشورات الاختلاف في الجزائر. ومن الملاحظات اللافتة للنظر أن أكثر الترجمات التي تمت حظيت بدعم مالي من وزارة الثقافة التركية عبر مشروع تيذا، ومعنى آخر فلو لم يكن مشروع تيذا فرما لن يتجاوز المنتج الثقافي التركي - بكل فنونه ومجالاته - المتوفر بالعربية مئتي كتاب معظمها في الأدب التركي.

1.1.3. معايير اختيار الترجمات

راجت ترجمة الرواية أكثر من غيرها لشهرة أصحابها ولا سيما أن بعضهم حصل على جوائز عالمية مثل جائزة نوبل، وهو ما أسهم في الطلب عليها من قبل دور النشر بحسب عبد القادر عبد اللي أبرز مترجم عربي عن اللغة التركية^(١١)، ويذكر أن بعض الروايات تحولت إلى مسلسلات وأعمال تلفزيونية مما جعل لها شهرة أكبر، ومن جهة أخرى ظهرت في السنوات الأخيرة ترجمات عن حياة بعض السلاطين العثمانيين وسيهم بدءاً من أرطغرل إلى عثمان بن أرطغرل وسليمان القانوني وعبد الحميد الثاني، والملاحظ أن هذه الأسماء حظيت بإنتاج مسلسلات تناولت شخصياتهم، مما يرجح أن اختيار الترجمة مرتبط

(٧) المرجع نفسه ص ٢٤٧

(٨) المرجع نفسه ص ٢٥٠

(٩) المرجع نفسه ص ٢٥١

(١٠) عبد القادر عبد اللي، قناة منتدى العلاقات العربية والدولية على يوتيوب، شوهد بتاريخ ٢٩/١٢/٢٠١٥

<https://youtu.be/DRELXmxAj0>

(١١) انظر عبد القادر عبد اللي "ترجمة الرواية التركية" مجلة الآداب العالمية، نشر اتحاد الكتاب العرب، العدد ١٣، (٢٠٠٨) ص ٢٣٢

بعامل تجاري، ولا ننس أن الراحل عبد القادر عبد اللي نفسه ترجم عدداً من المسلسلات التركية^(١٢)، وبحسب عبد اللي فدور النشر العربية تفتقر لهيئات استشارية متخصصة تضع برامج للترجمة وتقوم باختيار أعمال ذات قيمة لأن الواقع أن الأعمال المترجمة هي نتاج مساهمات فردية تغلب عليها المصادفة في الاختيار^(١٣)، وكلام عبد اللي وإن خصصه في مجال الأدب غير أنه يصلح للتعميم على بقية المجالات، وثمة ترجمات بحثية مثل الترجمات التي تتناول وثائق الأرشيف العثماني المتعلق ببلد ما، كما أن الترجمات التي تمت لبعض السياسيين الأتراك تبدو أنها تندرج في سياق فهم الرؤية التي يستحضرها صانع القرار في تركيا.

نستنتج مما سبق أن شهرة الشخصيات سواء عبر حصولها على جوائز عالمية أو تجسيدها في أعمال تلفزيونية أو حتى ظهورها السياسي في تركيا كان معياراً لانتقاء العمل المترجم، وهو الأعم الأغلب، ثم تأتي معايير أخرى منها تاريخ البلد وذلك عبر ترجمة ما يتعلق به من وثائق الأرشيف العثماني مثلاً، لكنها ليست كثيرة بطبيعة الحال.

1.1.4. جمهور الأعمال المترجمة

هم قارئو الأدب التركي، ومن لهم عناية بالتاريخ العثماني وامتداداته، أو الباحثين في تاريخ بلدهم الذي شكلت العلاقة مع العثمانيين جزءاً أساسياً من تاريخه، وكذلك الراغبين بالاطلاع على جوانب من التجربة التركية الحديثة، فإن انتقلنا لأنر هذه الترجمات في بناء تصور عربي تجاه الأتراك، نجد أنها لا تفي بالحاجة ولا سيما بأن أكثر من ثلثي الأعمال المترجمة عبارة عن روايات وقصص وأعمال أدبية، فهي تنفع للاطلاع على هذا الجانب فقط، فإن ضمنا لها بقية الأعمال المترجمة نجدنا متفرقة بلا نسق، نعم قد تعالج مسائل مهمة لكنها لا تساهم في تركيب صورة كلية لأنها أعمال جزئية أصلاً، وبالتالي فالتصورات المنبثقة على الأعمال المترجمة فقط ستكون قاصرة وغير كافية.

1.2. الترجمات التركية عن العربية

1.2.1. معرفة الأتراك بالعربية

تعد معرفة الأتراك باللغة العربية قديمة منذ بدء الصلات بين العرب والأتراك، وقد كان كثير من العلماء الأتراك يكتبون ويؤلفون بالعربية منهم الفيروزآبادي صاحب القاموس، والشيخ البركوي، وأبو السعود والفناري والملا خسرو والجامي والخيالي وخوجة زادة وحاجي خليفة وطاشكبري وابن كمال باشا وغيرهم، ولقد أدى استخدام الطبقة العلمية ألفاظاً عربية رغم وجود مرادفات لها في اللغة التركية إلى تكوين لغة كتابة خاصة تميزت عن لغة العوام وأدت لاحقاً إلى تنمية اللغة العثمانية، وفي فترة السلطان محمود الثاني وابنه السلطان عبد المجيد الأول تم تنشيط اللغة العثمانية فقلَّ التصنيف بالعربية، وبقي العارفون الكثيرون

(١٢) صوتشين "ترجمة الأدب التركي إلى اللغة العربية" ص ٢٤٨

(١٣) عبد القادر عبد اللي "ترجمة الرواية التركية" ص ٢٣١

بالعربية غير أن المجيدين لها تناقصوا نسبياً واقتصروا على من أقام مدة بين العرب، بينما كان الحال قبل ذلك أن علماء الأتراك يجيدون العربية تكلماً وكتابة من غير زيارة البلاد العربية أو مخالطة أهلها^(١٤).

1.2.2. الخلفيات التاريخية للترجمة الشفهية والمكتوبة من اللغة العربية إلى اللغة التركية

بدأت القبائل التركية باعتناق الإسلام والاحتكاك بالعرب والتعارف بين القوميتين، منذ مطلع القرن الثامن الميلادي خلال فترة أمير بخارى القائد المعروف قتيبة بن مسلم الباهلي، وخلال القرنين التاسع والعاشر انتشر الإسلام بشكل سريع بين القبائل التركية وفي المناطق التي يسكنها الأتراك، وقد صحب هذا الانتشار الإسلامي بين الأتراك عناية واهتماماً باللغة العربية، بل إن الترجمة بدأت حتى قبل اعتناق القبائل التركية الإسلام، حيث ترجمت النصوص الدينية المقدسة إلى التركية، وفي القرن العاشر الميلادي وخلال فترة حكم القراخانيين^(١٥) تم الإعلان عن كون الإسلام هو الدين الرسمي للدولة، فكان من الطبيعي لجميع ما سبق أن يولي الأتراك عناية واهتماماً بمصادر دينهم الجديد والمتمثل بنصوص القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وفي تلك الفترة اعتمد بشكل رئيس على الترجمة الشفهية لنصوص القرآن والسنة حيث اتخذ الدعاة والعلماء الترجمة الشفهية وسيلة لإغناء الثقافة الدينية عند العوام.

وكانت المتون الكتابية أقل حظوة من الأسلوب الشفهي، حيث استمر أسلوب نقل العلوم الإسلامية شفهياً، واعتمد فيه المترجمون على قوة ذاكرتهم، واستمروا بالترجمات الشفهية من العربية إلى لغات أقوامهم ولهجاتهم المحكية، فقد تحتم على العلماء الذين تعلموا العربية وتمكنوا من قراءة نصوص القرآن والسنة أن يقوموا بنقل المعارف والأحكام إلى اللغات المحكية ليفهمها العامة ويطبّقوا ما بها، ولهذا السبب كان الأسلوب الشفهي في ترجمة النصوص هو سلاح الوعاظ والخطباء في تبليغ المهتدين الجدد تعاليم الإسلام وأحكامه بلغتهم التي يعرفونها، ولهذا فإنه بإمكاننا عدّ هؤلاء العلماء والوعاظ والخطباء الذين اعتمدوا أسلوب الترجمة الشفهية من طلائع المترجمين، كما أن ترجماتهم هذه كانت مفيدة لغيرهم في الترجمات اللاحقة.

1.2.3. الدوافع الرئيسة للترجمة من العربية إلى التركية

لعل من أبرز المشكلات التي تواجه المسلمين غير العرب عدم قدرتهم على قراءة أو فهم النصوص الدينية، وقد أثرت مسألة جواز أو عدم جواز ترجمة القرآن الكريم إلى لغات أخرى، وتبع ذلك نقاشات في مستويات متعددة في سياق علم الكلام وفي سياق الفقه، وأعيد إثارة هذا الجدل مع انتشار المطابع في القرن التاسع عشر في البلاد الإسلامية حيث ازداد النقاش حول ترجمة القرآن إلى لغات أخرى، على أن هذه النقاشات انتهت لاحقاً، لأن الترجمة إلى أغلب اللغات الشائعة والمعروفة تمت وانقضت أمرها، وبطبيعة الحال فهي ترجمة معاني لا يتعبد بها في الصلاة. وبما أن ترجمة المصادر الدينية مسألة رئيسة فإنه ومع اعتناق القبائل التركية للإسلام؛ صارت الترجمات من العربية والفارسية وسيلتهم لمعرفة الأحكام والتشريعات التي يحتاجون إلى معرفتها لإقامة الأحكام الدينية بينهم، ولذلك كانت الترجمات الدينية من أوائل الدوافع التي تهدف إليها الترجمة من العربية إلى

(١٤) انظر عبد القادر المغربي "اللغة العربية عند العثمانيين" مجلة الجمع العلمي العربي، المجلد ٦، العدد ٦-٥، (١٩٢٦) ص ٢١٧، وانظر فاضل بيات

"تحقيق وترجمة الوثائق العثمانية إلى اللغة العربية" الترجمة وإشكالات المتألفة ج ٢، مرجع سابق ص ٥٦٧، ٥٦٨

(١٥) أول دولة تركية إسلامية حكمت في بلاد ما وراء النهر (تركستان الشرقية والغربية)

التركية، ومع الوقت ترسخت الصلات الاجتماعية بين العرب والأتراك، ومع تطور الأبعاد الثقافية والسياسية ازداد التفاعل واستمر التبادل بين اللغتين وأخذ المترجمون من العربية إلى التركية يعين الاعتبار شرائح المخاطبين ووضعا التوضيحات اللازمة في مقدمات أعمالهم، وقد كان القسم الكبير من الأعمال تتم ترجمته من العربية إلى التركية، غير أنه مع الوقت ترجمت بعض الأعمال من التركية إلى العربية أو تم تأليفها من قبل الأتراك بالعربية ابتداءً، وعلى سبيل المثال تحول المؤرخ التركي المعروف محمود الكاشغري (Kaşgarlı Mahmud) بين جميع القبائل التركية وأعد أول قاموس عن لغة الأتراك واختلاف لهجاتهم باللغة العربية، وقام بإهداء قاموسه هذا الذي سماه ديوان لغات الترك إلى الخليفة العباسي أبو القاسم عبد الله بن المقتدي بالله، ويفهم من مقدمة الكاشغري في قاموسه أن هدفه كان يتمثل بتعريف العرب بالعادات والفضائل التركية لا سيما بعد تحاذهم -كالعرب- الإسلام ديناً لهم، ويفهم منه كذلك الإشارة لأهمية اللغة التركية وأنها من اللغات المهمة شأنها شأن العربية، ومن الواضح أن هدف تعليم التركية مقصود في عمله¹⁶، ومع أعمال الترجمة والتأليف ظهرت بعض التأثيرات بين اللغتين سواء من ناحية القواعد أو من ناحية الأساليب، وقد اتبع الكاشغري في قاموسه ديوان لغات الترك، قواعد الإملاء والكتابة العربية، وبخصوص الإملاء والكتابة فقد وجد الأتراك أنه من الضروري اكتساب لغة القرآن ولذلك اعتمدوا الأبجدية العربية ليدونوا بها لغتهم، ومن الملاحظ عنايتهم بالخط لكتابة المصحف، وقد كان للخطاطين الأتراك مساهمات كبيرة في كتابة أجمل نسخ المصحف، حيث حظي عدد من هؤلاء الخطاطين بشهرة واسعة، ولشدة عناية الأتراك بخط المصحف شاعت مقولة مفادها: "نزل القرآن في مكة، وقرئ في القاهرة وكتب في إسطنبول"

وخلاصة الأمر إن الدوافع الملحة للترجمة من العربية إلى التركية بشكل عام، تتلخص في دافعين: دافع ديني ثقافي، ودافع سياسي إيدلوجي، والواقع إن الدافع الأول أي الدافع الديني يأتي في المقدمة وقد كانت المؤلفات الدينية هي الأكثر ترجمة بل كانت في مقدمة الترجمات جميعها وقد تمت بجهود مخلصه وصادقة ونابعة من القلب بعيداً عن الغايات التجارية والربحية وما شابهها.

الدافع الديني والثقافي

تقدم دافع ترجمة الكتب الدينية خصوصاً معاني القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم والتعاليم الأخلاقية والتربوية وما يتعلق بالزهد والتقوى؛ تقدم هذا الدافع على بقية دوافع الترجمة من العربية إلى التركية، إذ كان من الطبيعي أن تعني القبائل التركية بهذا النوع من الترجمة لفهم الأوامر الإلهية والنبوية التي يجب عليهم أن يلتزموا بها، والحقيقة أن الأتراك اعتمدوا ابتداءً في ترجمة ذلك على لغة وسيطة ألا وهي اللغة الفارسية التي مثلت جسراً بين العربية والتركية، ولهذا السبب نجد أن أسماء العبادات في التركية هي الأسماء الفارسية لا العربية مثل الوضوء "أبديست" والصلاة "تماز" والصوم "أروج" وما شابه ذلك. ونظراً لاعتماد العربية لغة للتدريس الديني في المدارس في تلك الفترة، فقد اعتمد الأتراك كذلك اللغة العربية في المدارس التي أنشأوها فتعلموا العربية واختصوا بمختلف مجالات العلوم الإسلامية وألفوا فيها الكتب والرسائل، وعمد الأتراك إلى تعلم المصادر الرئيسية مثل القرآن الكريم والحديث النبوي بلغتها الأصل لفترة من الزمن، وبعد ذلك لجؤوا لترجمتها إلى لغتهم، كما

¹⁶ Mustafa S. Kaçalın, "Dîvânü Lugâti't-Türk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (01.06.2021).

ظل الأتراك لفترة طويلة يستخدمون اللغتين العربية والفارسية سواء في المجال العلمي أو في المجال الإداري بشكل رسمي، وقد مثلت النسخة الأولى المترجمة لمعاني القرآن الكريم من العربية إلى الفارسية مصدراً رئيسياً للغة التركية، وتمت الإفادة منها في ترجمة معاني القرآن للتركية بعد ذلك¹⁷ وبالرغم من عدم معرفتنا بالزمن الذي تمت فيه أول ترجمة لمعاني القرآن من العربية إلى التركية بشكل دقيق، وعدم معرفتنا كذلك بأول مترجم قام بالترجمة، غير أننا نجد بعض معاني الآيات كتبت بالأبجدية الأيغورية، على أن الأكثر كتب بالأبجدية العربية، ومنذ مطلع القرن العشرين نجد استخداماً للأبجدية اللاتينية في عدد من المؤلفات لبيان معاني بعض الكلمات، ولدينا بعض المخطوطات من الفترتين العثمانية والسلجوقية استخدمت التركية لبيان تفسير ومعاني بعض الكلمات القرآنية¹⁸.

ومع انتشار المطابع في تركيا نشرت أبرز مصادر العلوم الإسلامية حيث أسهمت هذه الحركة بتسريع الترجمة في مختلف التخصصات الشرعية، وإلى جانب ترجمة نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي ترجمت كذلك بعض متون التصوف إلى التركية وجرى استعمالها في نطاق واسع، حيث كان للتصوف دور كبير في تشكيل نمط التدين بين القبائل التركية، كما تمت الاستفادة منه في الدعوة إلى الإسلام، وفي الفترة الأولى انتشر ما يمكن أن نسميه أدب الزهد والمتمثل في متون بعض الكتب والرسائل والأقوال المأثورة شفهاً بالإضافة إلى المناقب وما شابه ذلك، حيث استخدمت في إطار واسع، وبحسب عبد الحميد بيرشيك الذي درس وتفحص ترجمات التفاسير في الفترة العثمانية فإن النظرة الصوفية مثلت دافعاً أساسياً في الهوية والطبيعة العامة للتفاسير المترجمة فيقول: حين نظر للتفاسير المترجمة إلى اللغة التركية على مدار سبعة قرون من فترة العثمانيين؛ نجد أن القاسم المشترك بينها وضوح اللون الصوفي فيها، وفي هذه الفترة نجد أن التعليقات العلمية التي دوغها مفسرون من أمثال الزمخشري والرازي والبيضاوي والنسفي وأبو السعود وأبو حيان الأندلسي وأمثالهم من المفسرين لا سيما تلك التي تخاطب طبقة علمية متقدمة إما أنها لم تترجم إلى اللغة التركية بالمطلق أو تمت ترجمة بعضها دون البعض الآخر. ويعرف من التفاسير المترجمة بشكل كامل من الفترة العثمانية أربعة تفاسير، والحقيقة أن المترجمين لم يلتزموا ترجمة حرفية وفيه للنص، بل إن ترجماتهم اتسمت بالمرونة التي احتاجوها لمراعاة جمهور المخاطبين، وأهم سمات هذه الترجمات الأربع هي المساحة الواسعة التي أفردت للتعليقات الصوفية، وحتى إن قصر صاحب التفسير نجد المترجم يبادر إلى إغناء العبارة بالمعنى الصوفي¹⁹.

وكما هو معلوم فقد عاش الأتراك بعد إسلامهم مع العرب فترة طويلة تخللتها علاقات عسكرية وعلاقات سياسية في فترات كثيرة، كما حصل احتكاك في المجال الثقافي نتج عنه عناية بالأدب والفن وتمثل بترجمة بعض متون الأدب العربي إلى التركية، ونتيجة لذلك تتوفر اليوم في عدد من المكتبات العامة أو الخاصة في تركيا مجموعة كبيرة من المخطوطات في الموضوعات الدينية التي تناولتها أقلام الكتاب والعلماء من مختلف البلاد الإسلامية، وقد قامت وزارة الثقافة التركية بإعداد كتاب تعريفي حولها ونشره، وعند تفحص قائمة العناوين في هذا الكتاب التعريفي يتبين لنا وجود آلاف المخطوطات المتعلقة بالدين الإسلامي قد تمت ترجمتها، منها ترجمات لمعاني القرآن والتفسير والحديث والسير والفقهاء وتأخذ الترجمات المتعلقة بمسائل العقائد مساحة واسعة منها.

¹⁷ Janos Eckmann, "Kur'an'ın Doğu Türkçesine Tercümelere", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 21 (1973), 15-24.

¹⁸ Kur'an tercümelere konusunda bakınız: Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996).

¹⁹ Abdülhamit Birşik, "Osmanlıca Tefsir Tercümelere ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyye'si", *İslami Araştırmalar Dergisi* 27, (2004), 53-68.

وفي الفترة العثمانية تم تأسيس مكتب رسمي للترجمة يؤدي عبره موظفون حكوميون ما تحتاجه الدولة من أعمال الترجمة، غطت هذه الترجمات وأغلبها من لغات غربية قضايا مثل العلاقات الدولية والأنشطة الاقتصادية للدولة العثمانية، وأما العلوم الشرعية فقد كانت في الغالب تترجم من العربية، ونتيجة لمعرفة العلماء الأتراك باللغة العربية فقد كانت الترجمات نتيجة لجهودهم الفردية واختياراتهم الشخصية، على أنه وبعد ما عرف بفترة لالي (١٧٢٨-١٧٣٠) فقد صارت الترجمات فردية ومؤسسية في الوقت نفسه، الأمر الذي أدى لسرعة الترجمة والنشر، وعلى سبيل المثال فقد قامت لجنة مؤلفة من حوالي ثلاثين مترجماً بترجمة كتاب بدر الدين العيني المسمى عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، كما قامت لجنة مؤلفة من خمسة وعشرين مترجماً بترجمة النسخة العربية لفيزياء أرسطو والمعروف باسم السماع الطبيعي وسميت الترجمة التركية مجلد الثمانية لأرسطوطاليس، وكان على رأس هيئة الترجمة أسعد أفندي (Yanyalı Esad Efendi) ²⁰.

ومع أفول الدولة العثمانية وظهور اللغة التركية بالحرف اللاتيني ودخول العزلة بين العرب والأتراك، ضعفت بطبيعة الحال معرفة كل منهما بلغة الآخر، على أن تيار التعليم الديني في تركيا ظل محافظاً على اكتساب العربية، وظهر بين العلماء الأتراك -الذين أقاموا في البلاد العربية- من كان لهم قدرة على التأليف بالعربية مثل مصطفى صبري ومحمد زاهد الكوثري، ومع تزايد نشاط المدارس الوقفية ثم نشوء كليات الإلهيات وارتفاع عددها إلى أكثر من ١١٠ تجعل كثير منها تدريس العربية جزءاً من برنامجها، بالإضافة لأقسام اللغة العربية في كليات الآداب؛ ازداد عدد الأتراك المتكلمين بالعربية، ومع وجود الكثير من المخطوطات المكتوبة باللغة العربية التي أشرنا إليها كان من الطبيعي أن ينصرف الباحث التركي الراغب بتحقيق بعض هذه المخطوطات إلى إجادة العربية.

الدافع السياسي والأيدلوجي

كان القرن التاسع عشر قرن الهزيمة العسكرية والصناعية للدولة العثمانية ولعموم العالم الإسلامي، كما شهد هذا القرن مطالبات بالإصلاح السياسي والاجتماعي بصوت مرتفع، وقد اكتسبت مطالب الإصلاح الأولى في العالم الإسلامي بعداً مهماً مع إعلان قانون التنظيمات بشكل رسمي عام ١٨٣٩

الفكر الوافد

أدى الانفتاح الرسمي للدولة العثمانية على العالم الغربي، ومواجهة العالم الإسلامي دون استعدادٍ إلى ثقافة وحضارة أخرى؛ إلى ظهور مشكلات أثرت بشكل مباشر على الدين والتدين، فالنقاشات والصراعات التي عاشها العالم الغربي لعدة قرون والجدل الذي أثير حول طبيعة الدولة وعلاقتها بالدين؛ تم نقل هذه الجدالات والصراعات من سياقها الغربي إلى السياق الإسلامي، حيث ألفت نقاشات حول التقدمية والرجعية أو الدين والدولة أو الدين والعلم وما شابه ذلك من الموضوعات والثنائيات بظلمها على الطبقة الاجتماعية والثقافية، كما أثرت على مؤسسات التعلم الديني التقليدية، وباستثناء هذه المدارس التقليدية، فقد حملت الترجمات الفلسفية والثقافية من اللغات الأوروبية تأثيراً واسعاً أدى إلى تشكل بيئة بعيدة عن الدين، بل

²⁰ Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (10.06.2021).

يمكننا القول إنها غير متساحمة مع الدين أصلاً، ولذلك فقد أنشئت في فترة الدولة العثمانية أكاديمية علمية عام ١٩١٨ ضمن مؤسسة مشيخة الإسلام باسم دار الحكمة الإسلامية، هدفت لمكافحة الفكر الوافد المغاير للفكر الإسلامي، وفي عهد الجمهورية التركية الذي طوى الحقبة العثمانية أعيدت هيكلت المؤسسة ولذات الغاية تحت مسمى التحقيق والتأليف الإسلامي ضمن بنية رئاسة الأوقاف والشريعة هذه المرة، وقد كانت الأهداف المشتركة لكلتا المؤسسات اللتين أسستهما الدولة ما يلي:

١. نشر الأعمال التي تعرف بمبادئ الإسلام وحقائقه السامية، ٢. نشر الأعمال التي تتعلق بالفلسفة الإسلامية أو تلك التي تقارن بين الفلسفتين الإسلامية والغربية، ٣. نشر الأعمال التي تعرف بالحضارة الإسلامية، ٤. نشر الأعمال المتعلقة بالجوانب الدينية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية للشعوب الإسلامية، ٥. نشر الأعمال العالمية المتعلقة بالإسلام والتي كتبت في الشرق أو الغرب ويقدر أنها مهمة وتستحق الترجمة^{٢١}.

عهد الجمهورية والتعليم الديني والترجمة

مع تفكك الدولة العثمانية وقيام الجمهورية التركية شهد نط التعليم الديني واللغوي الذي استمر لعصور كاملة تغييرات جذرية، فبعد أقل من خمس سنوات على قيام الجمهورية، تم تحديث النظام التعليمي، وصدر قانون لتوحيد التدريس، نتج عنه إغلاق المدارس والتكايا والزوايا التي كانت تقوم بتدريس العلوم الدينية، وتم استبدال الأبجدية العربية التي استعملها الأتراك منذ اعتناقهم الإسلام حتى تلك اللحظة واستعوض عنها بالأبجدية اللاتينية بشكل رسمي، وبحسب هذا القانون فلم يعد ينظر بتقدير لأولئك الذين تعلموا بالأبجدية العربية، فالبريق لمن درس بالأبجدية اللاتينية وتعلم القراءة والكتابة فيها، وتم تكليف رئاسة الشؤون الدينية بتعليم المبادئ الأساسية للدين الإسلامي، والإجابة على أسئلة واستفسارات الناس، وفي عام ١٩٢٥ عرض مقترح قدم إلى مجلس الأمة التركي خلاصته ترجمة المصادر الإسلامية الرئيسية إلى اللغة التركية ودارت حوله نقاشات انتهت إلى الموافقة عليه مع تخصيص ميزانية لأعمال الترجمة هذه، وتم تكليف الشاعر الإسلامي الكبير محمد عاكف أرصوي (Mehmet Akif Ersoy) والذي كان في الوقت نفسه كاتب نشيد الاستقلال (النشيد الوطني)، بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة التركية، وتم تكليف حمدي يزار (Elmalılı Hamdi Yazır) أحد كبار علماء تلك الفترة بترجمة تفسير القرآن الكريم إلى اللغة التركية، وقبل ذلك وفي نهاية العصر العثماني تم تكليف أحد العلماء وهو أحمد نعيم (Ahmed Naim) بترجمة مختصر صحيح البخاري (تجريد الصحيح)، إلى اللغة التركية. أما محمد عاكف أرصوي فقد انتقل إلى مصر وأقام فيها وأنجز ترجمته التي حملت اسم معالي القرآن غير أنه لم ينشرها ورفض تسليمها للدولة، فنتيجة للسياسات الصلبة التي انتهجتها الدولة في التغريب والعلمانية لم تكن الأبجدية العربية ضحيتها الوحيدة بل تقرر أن تكون التركية هي لغة العبادة، وبدأ يؤذن للصلاة وتقام باللغة التركية، ونتيجة لهذه الفترة الضبابية لم يسلم محمد عاكف أرصوي ترجمته للقرآن الكريم إلى الدولة التركية خشية من أن توظف ترجمته في هكذا سياسات وتفرض قراءةً في الصلاة، وأما التفسير فقد أنجز وبدأ ينشر باللغة التركية.

كما قام حسن علي يوجل (Hasan Ali Yücel) أحد أهم وزراء التربية والتعليم بفترة الجمهورية التركية بالإشراف على ترجمة بعض الكتابات الكلاسيكية الشرقية منها والغربية إلى اللغة التركية ونشرها، وكان من بين هذه الترجمات بعض الأعمال العربية، وأما فيما يتعلق بالتعليم الديني فقد عانى من بعض المشكلات لا سيما في فترة حكم الحزب الواحد، وعلى

²¹ Hüseyin Hansu, "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 367-405.

سبيل المثال فمع انقلاب الأجدية نشأ جيل جديد لا يستطيع قراءة ولا فهم ما كتب بالأجدية العربية، ولم يعد هذا الجيل قادراً على معرفة ما كتب بالفترة العثمانية المتأخرة، القريبة زمنياً منه، لا المترجم منه إلى التركية ولا المؤلف بالتركية ابتداءً، كما انخفضت أعداد العلماء القادرين على تفعيل دور الدين في الحياة، ويقدمون إجابات مقنعة ولديهم القدرة على مخاطبة الجيل الجديد، إذ لم يقتصر الأمر على تغيير الأجدية العربية بل حدث تغير في المفاهيم والثقافة واللغة.

وبعد انتقال تركيا إلى نموذج ديمقراطي متعدد الأحزاب عام ١٩٥٤ حدثت بعض التطورات لصالح الدين والتدين، حيث أعيد الأذان إلى اللغة العربية من جديد، وأدت بعض الخطوات المهمة المتعلقة بالتعليم الديني إلى تسريع حركة الترجمة من اللغة العربية، وقد تمت الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة التركية في مجالات متنوعة، منها ما يتعلق بالمشكلات التي يعاني منها العالم الإسلامي، والآراء الفكرية الجديدة في العالم الإسلامي، والأعمال التجديدية والحداثية في العلوم الإسلامية، وهذا النمط من الترجمة ما يزال حتى اليوم، ويكاد لا يوجد عالم أو مفكر عربي بارز مختص في الدراسات الدينية خلال القرنين الماضيين إلا وله بعض الآثار المترجمة إلى التركية أو تم تناول بعض أفكاره أو آثاره في دراسات بحثية لا سيما رسائل الماجستير والدكتوراه، كما تتوفر تراجم أدبية لشعراء وأدباء عرب معاصرون باللغة التركية، وبذلك نجد أن كمية المترجم من العربية إلى التركية شيء متراكم وكبير وهو وإن خف في فترة ما، غير أنه مستدام وغير منقطع، ويشكل للباحثين مصدراً يعينهم على إنجاز الدراسات والبحوث في هذه المجالات، ويساعدهم على فهم التطورات والأطروحات المنجزة في العالم العربي، على أنه ثمة مجالات أخرى للترجمة لم تحظ بما حظيت به الدراسات الإسلامية، وبالتالي فلا يمكن الاعتماد على الموجود منها فقط والاكتفاء به دون مصادر أخرى مساعدة لبناء تصورات صحيحة عن الواقع الفعلي في تلك الميادين.

2. ما الذي ينبغي أن يترجم؟

امتدت العلاقات العربية التركية مدة تزيد على ألف عام تشابكت فيها العلاقات التاريخية والدينية والثقافية، إلى أن انتهت هذه العلاقة بالتباعد والافتراق حاملة معها مشاعر من عدم الثقة وعدم تفهم كل طرف لتوجهات الطرف الآخر، ولم تبرح الصورة السلبية محيطة كلا الطرفين حتى إنها لتختزل بمقولة تركية مفادها: "طعنونا من الخلف" ومقولة عربية مفادها: "الأترك سبب تخلفنا"، ولا شك أن في كلتا المقولتين تعميماً مفرطاً، غير أنهما تشيران لاختزان الوعي الجمعي حالة أواخر العهد العثماني وبدايات عهد الجمهورية التركية، وما رافق ذلك من تحولات عميقة^(٢٢). فمع تفكك الدولة العثمانية واقتراب المثوية الأولى لتأسيس الجمهورية ترسخت الأنماط الجديدة في التعليم والثقافة والعلم والفن والسياسة والاقتصاد وبقية المجالات، هذه الجمهورية التي تبقت من بعد دولة امبراطورية تقع اليوم على مفترق طرق في جغرافيا بين آسيا وأوروبا والعالم العربي وأفريقيا من خلفه، ولذلك فكما كانت الترجمة مجالاً لمد الجسور بين مختلف الحضارات والمجالات الثقافية عبر التاريخ؛ فكذلك ينبغي أن تستمر اليوم، وبخاصة في عصر العولمة الذي جعل الترجمة مطلباً حتمياً لفهم الصلات والعلاقات الثقافية والعلمية والسياسية والاقتصادية. ومن الممكن أن تكون الترجمة أكثر فائدة وغنى وكفاءة إن وضعت في سياق مدروس واضح مخطط له، تنظمه رؤية كلية تنقذ الجهود المبذولة في هذا المجال من التشتت وترتبها في مجالات يعوزها القارئ والباحث، وبذلك تقرب المسافات

(٢٢) انظر طارق عبد الجليل "تأثير الدين والتراث في العلاقات العربية التركية" مجلة كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، العدد (٢٠١٤) ص ٢٥٨،

وانظر محمد حقي صوثشين "أدب عربي بالتركية" مجلة الجديد تصدر من لندن، العدد ٤٧ (٢٠١٨) ص ٣٨

وتتيح الانتقال إلى الآخر وفهم واقعه، ولذلك فمن الأهمية بمكان تحديد النقاط المشتركة بين العرب والأتراك والمتمثلة بالدين الواحد والتاريخ والثقافة والحضارة المشتركة، ذلك أن العناية بمثل هذه المشتركات والترجمة المتبادلة بين اللغتين فيها يمثل الخطوة الأولى لإضفاء بعد عميق للعلاقة والفهم المتبادل بين العرب والأتراك، والواقع إنه حتى يومنا هذا ما تزال حركة الترجمة من العربية إلى التركية مكثفة، بينما بقيت الترجمة من التركية إلى العربية محدودة للغاية، ولذلك فلا بد من الترجمة المتبادلة فالعناية بالترجمة من التركية إلى العربية ستساهم هي الأخرى في بناء تصور عن طبيعة المستقبل المشترك بين الشعبين التركي والعربي، ولا شك أن مثل هذه الرؤية المشتركة ستعيننا في الوقت نفسه على حل ما يواجهنا من تحديات، وعليه فإنه من أولويات الترجمة التي يراد لها أن تكون منتجة أن تراعي التالي:

١- الإرث التاريخي المشترك: فعلى مدار اثني عشر قرناً اشترك العرب والأتراك في دين واحد، واشتركوا لأكثر من خمسة قرون في حياة سياسية مشتركة، غير أن قدرهم بعد الحرب العالمية الأولى أن يدخلوا عزلة متبادلة فيما بينهم، وهي مرحلة حساسة رافقتها تحولات كبرى، ولذلك فمن الأهمية بمكان ترجمة الدراسات التاريخية حول التغيرات الكبرى التي حدثت منذ مطلع القرن التاسع عشر إلى اليوم، والأصل أن تترجم الأعمال الجادة حول تلك الحقبة مهما كانت مشارب مؤلفيها وتوجهاتهم، فذلك أصل لإدراك الفروق وتنوع النظرات التي تحيّم التعميم والمقولات المرسلة، وهي مرحلة زمنية حساسة في تاريخنا الحديث والمعاصر، وغالباً ما تدخل الإيدلوجيا في قراءتها وتفسيرها، لذلك فمن الموضوعية الاطلاع على كافة الأفكار، وعدم الاقتصار على ترجمة رؤية واحدة. وقد أجريت دراسات وأبحاث تاريخية مهمة عن تاريخ الدولة العثمانية التي كان العرب جزءاً منها ويتعلق قسم كبير من هذه الدراسات بالجغرافيا العربية اليوم، وينبغي العناية على وجه الخصوص بما كتبه البيروقراطيون والعساكر والدبلوماسيون ومن كان بحكمهم من رجال الدولة العثمانية في القرن الماضي فقد دونت ملاحظات وذكريات وخواطر يكمن في الاطلاع عليها فائدة تمكن من فهم السياقات والظروف والخلفيات حول العلاقات التركية العربية، ولا شك أن الاطلاع على هذا التاريخ القريب مفيد لكلا الشعبين وهي متوفرة بالتركية ولا بد من إتاحتها بالعربية.

٢- مؤلفات أبرز الشخصيات المحورية في الثقافتين العربية والتركية، فالشخصيات المؤثرة في شعب أو جماعة أو حتى نخبة يعني أن أفكارها حية ومتجددة بقدر معين، وبالتالي فالوقوف عليها هو اطلاع على مصدر الوعي الذي يكتسبه ذلك الشعب أو تلك الجماعة أو النخبة، فالعودة إلى المصدر أيسر طرق الفهم.

٣- المؤلفات التجديدية في الفكر الإسلامي والعلوم الإسلامية، فمن المعلوم أن الدين الإسلامي يشكل هوية الشعبين العربي والتركي فهما إخوة لرحم هو الإسلام ولذلك فإن دراسة العلوم الإسلامية لم تنقطع، والفكر الإسلامي لم يتوقف عن التطور والنمو في ديارهما، عليه فإنه من الضروري الاطلاع على واقع هذه الدراسات والجديد فيها، وهذا النمط من الترجمة هو انتقاء نخبوي في حقيقته، فالجديد والتجديد ليسا سمة كل الدراسات المعاصرة كما هو معلوم، والواقع يشهد أن الترجمة في هذا المجال تكاد تكون من طرف واحد، فالنخبة الدينية في تركيا لديها اهتمام ونشاط واسع يتجاوز حدود الفكر الديني في تركيا وحدها، ويكاد يكون أكثر العلماء والمفكرين المسلمين العرب ترجمت لهم أعمال إلى اللغة التركية، بينما العكس شيء نادر، ففي تركيا تراكمت على مدار أكثر من سبعين سنة أبحاث ودراسات قيمة أنجزت في كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية وتمثلت في دراسات جمعت بين العلوم الشرعية العامة والعلوم الاجتماعية الحديثة، كما أجريت في تركيا دراسات مهمة حول مسائل وثائقيات تعد اليوم من المشاكل المشتركة التي تناولتها أفلام علمية كثيرة كالعلاقة بين الدين والعلم، أو بين الدين والفن، أو الدين والسياسة وما شابه ذلك، وقد ترجم قسم كبير ومهم من الأعمال المشابهة التي خطها العلماء والمفكرون العرب إلى

التركية، وفي حال ترجمة ما كتبه الأتراك إلى العربية سيساهم ذلك في خلق ثراء فكري متبادل، وتفاعل في تكوين عقلية فكرية مشتركة، ويمكن تحديد أهم الأعمال في كل تخصص وترجمته إلى العربية، في الفروع المختلفة مثل علم الكلام والتفسير والحديث والفقه، وتأتي أطروحات الدكتوراه في مقدمة هذا النمط من الأعمال، ولا شك أن العناية بهذا النمط هو إحياء وتمتين للعلاقات الأكاديمية التركية العربية.

٤- المؤلفات المتعلقة بالفكر السياسي المحلي والتي ترصد تطوره وتعرف بأبرز الكيانات والتوجهات السياسية، وكما أشرنا من قبل فالعلاقة التاريخية بين العرب والأتراك قامت على رابطة إسلامية وعلى واقع سياسي، ويمكن رصد الفكر السياسي الجديد منذ بداية القرن التاسع عشر وهو من القرون المليئة بالتطورات التي شهدتها الدولة العثمانية والبلاد العربية نشأ عن ذلك لاحقاً أحزاب وجماعات سواء عند العرب أو عند الأتراك ولا يزال بعضها حياً إلى اليوم، فمعرفة هذا الفكر وتطوره التاريخي والكيانات المنتمية له شرط للمعرفة الصحيحة للواقع.

٥- المؤلفات التي تعرف بالتنوع العرقي والثقافي والديني، فكثير ما تعين على فهم التحالفات والاصطفافات الداخلية والخارجية، وهذا مجال حساس في حقيقته لا سيما عند استعماله السياسي خارجياً لدرجة أن بعض الدول تجعل منه حجة للتدخل في شؤون دول أخرى، ولعله يتجلى في الاستخدام السياسي الغربي لما يعرف بمسألة الأرمين في إطار مواجهة تركيا مع كل خلاف سياسي، ولذلك فالمطلع على هذا الواقع أقدر على تصور الأمر وفهم سياقاته وغاياته.

٦- وثائق الأرشيف العثماني فهي مصدر مهم لتاريخ عدد كبير من دول المنطقة وعددها ٢٥٠ مليون وثيقة، ثمانون مليوناً منها متعلقة بالعالم العربي، وهي وثائق يمكن أن تكون باباً لدراسات جادة كما يمكن أن تغني التاريخ المحلي^(٢٣)، لا سيما وأنها تمتد على مرحلة زمنية طويلة قد تصل لأربعة قرون وتشمل مناحي الحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية والصحية والاجتماعية^(٢٤)، لذلك فقد افتتحت قطر على سبيل المثال قسماً لترجمة ودراسة هذه الوثائق المتعلقة بها وتقدر ببضعة آلاف وثيقة، كما سلمت الحكومة التركية الوثائق المتعلقة بفلسطين للفلسطينيين فيها وثائق تتعلق بملكية الأرض (الطابو) تمخض عنها قصص نجاح في إثبات ملكيات الأراضي والعقارات^(٢٥)، ونظراً لأهمية ذلك التاريخ نلاحظ أن الاستعمار الفرنسي للجزائر بين ١٨٣٠ و ١٩٦٢ ترجم ما توفر عن تاريخ الجزائر خلال الفترة العثمانية من وثائق وسجلات ليس للفرنسية بطبيعة الحال وإنما للفرنسية، ويعد هذا السجل اليوم من أبرز المصادر المعتمدة في تاريخ الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي^(٢٦).

(٢٣) انظر عبد الجواد الحردان "أثر التطور الدلالي في ترجمة الوثائق العثمانية القطرية" في عبد الحكيم شباط، الترجمة وإشكالات المناقفة ج ٥ ص ٦٤٢

(٢٤) انظر أحمد عبد الله نجم "مشكلات ترجمة النصوص التاريخية من التركية إلى العربية-الوثائق التركية العثمانية نموذجاً" الترجمة وإشكالات المناقفة

ج ٢ مرجع سابق ص ٥٨٢

(٢٥) جهاد بركات، "الأرشيف العثماني"... وثائق ملكيات الأراضي الفلسطينية تدحض أطماع الاحتلال، موقع العربي الجديد، شوهدي في

<https://cutt.us/aYg9j> ٢٠٢٠/١/٣

(٢٦) انظر خليفة حماش "الترجمة عن اللغة التركية في الجزائر" مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد ١، (٢٠٠٢) ص ١٨٦-١٨٧

الخاتمة والتوصيات

تعاني الترجمة الحالية بين العربية والتركية من مشكلات متعددة من أبرزها:

١- قلة المترجمين المحترفين واللجوء للترجمة عن لغات وسيطة

فمن الملاحظ أن المترجمين العرب عن التركية في أوسع مجال وهو مجال الأدب كانوا قلة إذ قام عشرة فقط من هؤلاء بترجمة نصف النتاج الأدبي المترجم، وهي مجموعة صغيرة بلا شك^(٢٧)، كما تدل الترجمات المتكررة للكتاب الواحد على عدم احترافية كثير منها، واشتكى عدد من المترجمين من تدخلات دور النشر لا سيما في تبديل العناوين بما يوحي بتوجه جديد للكتاب لم يرد مؤلفه ولم يقبل به مترجمه^(٢٨). وهي نتيجة لعدم دعم الترجمة وتفكير دور النشر بالتسويق التجاري، والمشكلة الأخرى تتمثل بالترجمة عن لغات وسيطة مثل الإنكليزية والفرنسية فقد ترجمت أعمال كثيرة لمؤلفين عرب إلى التركية وترجمت بعض الأعمال لمؤلفين أتراك إلى العربية عن لغات أوربية وسيطة^(٢٩)، مما يوحي بمشكلة مزدوجة شق منها يتعلق باختيار من يترجم له، فإن ترجم له الغرب يستساغ ترجمة أعماله، والشق الآخر يظهر أن المترجمين أكثر مكنة في اللغات الغربية.

٢- إغفال أعمال مهمة لعدم شهرة مؤلفيها علمياً

أشرنا في النقطة السابقة أن ترجمة الأديب أو المفكر العربي أو التركي إلى لغة أوربية تنقله إلى فضاء عالمي تشجع على ترجمة أعماله إلى العربية أو التركية، وتزداد حظوظه بالترجمة إن حصل على جوائز عالمية، فإن لم يترجم له أو لم يحظ بجوائز عالمية؛ فقد يبقى مجهولاً رغم محوريته في ثقافة وتاريخ قومه، وثمة نقطة مهمة تتعلق بالمنتج الإسلامي تحديداً سواء في مجال الأدب أم غيره إذ إنه يندر أن يحصل على جوائز غربية وبالتالي لا بد من اكتشافه في لغته الأم، باستعانة أهل الخبرة من أبناء بلده.

٣- غياب الدعم واللجوء للترجمة التجارية.

مع غياب دعم الترجمة من قبل برامج حكومية أو مؤسسية بقي الأمر مرتبطاً بنشاطات دور النشر وأولوياتها، ولو أن سوق الكتاب بضاعة رائجة لما كان في ذلك مشكلة، أما وأنه ليس كذلك فإن كثيراً من هذه الدور تفكر بمنطق التسويق التجاري، لذلك لم تكن المعرفة أو القيمة هي الأولوية وإنما ما يمكن أن يباع، ونتيجة لذلك فالمنتج التركي المتوفر بالعربية ضعيف، وهذا يحتم دعم الترجمة لما لها من دور مهم في أخذ المعلومة من مصدرها بيسر.

(٢٧) صوتشين "ترجمة الأدب التركي إلى اللغة العربية" ص ٢٤٩

(٢٨) على سبيل المثال ترجم عبد القادر عبد اللي كتابا بعنوان: القرن الأطول في الامبراطورية العثمانية، فجعلته دار النشر الخلافة العثمانية التحديث والحدائة في القرن التاسع عشر.

(٢٩) انظر مثلاً عبد اللي "ترجمة الرواية التركية" ص ٢٣١

وأما التوصيات لترجمة فاعلة ومؤثرة فهي كالتالي:

١- هيئة استشارية لاقتراح الكتب

مع وجود هيئة استشارية تقترح ترجمة كتب من العربية إلى التركية ومن التركية إلى العربية، لا يقتصر معيار الترجمة على الشهرة والذيع، وإنما على توصيات أهل الخبرة من العلماء والأكاديميين والباحثين المتخصصين، ومع وجود قاعدة بيانات للكتب المقترحة تكون متاحة للاطلاع عليها يفسح المجال أمام دور النشر ومراكز الأبحاث والدراسات وحتى الأفراد أن يتخيروا ما ينسجم مع اهتماماتهم، ويمكن إجراء صيغة تنظيمية بحيث يتم إبلاغ الهيئة لإعلان حجز كتاب للترجمة، حتى لا تتكرر الترجمات للعمل الواحد، فلا تضع الجهود ويستفاد من الطاقات بتوجيهها نحو أعمال أخرى غير مترجمة.

٢- شهادة لجودة الترجمة قبل الطباعة

نتيجة لقلة المترجمين المحترفين وتفادياً لمشاكل الترجمة وحرصاً على ترجمات راقية بعيدة عن الركاكة والضعف الذي يظلم العمل الأصلي ويشوهه أكثر مما يقدمه، يمكن إيجاد هيئة بالتعاون بين بعض الجامعات أو مراكز الدراسات أو حتى وزارات الثقافة، تراجع الترجمة قبل طبعها وتمنحها شهادة الجودة، ومع الوقت سيساهم هذا الإجراء في إيجاد ترجمات قوية وسبتم تهميش الترجمات الركيكة، ولعل مثل هذه الخطوة لن يحتاج لها مع الوقت لا سيما إن برزت أسماء تحترف الترجمة وتشهد لها ترجماتها السابقة.

٣- مركز مدعوم للترجمة

الترجمة عمل مكلف لذلك لا تغامر دور النشر بترجمة كتاب لا يعود بتكاليفه فضلاً عن عدم تحقيقه أية أرباح مادية، وكذلك فمن النادر أن يقطع الأفراد من أوقاتهم للترجمة دون مقابل، والواقع يثبت أن الترجمة المنظمة تحتاج لدعم مالي، فقدماً قدم المأمون دعمه للترجمة فازدهرت، وحديثاً بدعم الكويت ظهرت سلسلة عالم المعرفة، وبدعم مصر ظهرت أعمال المركز القومي للترجمة، وبمشروع "تيدا" ترجمت كتب تركية للغات عالمية كثيرة، فما الذي يؤخر إيجاد مركز عربي تركي للترجمة المنظمة والمدروسة؟ ولا سيما أننا بأمس الحاجة له خصوصاً ونحن في ظروف تواصل جديدة تلت حقبة طويلة من البرود في العلاقات العربية التركية.

٤- تشجيع الترجمات الفردية.

صحيح أن الطباعة والنشر قد يكون مشكلة في حال غياب الدعم، غير أن الأهم من ذلك هو عمل الترجمة بحد ذاته، فهو الخطوة الأصعب والأهم في الوقت نفسه، لذلك لا بد من حث الأفراد على اقتحام هذا المجال، والواقع أنه ثمة مغريات كثيرة يمكن أن تقدم للأفراد لاقتحام هذا المجال لا سيما مع وجود جوائز تشجيعية قيمة، مثل جائزة الشيخ حمد للترجمة والتواصل، وقد استفاد منها بعض المترجمين من العربية للتركية ومن التركية للعربية، كما ينبغي الاستفادة من جيل الطلبة الجدد الذي يدرس في الجامعات، فثمة اليوم عشرات الآلاف من الطلاب العرب يدرسون في الجامعات التركية، وكذلك يتوفر عدد لا بأس به من الطلبة الأتراك الذين يدرسون في الجامعات العربية، وهذه الفئة يفترض أنها قادرة على القيام بالترجمة خصوصاً إن تمكنت من أدواتها، وثمة نقطة أخرى تتعلق بالجامعات فلو أنها تقبل الترجمة باعتبارها وسيلة للترقية العلمية فهذا سيكون عاملاً مشجعاً للأكاديميين القادرين على اختيار وإجاز ترجمات مفيدة.

Makale Katkı Oranları/Author Contributions:

Veri Toplanması/Data Collection: IA (%50), RY (%50); Veri Analizi/Data Analysis: IA (%50), RY (%50); Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: IA (%90), RY (%10); Çalışmanın Tasarlanması/ Conceiving the Study: IA (%55), RY (%45)

Finansman/Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir./The authors declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir./The authors have no conflict of interest to declare.

المراجع العربية

- جقمقجي، جودت. تاريخ تعليم اللغة التركية للعرب حتى أواخر العصر العثماني. مجلة جامعة الملك سعود – اللغات والترجمة (٢٠٠٥).
- ترزي باشي، عطا. أقدم وثيقة عثمانية عن بغداد. مجلة المورد، نشر وزارة الثقافة والإعلام العراقية (١٩٧٩).
- سالم محمد حامد. حركة الترجمة من العربية إلى التركية في القرن التاسع عشر. مجلة قوافل، نشر النادي الأدبي بالرياض، (٢٠٠٩).
- حمارنة، وليد وآخرون. الترجمة وإشكالات المثاقفة ج٢. منتدى العلاقات العربية والدولية (٢٠١٦).
- شباط، عبد الحكيم وآخرون. الترجمة وإشكالات المثاقفة ج٥. منتدى العلاقات العربية والدولية (٢٠١٩).
- عبد اللي، عبد القادر. ترجمة الرواية التركية. مجلة الآداب العالمية، نشر اتحاد الكتاب العرب، (٢٠٠٨).
- المغربي، عبد القادر. اللغة العربية عند العثمانيين. مجلة المجمع العلمي العربي، (١٩٢٦).
- عبد الجليل، طارق. تأثير الدين والتراث في العلاقات العربية التركية. مجلة كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، (٢٠١٤).
- صوتشين، محمد حقي. أدب عربي بالتركية. مجلة الجديد، لندن، (٢٠١٨).
- حماس، خليفة. الترجمة عن اللغة التركية في الجزائر. مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، (٢٠٠٢).

Kaynakça

- Abdulcelil, Tarık. *Te'sîru'd-dîn ve't-turûs fi'l-alâkâti'l-Arabiyye et-Türkiyye. Mecelletü'l-külliyeti'l-lugat ve't terceme*. 7 (2014), 242-272.
- Abduley, Abdulkadir. "Tercemetu'r-rivâyeti't-Türkiyye". *Mecelletü'l-Âdâbi'l-Alemiyye* 135 (2008), 229-234.
- Aydar, Hidayet. *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996.
- Birişik, Abdülhamit. "Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Mevâhib-i Aliyye'si". *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004).
- Çakmakçı, Cevdet. "Târihu ta'limi'l-lugati't-Turkiyye li'l-Arabi hatta evâhiri'l-asri'l-Osmanî". *Mecelletü Câmiati'l-Melik Suud el-Lugat ve't-Terceme* 17 (2005), 57-93.
- Eckmann, Janos. "Kur'an'ın Doğu Türkçesine Tercümeleri". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. (1973).
- Hansu, Hüseyin. "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013).
- Hemarna, Velid vd. "et-Terceme ve işkâlâti'l-musakafe". *Muntada'l-'alâkâti'l-Arabiyye ve'd-devliyye* 2 (2016) 239-260.
- Hemmaş, Halife. "et-Terceme ani'l-lugati't-Türkiyye fi'l-Cezair". *Mecelletü Câmiati'l-Emîr Abdulkadir li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 11 (2002), 184-198.
- Kaçalin, Mustafa S. "Dîvânü Lugâti't-Türk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (01.06.2021).
- Macit, Muhittin. "Tercüme Hareketleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (10.06.2021).
- Mağribî, Abdulkadir. "el-Lugatu'l-Arabiyye indel-Osmaniyyin". *Mecelletü'l mucemmai'l-ilmî'l-Arabi* 6/5-6 (1926), 217-223.
- Salim, Muhammad Hamid. "Hâraktü't-terceme mine'l-Arabiyyeti ila't-Türkiyye fi'l-karni't-tâsi' aşar". *Mecelletü kavafil* 26 (2009), 54-55.
- Şubat, Abduhekim vd. "et-Terceme ve işkâlâtü'l-musâkafe". *Muntada'l-'alâkâti'l-Arabiyye ve'd-devliyye* 5 (2019), 641-664.
- Suçin, Mehmet Hakkı, "Edebu'l-Arabi bi't-Türkiyye". *Mecelletü'l-cedîd* 47 (2018), 33-41.
- Terazibaşı, Ata. "Akdemu vesikati Osmaniyye an Bağdad". *Irak Mecelletü'l-mevrid* 8/4 (1979), 517-524.



ilahiyat akademi

Sayı: 15, 2022, ss. 187-216

Issue: 15, 2022, pp. 187-216

مقارنة بين الزّجاج والنّحاس في كتابيهما إعراب القرآن

Zeccâc ve Nehhâs'ın İ'rabü'l-Kur'ân Kitaplarının Karşılaştırılması

Comparison of the Books of al-Zadjdjadj and al-Nahhâs Named I'râb al-Qur'ân

Mücahit Elhut

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Assistant Professor, Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language
Ağrı/Türkiye

melhut@agri.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8970-6661, ROR ID: [054y2mb78](https://orcid.org/054y2mb78)

Betül Yusuf Kaya

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Department of Arabic
Language
Graduate Student, Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language
Ağrı/Türkiye

batool.yousef199@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8741-3005, ROR ID: [054y2mb78](https://orcid.org/054y2mb78)

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

25 Mart 2022 25 March 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

28 Haziran 2022 28 June 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2022 30 June 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve It is declared that scientific and ethical principles
etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm have been followed while carrying out and
çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur writing this study and that all the sources used
(Mücahit Elhut - Betül Yusuf Kaya). have been properly cited (Mücahit Elhut - Betül
Yusuf Kaya).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Elhut, Mücahit – Yusuf Kaya, Betül. "Zeccac ve Nehhas'ın İ'rabü'l-Kur'an Kitaplarının
Karşılaştırılması". *İlahiyat Akademi* 15 (Haziran 2022), 187-216. Doi: [10.52886/ilak.1093349](https://doi.org/10.52886/ilak.1093349)

الملخص

يُعد إعراب القرآن الكريم من أفضل العلوم وأجلها؛ لأنه يعنى بدراسة وبيان معاني القرآن وإيضاح كلامه، وقد اهتم به الأولون من العلماء قبل الآخرين، وأبلوا فيه كل بلاء حسن، بل ويعتبر القرآن الكريم المحفز الرئيس لنشأة وتطور علم اللغة بشكل عام وعلمي النحو والبلاغة بشكل خاص، ولذا قدم العلماء فيه كل الجهد مبرزين إياه تقعيداً وتنظيماً، ومن ثم نزلوا ما قعدوه من قواعد وألغوه من علوم على كتاب الله عز وجل ليستبين القارئ له سبل الرشاد والغاية من المراد، ومن أولئك العلماء الأجلاء في هذا المضمار كل من الزجاج (ت: ٣١١ هـ)، وتلميذه النحاس (ت: ٣٣٨ هـ)، اللذين كان لهما الأثر الكبير في مسيرة الدراسات القرآنية على وجه العموم، ومسيرة الدراسات المتعلقة بإعراب القرآن الكريم على وجه الخصوص، حيث إن كتابيهما يعدان من أشهر كتب إعراب القرآن الكريم، وفي سعينا لإبراز منهجهما نكون سعينا في تقديم منهج لإعراب القرآن في القرن الرابع الهجري على يدي العالمين الجليلين وما يمتاز به أن العلاقة بينهما علاقة الأستاذ بطالبه، ومع ذلك لم تخل من خلاف في المنهج أو التطبيق بين الفينة والأخرى في كتابيهما، وهذا إن دل يدل على الحرية العلمية وتطورها في ذلك العصر، والتي ربما تتابع أثرها إلى عصرنا الحالي، إضافة إلى أن المستفاد من مثل هذه الدراسات يبرز مدى معرفة أبناء تلك الحقبة لقواعد العربية نحوها وصرافها، من خلال التطبيق المعتمد في منهج المؤلفين اللذان لم يقفوا في إعرابهما على كل كلمة ولا على كل جملة ولا أتيا بتفصيل الإعراب كما هو المعهود في أيامنا هذه، وكما سيبدو جلياً في ثنايا البحث، وبالمقابل يرينا مدى المعرفة الواجب علمها في قواعد العربية على أبنائها لفهم كتاب الله عز وجل على الأقل في تلك الحقبة وما يجب العمل عليه للوصول إلى تلك السوية في أيامنا هذه. فتناولت هذه المقالة الحديث عن المقارنة بين كتابيهما إعراب القرآن الكريم في المنهج والأسلوب ومادة العرض، إذ تناول الفصل الأول لمحة تاريخية عن مباحث إعراب القرآن وأشهر كتبه، بعد التعريف بمفهوم إعراب القرآن الكريم، أما الفصلان الثاني والثالث فقد حُصصا للكلام عن كل من الزجاج والنحاس كل على حدة، وذلك من حيث نسبهما، وحياتهما، وعلمهما، وآراء العلماء بمنهجهما، وفي نهاية كل فصل تناول الحديث عن كتابيهما إعراب القرآن بشكل مفصل من حيث المنهج والأسلوب في سردهما لكتابيهما وما المواضيع التي تطرق لها كل منهما كاستخدامهما للجانب اللغوي واللفظي والنحوي والبلاغي في تحليل وإعراب الآيات، مع ذكر العديد من الأمثلة التي تبين المراد مما مرّ، والتنويه على استفادتهما من الأحاديث النبوية والقراءات القرآنية، واستشهادهما بآراء النحويين والبلاغيين والمفسرين والقراء، علاوة على استشهادهما بكلام العرب؛ شعراً ونثراً وحكماً وأمثالاً، وأردف البحث بخاتمة تحوي أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها الباحثان.

الكلمات المفتاحية: التفسير، اللغة العربية، التفسير اللغوي، إعراب القرآن الكريم، الزجاج، النحاس.

Özet

İ'râbü'l-Kur'ân üzerine yapılan çalışmaların İslâmî ilimler içerisinde yadsınamaz bir değeri bulunmaktadır. Nitekim Kur'ân'ın anlaşılmasında bu çalışmaların önemli bir rolü vardır. Kur'ân-ı Kerim, genel anlamda Arap dil biliminin, özeldede ise nahiv ile belâğatin ortaya çıkması ve gelişmesinde ana etken olarak kabul edilir. Bu nedenle Kur'ân, dil bilimi kurallarının oluşmasında ve yöntemlerin belirlenmesinde müracaat edilen kaynakların başında gelmektedir. Âlimler, Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması, içerdiği mesajlara vâkîf olunması için tespit ettikleri kuralları derlemek üzere çeşitli eserler telif etmişlerdir. Zeccâc (öl. 311) ve öğrencisi Nehhâs (öl. 338) bu alanda çalışmalar yapmış seçkin âlimler arasında zikredilmekte ve eserleri bu alanda yazılmış önemli eserlerden sayılmaktadır. Makalemizde hicrî dördüncü asırda yaşamış bu iki dil bilimcinin i'râbü'l-Kur'ân metotlarını ortaya koymaya çalıştık. Metotların belirlenmesinde Nehhâs'ın Zeccâc'ın öğrencisi olması ayrıca kayda değer bir husus olarak zikredilebilir. Hoca öğrenci ilişkisine rağmen Nehhâs'ın zaman zaman yöntem ya da uygulama konusunda hocasına muhalif davrandığı görülmektedir. Bu durum belki de etkisi günümüze kadar ulaşmış olan bilimsel özgürlüğün o asırda gelişmiş olarak var olduğunun bir ifadesidir. Ayrıca bu çalışma, söz konusu iki alimin yaşadığı dönem itibarıyla Arapçanın nahiv ve sarf kurallarına ne ölçüde vakıf olduğunu göstermektedir. Öte yandan bu tür çalışmalar o dönemde yaşayan insanların Kur'ân'ın anlaşılması noktasında gösterdikleri gayretini ortaya koyması bakımından önemlidir. Çalışmamızda, Zeccâc ve Nehhâs'ın kitaplarını karşılaştırmayı konu edindik. Daha sonra i'râbü'l-Kur'ân kavramını tanıtarak bu kıymetli iki âlimin İ'râbü'l-Kur'ân adlı kitaplarındaki yöntem ve üslup farklılıklarını inceledik. Çalışmamızın ilk bölümünde, i'râbü'l-Kur'ân'ın tarihsel gelişimini ve bu alandaki meşhur eserleri ele aldık. İkinci ve üçüncü bölümde ise Zeccâc ve Nehhâs'ın nesebi, hayatları, ilim ve metotlarına dair âlimlerin görüşlerine yer verdik. Bu iki bölümün sonunda, söz konusu iki âlimin eserlerini telif ederken ortaya koydukları üslup ve metotlara işaret ederek dil, lafız ve belâgat açısından ayetlerin analiz ve i'râbını yapmada başvurdukları yöntemleri, konunun derinlemesine anlaşılmasını sağlayacak şekilde ayrıntılı bir şekilde ele aldık. Bunun yanı sıra hadislerden ve Kur'ân'ın farklı kıraatlerinden yararlandık, dilbilimcilerin, edebiyatçıların ve müfessirlerin görüşlerine işaret ettik. Ayrıca Arapça atasözlerine, şiiirlere ve nesirlere yer verdik. Son bölümde ise söz konusu müelliflerin İ'râbü'l-Kur'ân adlı kitaplarındaki yaklaşım ve üsluplarını karşılaştırarak, bazı sonuç ve önerilere değindik. Araştırmamızı, Zeccâc ve Nehhâs'ın ulaştığı önemli netice ve önerileri içeren bir sonuç bölümü ile tamamladık.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Arap Dili, Lügavî Tefsir, İ'râbü'l-Kur'an, Zeccâc, Nehhâs.

Abstract

The parsing of the Qur'ān is considered the most virtuous and the highest of sciences. Because it is interested in explaining the meanings of the Qur'ān and making analyzes on them. Early scholars were interested in this science more than later ones and they put forth their experiences by doing their best. In fact, the Qur'ān is considered to be the main factor in the emergence and development of linguistics in general, and syntax and rhetoric in particular. For this reason, scholars have put forward the Qur'ān as a rule and method determinant and have made great efforts in this regard. Thus, in order for the reader to learn the ways of guidance thoroughly and to be aware of the messages to be given, the scholars compiled the rules they came up with and published them in their works based on the sciences of the Qur'ān. Among the distinguished scholars in this field, Al-Zadjdjādī (d. 311 h.) and his student al-Naḥḥās (d. 338 h.). As a matter of fact, their books are considered to be among the most famous works of parsing of the Qur'ān. In our effort to highlight their methods, we tried to present a method for parsing of the Qur'ān through two eminent scholars of the fourth century AH. The important issue here is the relationship of the teacher with his student. However, in their works, there were also disagreements about the method or practice from time to time. This is an indication that scientific freedom, influence of which have possibly survived to the present day, was existing previously that time. In addition, such useful studies show how well the people of that period knew the rules of grammar in Arabic, as an indicator of the practice adopted in the approach of these two scholars who did not dwell on the parsing of every word or sentence and did not go into the details of parsing, which is common today. This case will be evident during our study as well. On the other hand, such studies show us the extent of the knowledge that needs to be taught to the children of the people of that century regarding the rules of Arabic in order to understand the Qur'ān, and what needs to be done to reach that level today. This article deals with the comparison between the books of Al-Zadjdjādī and Al-Naḥḥās. In this article, after introducing the concept of parsing of the Qur'ān, the comparison of the method and style differences in these two valuable scholars' books of parsing of the Qur'ān are discussed as well. In the first chapter of our study, historical perspective on the study of parsing of the Qur'ān and the most famous works in that field are discussed. In the second and third chapters, it deals with Al-Zadjdjādī's and Al-Naḥḥās' different points of view, which includes the views of scientists on their ancestry, life, science and their methods. At the end of these two chapters, the styles and methods that these two scholars put forward while compiling their own works, and the methods they used in analyzing and explaining the verses of Qur'ān in terms of lexical, literal, linguistic and rhetoric by giving many examples in a way that will provide, in detail, a deep understanding of the subject. handled in some way. In addition, hadiths and readings of the Qur'ān were utilized and the views of linguists, rhetoricians, commentators and readers are included. References to the words of the Arabs, their poems, prose, judgments and proverbs are also included. In the last chapter, attention is drawn to the comparison between their approaches and styles in their books of parsing the Qur'ān and some results and suggestions. This research is supported by a conclusion that includes the most important results and recommendations of the two scholars.

Keywords: Tafsir, Arabic Language, Linguistic Interpretation, The Parsing of the Holy Qur'ān, Al-Zadjdjādī, Al-Naḥḥās.

المقدمة:

كانت الحكمة من تنزيل القرآن الكريم باللغة العربية؛ كونها أفصح اللغات، وأبينها، وأوسعها، وأكثرها تأديةً للمعاني، حيث قال الله تعالى: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) [الشعراء ١٩٣-١٩٥]. وقال الإمام المبارك مجد الدين بن الأثير [١٢٣٣م]: "معرفة اللغة والإعراب هما أصل معرفة الحديث وغيره لورود الشريعة المطهرة بلسان العرب." وأيضاً نرى الإمام المكي بن أبي طالب يقول في مقدمة مشكله: "ورأيت من أعظم ما يجب على طالب علوم القرآن الراغب في تجويد ألفاظه، وفهم معانيه، ومعرفة قراءاته ولغاته هو معرفة إعرابه، والوقوف على تصرف حركاته وسواكته؛ ليكون بذلك سالمًا من اللحن فيه، مستعينًا على إحكام اللفظ به، مطلعًا على المعاني التي قد تختلف باختلاف الحركات متفهمًا لما أراد الله به من عبادته؛ إذ معرفة حقائق الإعراب تُعرف أكثر المعاني وينجلي الإشكال وتظهر الفوائد، و يُفهم الخطاب، وتصح معرفة حقيقة المراد."^(١)

ولهذا كان إعراب القرآن الكريم يتسّم أحياناً شاسعة الأمد من مصنّفات النحو والتفسير واللغة والبيان، وتتعدد نماذجه وتوجهاته وفقاً لموضوع الكتاب الذي ترد فيه، وقد كثرت تشعب هذا الميدان في تاريخ العربية، وتباينت أنماطه وأساليب التعبير عنه، وكان جزءاً لا يتجزأ من علم التفسير؛ فلهذا نجد الكثير من المفسرين قد أعربوا القرآن قبل تفسيره حيث اختلفت المعاني التفسيرية حسب إعرابه، ومنهم من أصاب ومنهم من جانب الصواب، ولكنها تبقى اجتهادات تخدم فهم كتاب الله وشريعته.

1. لمحة تاريخية عن مباحث إعراب القرآن وأشهر كتبه.

1.1. معنى الإعراب

الإعراب في اللغة مصدر (أعرَبَ) أي: أبانَ وأفصحَ، "والإعراب والتعريب واحد وهو الإبانة والفصاحة عما في الضمير، وبذلك يُقال لمن أفصح في الكلام قد أعرب"^(٢). واصطلاحاً هو توضيح المعاني النحوية، كالفعل والفاعل والمفعول بحركات إعرابية في أواخر الألفاظ داخل الجملة. قال أغلب أصحاب الكتب المختصة بالإعراب إنه: "ما جيء به لبيان مقتضى العامل من علامات دالة عليه حركة كان أو حرفاً أو حذفاً"^(٣). وقال ابن جني [١٠٠٢م]: "هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ فمتى كان اللفظ في موضعه من الجملة مضبوطاً حسب ما اقتضى له من حركة أدّى معناه كاملاً دون لبس."^(٤) ولولا الإعراب لاستبهم الكلام وغمضت معانيه.

(١) أبو محمد مكي بن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن، تحقيق د. حاتم صالح الضامن، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ)، المقدمة.

(٢) ابن منظور، معجم لسان العرب، مادة عَرَبَ.

(٣) ابن مالك، شرح التسهيل، تحقيق عبد الرحمن السيد، (مطابع سجل العرب، مصر)، ١: ٣٤، وشرح الأشموني على الألفية، ١: ٣٥، وحاشية الصبان (أبو الحسن علي الأشموني وأبو العرفان محمد الصبان، منهج السالك لحاشية الصبان)، (مطبعة عيسى الحلبي)، ١: ٤٧.

(٤) أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، (الهيئة المصرية العامة للكتاب ط٣)، ١: ٣٦.

1.2. تاريخ الإعراب

بانتشار الإسلام وتوسّعه بالفتوحات في عهد الخلفاء الراشدين، زاد اختلاط العرب بغيرهم، وأدّى ذلك إلى الاندماج فيما بينهم بتعرّب الشعوب التي دخلت الإسلام ومحاولتها التّكلم بلغة القرآن، مما فسح للتحريف مجالاً واسعاً وإلى دخول اللحن على لغتهم العربية، قال الزبيدي [١٢٠٥م]: "لم تزل العرب تنطق على سجيّتها في صدر إسلامها وماضي جاهليتها حتى أظهر الله الإسلام على سائر الأديان فدخل الناس فيه أفواجاً، وأقبلوا إليه أرسالاً، واجتمعت فيه الألسنة المتفرقة واللغات المختلفة، ففشا الفساد في اللغة العربية، واستبان منها في الإعراب الذي هو حليتها والموضح لمعانيها، ففتنّ ذلك من نافر بطباعه سوء إفهام الناطقين من دخلاء الأمم بغير المتعارف من كلام العرب، فعظم الإشفاق من فشي ذلك وغلبته حتى دعاهم الحذر من ذهاب لغتهم وفساد كلامهم إلى أن سبّوا الأسباب في تقييدها لمن ضاعت عليه وتقيفها لمن زاغت عنه"^(٥). والأدهى من ذلك أن اللحن استشرى حتى في بيوت أهل اللغة وخير شاهدٍ على ذلك قول ابنة أبي الأسود الدؤلي: ت ٦٩ هـ (ما أشدُّ الحرّ!) وهي تتعجب في قولها، وكان عليها أن تنصب بفتح الدال والراء فأنتى أبو الأسود عليّاً بن أبي طالب كرم الله وجه وقال: "يا أمير المؤمنين ذهب لغة العرب لما خالطت العجم، وأوشك أن تقاوم عليها، فأخبره خبر ابنته، فأمره بوضع علم يضبط اللغة"^(٦). فكان هذا السبب في نشأة الإعراب على أيدي رجاله الذين كانت لهم الدراية والفهم في هذا العلم للوقاية من اللحن وإلحاق من ليس من أهل العربية بهم، ورد الشاذ عن اللغة. وعلى ذلك توسع المفسرون بإعراب القرآن الكريم وتحليله تيسيراً لفهمه وإزالة الغموض والإشكاليات التي تثار حول فهم كثيرٍ من النصوص القرآنية، فمنهم من اقتصر على إعراب مشكله مثل مكّي ابن أبي طالب [٤٣٧هـ]، ومنهم من تعرض لإعراب غريبة كابن الأنباري، ومنهم من أعربه كله كالعكبري [٦١٦هـ]، وبعضهم جمع بين أوجه القراءات والإعراب مثل الفراء [٢٠٧هـ]، وابن فارس [٣٩٥هـ].

ومن أشهر المؤلفات في إعراب القرآن الكريم قديماً:

١. معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق الرّجّاج (ت ٣١١ هـ).
٢. إعراب القرآن لأبي جعفر النّخّاس (ت ٣٣٨ هـ).
٣. مشكل إعراب القرآن لمكّي بن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧ هـ).
٤. التبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (ت ٦١٦ هـ).
٥. إعراب القرآن العظيم لركريا الأنصاري (ت ٩٢٦ هـ).
٦. إعراب القرآن وبيانه لحي درويش (ت ١٩٨٠ م).
٧. تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه للشيخ محمد علي طه الدرّة (ت ٢٠٠٧ م).

(٥) أبو بكر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (مطبعة الخانجي، مصر)، ١-٢.

(٦) أبي فحج الأصفهاني، الأغاني، (مصور عن طبعة دار الكتب، إشراف محمد أبو الفضل إبراهيم مؤسسة جمال لطباعة والنشر، بيروت لبنان)، ١٢:

وغيرهم الكثير من أنعم الله عليهم بفهم كتابه وتفسيره وإعرابه، ونكتفي بما ذكرنا لننتقل للحديث عن المؤلفين الرّجّاج والنحاس ومنهج كلّ واحدٍ منهما في كتابه لإعراب القرآن.

2. الرّجّاج

2.1. اسمه وحياته ومؤلفاته:

هو أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الملقب بالرّجّاج^(٧) نسبة إلى العمل الذي كان يعتاش منه. ولد ببغداد في سنة ٢٤١ هـ، ووفاته كانت سنة ٣١١ هـ. وتلقى الرّجّاج علمه اللغوي من المدرستين النحويتين البصرية والكوفية على يد معلمين قديرين، وهما: الكوفي أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار أبو العباس النحوي الشيباني المعروف بثعلب، والبصري محمد بن يزيد بن عبد الأكبر المكنى بأبي العباس، والملقب بالمبرز حيث أُعجب بنحوه فأصبح يميل إلى البصريين وبدأ يهتم بـ (الكتاب) لسيبويه^(٨). وتلمذ على يده العديد من العلماء المشهورين نذكر منهم، أبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسين بن أحمد بن السراج، المعروف بالقارئ البغدادي، وأحمد بن محمد بن إسماعيل المكنى بأبي جعفر، المعروف بالصفار النحاسي.

أما مؤلفاته؛ فذكر ياقوت الحموي في معجم الأدباء^(٩) مجموعة من مصنفاته ونذكر بعضاً منها: معاني القرآن وإعرابه، وكتاب الاشتقاق، وكتاب القوافي، وكتاب العروض، وكتاب مختصر النحو.

2.2. رأي العلماء به ومنهجيته:

كان عالماً باللغة والنحو والتفسير، قال عنه ابن خلكان [١٢٨٢م]: "يعدّ من كبار علماء العربية الأجلاء في العلم والأدب والدين."^(١٠) وقال عنه الخطيب البغدادي: "كان من أهل الدين والفضل، حسن الاعتقاد، جميل المذهب، وله مصنفات جسان في الأدب."^(١١) وقال عنه ابن الأثير: "كان من أهل العلم والأدب والدين المتين." وأما أبو البركات الأنباري [١١٨١م]، فقد جعل مقامه بين أكابر أهل العربية، وأنه صاحب اختيارٍ في علمي النحو والعروض^(١٢). وأما الشيخ الأزهرى فقد التقى به وقال عنه: "صاحب كتاب المعاني في القرآن، حضرته ببغداد بعد فراغه من إملاء الكتاب، فألقيت عنده جماعة يسمعون منه، وكان متقدماً في صناعته، بارعاً، صدوقاً، حافظاً لمذهب البصريين في النحو ومقاييسه."^(١٣) ورغم نزعة البصرية

(٧) علي بن يوسف القفطي جمال الدين أبو الحسن، إنباه الرواة على أنباه النحاة، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٨٦م)، ١: ١٩٤.

(٨) ينظر إلى المدارس النحوية لشوقي ضيف، (دار المعارف)، ٢٤٨.

(٩) ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، (تحقيق إحسان عباس) ١: ٦٣.

(١٠) ابن خلكان أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي أبو العباس، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (تحقيق إحسان عباس. مطبعة دار صادر، بيروت)، ١: ٤٩-٥٠.

(١١) ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، (تحقيق إحسان عباس)، ١: ٥١.

(١٢) عبد الرحمن بن محمد الأنباري أبو البركات كمال الدين، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، ١٨٣.

(١٣) عبد الرحمن بن أبي بكر السيبوي جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ١: ٤٠٨.

إلا أنه ظل بعيداً عن التعصّب وعن التقليد، مستقلاً في رأيه، مبرزاً لحجج الكوفيين، ومستعملاً بعض مصطلحاتهم، ومعتزلاً بفضل أسانذته منهم، وكان صاحب أسلوب يتمتع بالحوار والجدل العلمي بنفس طويل بعيد عن رداء الأفعال^(١٤).

2.3. كتابه معاني القرآن وإعرابه:

قدّم الزجاج كتابه (معاني القرآن وإعرابه) بقوله: "هذا كتاب إعراب القرآن ومعانيه"، ثم يقول: "وإنما نذكر مع الإعراب المعنى والتفسير؛ لأن كتاب الله ينبغي أن يتبين، ألا ترى أن الله يقول: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) [محمد ٢٤] فحضضنا على التدبر والنظر ولكن لا ينبغي لأحد أن يتكلم إلا على مذهب اللغة، أو ما يوافق نقله أهل العلم." (١٥)

نستنتج من كلامه أنّ منهجه في تفسير هذا الكتاب قائم على عدة أمور سنلخصها في عدة نقاط:

١. يهتم بالجانب اللغوي للفظ أو الألفاظ التي تحتاج إلى معرفة أصلها.
- فيأتي باللفظ ويحلله من حيث اللغة ويبين معناه واشتقاقاته ثم يرد اللفظ إلى الأصل وقد يحتاج إلى عرض بعض الألفاظ التي تشترك معه في حروفه أو بعض حروفه إلى أصل واحد^(١٦).
٢. يستشهد بما ورد من كلام العرب شعراً أو نثراً أو غير ذلك^(١٧). ثم يقوم بشرح ما يحتاج إلى شرح بما استشهد به ثم يعرضه على القواعد النحوية ويعرب ما يحتاج إعرابه.

ومن استشهاده بالشعر في معنى قوله تعالى: (وَأَذِّنْ لِرَبِّهَا وَحُفَّتْ) [الانشقاق ٢] أي سمعت. قال الشاعر:

"صُمُّ إِذَا سَمِعُوا خَيْرًا ذُكِرَتْ وَإِنْ ذُكِرَتْ بِسُوءٍ عِنْدَهُمْ أَذِنُوا"

أي سمعوا^(١٨).

وفي قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ) [الانشقاق ٦] والكدح في اللغة السعي والدأب في العمل في باب الدنيا وباب الآخرة. ويستشهد بقول تميم بن مقبل:

"وَمَا الدَّهْرُ إِلَّا تَارَتَانِ فَمِنْهُمَا أُمُوتٌ وَأُخْرَىٰ أُبْتِغِي العَيْشَ أَكْدَحُ"^(١٩)

(١٤) ينظر إلى الزجاجي، الايضاح في علل النحو، مقدمة المحقق، ٣.

(١٥) إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، (تحقيق إبراهيم الأبياري)، ١: ١٨٥.

(١٦) رقية محمد صالح إبراهيم الخزامي، كتاب القراءات واللغويات في معاني القرآن للزجاج، (رسالة دكتوراه، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، عام ١٩٨٧) ٣٥٤-٣٨٥.

(١٧) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٢: ٩٦.

(١٨) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٥: ٣٠٣.

(١٩) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٥: ٣٠٤.

٣. يذكر آراء بعض النحويين وقبوله أو رده لها، ولا يكتفي بآراء النحويين فقط بل اللغويين أيضاً. وسنسرده مثاله ضمن النقطة القادمة.

٤. يستشهد بالقراءات الشاذة والمشهورة حتى يتبين له المعنى الصحيح حسب رأيه فيقبل منهم أو يرد إليهم.

ومثالاً على ذلك في قوله تعالى: (لِلَّهِ الْأَقْرُبُ مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ) [الروم ٤] يقول القراء: "الضم، وعليه أهل العربية، والقراء كلهم مجمعون عليه، فأما النحويون فيجيزون "من قبلٍ ومن بعدٍ" بالتنوين. وبعضهم يجيز "من قبلٍ ومن بعدٍ" بغير تنوين، وهذا خطأ لأن قبل وبعد ههنا أصلهما الحذف، ولكن بنيتا على الضم لأتحمأ غايتان." (٢٠)

ففي معنى هذه الآية جمع بين ثلاث خصال من خصال منهجه الأولى قوله وعليه أهل اللغة، والثانية إجماع القراء على قراءة الضم، والثالثة الرد على النحويين.

٥. لا يتدد في شرح بعض الحروف شرحاً نحويّاً حتى تكتمل عنده الصورة ثم ينسب إلى النحويين آراءهم بقوله: "فهذا جميع ما قال النحويون في هذا".

وقد جمع مجمل ما ذكرناه عن منهجه في تفسير قوله تعالى: (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ) [البقرة ٣٤] فيقول: "قرأت القراء (للملائكة اسجدوا) بالكسر وقرأ أبو جعفر المدني وحده (للملائكة اسجدوا) بالضم، وأبو جعفر من جلة أهل المدينة وأهل الثبّت في القراءة إلا أنه غلط في هذا الحرف؛ لأن الملائكة في موضع خفض فلا يجوز أن يرفع المخفوض ولكنه شبه التانيث بكسر ألف الوصل لأنك إذا ابتدأت قلت (اسجدوا) وليس ينبغي أن يقرأ القرآن بتوهم غير الصواب."

ثم ينتقل إلى الإعراب فيقول: "(وإذا) في موضع نصب عطف على (إذا) التي قبلها، والملائكة واحدهم ملك"، ثم ينتقل إلى معرفة أصل الكلمة، فيقول: "والأصل فيه ملاك"، ويستشهد بقول سيويه فيقول: وأنشد سيويه:

"فَلَسْتَ لِإِنْسِيٍّ وَلَكِنْ لِمَلَائِكَةٍ تَنْزَلُ مِنَ جَوِّ السَّمَاءِ يَصُوبُ"

ومعناه صاحب رسالة، ويقال مألّكة ومألّكه ومألّك جمع مألّكه، ثم يستشهد بقول الشاعر:

"أُبْلِغُ التُّعْمَانَ عَنِّي مَأْلُكًا أَنَّهُ قَدْ طَالَ حَبْسِي وَأَنْتِظَارِي"

ثم يعود مرة أخرى إلى الاشتقاق اللغوي في اسم آدم فيقول: "(لآدم) آدم في موضع جر إلا أنه لا ينصرف لأنه على وزن أفعل"، ويستشهد بقول أهل اللغة فيقول: "يقول أهل اللغة إن اشتقاقه من أديم الأرض؛ لأنه خلق من تراب. وكذلك الأدمة إنما هي مشبهة بلون التراب فإذا قلت مررت بآدم وآدم آخر، فإن النحويين يختلفون في أفعل الذي يسمى به وأصله الصفة"، ثم يعرض رأي سيويه والخليل ومن قال بقولهما على أنه ينصرف في النكرة ثم يعرض رأي الأخفش الذي يقول: "إذا سميت به رجلاً فقد أخرجته من باب الصفة فيجب إذا نكرته أن تصرفه فتقول: مررت بآدم وآدم آخر." (٢١)

٦. لا يلتزم بذكر أسباب نزول الآيات الكريمة إلا عند الضرورة.

(٢٠) الرّجّاج، معاني القرآن وإعرابه، ٤: ١٧٧.

(٢١) الرّجّاج، معاني القرآن وإعرابه، ١: ١١١-١١٣.

٧. يعتمد في تفسيره على التفسير بالمأثور.

فيذهب إلى تفسير آية بآية أخرى، أكثر وضوحاً وأظهر بياناً، وقد أثبت جدارته وبراعته في هذا النوع من التفاسير نحو تفسيره في قوله تعالى: (وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ آخَذْتُم مِّنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَلَمَّا هُمْ كُوفُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ) فبدايةً يقوم بتفسير آية بآية أخرى كي يبين معنى (علمتم) فيذكر قوله تعالى: (لَا تَعْلَمُوهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ) [الأنفال ٦٠] ومعنى علمتم: عرفتم. ولا تعرفوهم الله يعرفهم.

٨. قد يستعين ببعض الأحاديث وبعض الوقائع التاريخية (الإسرائيليات) التي قد تساعده إلى تحقيق مقصده في بيان معنى الآية المراد تفسيرها، لكن يبقى المحور الرئيسي لمنهجه الاعتماد على الاشتقاق اللغوي للكلمة قبل كل شيء. فيقول في معنى قوله تعالى: (اعتدوا منكم في السبت) فيستشهد بالتاريخ الذي يقول "إنهم أمروا ألا يصيدوا في السبت وكانت الحيتان تجتمع لأنها في السبت، فحبسوها في السبت وأخذوها في الأحد، فعدوا في السبت لأن صيدهم منعها من التصرف." (٢٢)

٩. يشير إلى النسخ في القرآن الكريم وذكر الآية الناسخة بعد المنسوخة.

فيقول في قوله تعالى: (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ) [البقرة ١٨٤] "أي يطبقون الصوم فدية طعام، مسكين أي إن أفطر وترك الصوم كان فدية تركه طعام مسكين وقد فُرى طعام مسكين، وهنا أيضاً إشارة إلى ذكر القراءات، إذ أفعنى طعام مسكين فدية أيام يفطر فيها وهذا بإجماع وبنص القرآن الكريم منسوخ؛ نسخته الآية التي تلي هذه قوله تعالى: (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ) أي صومكم خير لكم، وليس بعد هذه الآية تفضيل بل إلزام بالصوم، والدليل أن الصوم كان فرض في أول الإسلام صوم ثلاثة أيام في كل شهر ويوم عاشوراء، ولكن شهر رمضان نسخ الفرض في ذلك الصوم كله." (٢٣)

١٠. قد يخوض في مسائل كبيرة عجز المفسرون عن تفسيرها.

فيقول في معرض تفسيره لآية السحر في سورة البقرة: "فإن النحويين قد ترك كثير منهم الكلام فيها لصعوبتها، وتكلم جماعة منهم، وإنما تكلمنا على مذاهبهم. وقال بعض أهل اللغة: إن الذي أنزل على الملكين كلام ليس بسحر إلا إنه يفرق به بين المرء وزوجه فهو من باب السحر في التحريم، وهذا يحتاج من الشرح إلى مثل ما يحتاج إليه السحر"، ثم يعرض الآية مفصلاً فيقول "وقوله عز وجل: (فيتعلمون منهما) ليس (يتعلمون) بجواب لقوله (فلا تكفر) وقد قال أصحاب النحو في هذا قولين". فيعرض آراء النحويين فيقول: "قال بعضهم: إن قوله يتعلمون عطف على قوله (يُعلمون) وهذا خطأ". فيردهم بالدليل؛ ثم يأتي بالمعنى الذي يراه مناسباً فيقول: "لأن قوله منهما دليل ههنا على أن التعلم من الملكين خاصة وقيل: (فيتعلمون) عطف على ما يوجبه معنى الكلام. المعنى: إنما نحن فتنة فلا تكفر: فلا تتعلم ولا تعمل بالسحر؛ فيأبون فيتعلمون، وهذا حسن. والأجود في هذا أن يكون عطفاً على يعلمان فيتعلمون واستغنى عن ذكر يعلمان بما في الكلام من الدليل عليه" (٢٤).

١١. كثيراً ما يستعمل عبارة -والله أعلم- عند تفسيره للآيات.

(٢٢) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ١: ١٤٨-١٤٩.

(٢٣) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ١: ٢٥٢-٢٥٣.

(٢٤) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ١: ١٨٥.

كتفسيره للآية التالية (وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ) [النحل ٥٢] حيث يقول: "وله الدين واصباً) قيل معناه دائماً، أي طاعة واجبة أبداً، ويجوز -والله أعلم- أن يكون: (وله الدين واصباً) أي له الدين والطاعة." (٢٥)

وبعد عرضنا هذا الموجز عن منهج الرِّجَاجِ في كتابه معاني القرآن لابد من التذكير بما ابتدأ به كتابه ألا وهو تفسيره لقوله تعالى: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) لئذكرنا بإضمار الجمل في النحو فيقول "والتقدير: أبدأ باسم الله. أو بدأت باسم الله، أو ابدأ باسم الله. وأضمر قوم فيها اسماً مفرداً على تقدير: ابتدائي باسم الله: فيكون الظرف خبراً للمبتدأ. فإذا قدرت (أبدأ) أو (أبدأ) يكون (باسم الله) وفي موضع النصب مفعولاً به. وإذا قدرت (ابتدائي باسم الله) يكون التقدير ابتدائي كائن باسم الله، ويكون في (باسم الله) ضمير انتقل إليه من الفاعل المخدوف، الذي هو الخبر حقيقة. ومنه قوله تعالى: (وإذ قال ربك) أي: واذكر إذ قال ربك وإن شئت قدرت: وابتداء خلقكم إذ قال ربك." (٢٦)

وفي قوله تعالى: (لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ) [آل عمران ١١٣] فيه حذف والتقدير: وأمة غير قائمة (٢٧).

ومن الإضمار أيضاً قوله تعالى: (لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) [البقرة ٨٣] يقول الرِّجَاجِ: "والتقدير: وأحسنوا بالوالدين إحساناً؛ فأضمر (وأحسنوا) لأن المصدر يدل عليه. والدليل عليه قوله تعالى: (وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا) [البقرة ٨٣]" (٢٨).

ويقول الرِّجَاجِ: "ومن حذف الفعل: قوله تعالى: (إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ) [التكوير ١] أي: إذا كورت الشمس." (٢٩)

ويقول عن حذف المضاف في القرآن الكريم: "وليس من هذه الأبواب في التنزيل أكثر من هذا. ومنها قوله تعالى في سورة الفاتحة: (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) [الفاتحة ٤] والتقدير مالك أحكام يوم الدين. وقوله تعالى (لَا رَيْبَ فِيهِ) [البقرة ٢] أي: في صحته وتحقيقه." (٣٠) وكذلك في قوله تعالى: (سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ) [الأنعام ١٣٩] أي جزاء وصفهم (٣١).

وقد يحذف المضاف والمضاف إليه معاً كما في قوله تعالى: (حَسْبَتْهُ لُجَّةٌ) [النمل ٤٤] "أي حسبت صحن الصرح من القوارير ماءً ذا لجة" (٣٢).

(٢٥) الرِّجَاجِ، معاني القرآن وإعرابه، ٣: ٢٠٣.

(٢٦) الرِّجَاجِ، معاني القرآن وإعرابه، ١: ١٢.

(٢٧) الرِّجَاجِ، معاني القرآن وإعرابه، ١: ١٨.

(٢٨) الرِّجَاجِ، معاني القرآن وإعرابه، ١: ٣٨.

(٢٩) الرِّجَاجِ، معاني القرآن وإعرابه، ١: ٣٧.

(٣٠) الرِّجَاجِ، معاني القرآن وإعرابه، ١: ٤١.

(٣١) الرِّجَاجِ، معاني القرآن وإعرابه، ١: ٥٤.

(٣٢) الرِّجَاجِ، معاني القرآن وإعرابه، ١: ٩٢.

ويقول في قوله تعالى: (إِنَّكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) [الفاتحة ٥] "جاء واو العطف من دون ترتيب الثاني على الأول، والدليل عنده أن الاستعانة على العبادة قبل العبادة." (٣٣)

ويستشهد في حذف حرف الجر بقوله تعالى: "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" [الفاتحة ٦] والتقدير اهدنا إلى الصراط، فحذف (إلى) بدليل قوله تعالى: (وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) [الشورى ٥٢]. " (٣٤)

وفي قوله تعالى: (هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ) [المؤمنون ٣٦] يقول: "فهيها مبنية على الفتح. وهو اسم ل (تُعد)، والفاعل مضمَر فيه والتقدير: هيها تخرجكم، لأنه تقدم أنكم تخرجون. ولا يصح قول من قال: إن التقدير: البعد لما توعدون، لأن هذا التقدير لا يوجب لها البناء على الفتح، وإنما يوجب بناءه كونه في موضع (تُعد) كسرعان في موضع (سُرْع)". (٣٥) وهذا أيضا من باب الرد على النحويين.

وفي معرض حديثه عن القراءات في قوله تعالى: (قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ) [يوسف ١١] يقول: "والقراء مجتمعون على إشمام الضمة في النون الأولى من (تأمننا) ولم يختلفوا فيه إلا في رواية شذت عن نافع." (٣٦)

ومن استشهاده بالشعر أيضا بعد قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا) [النساء ١٥١] يقول: "الجار في قوله تعالى: (في بطونهم) حال من المذكر، وكان وصفاً له كقوله: لمية موحشاً طلل من قصيدة لِكثير عزة" (٣٧).

١٢. توسع في تطرقه إلى البلاغة في منهجه.

فلم يقتصر الزجاج في تفسيره لكتابه معاني القرآن وإعرابه على الجانب النحوي الإعرابي ولا على الجانب اللغوي والاشتقائي، بل اعتمد كذلك على الجانب البلاغي الذي ظهر جلياً في بيان المعاني لكثير من الآيات. وقد عرّف القزويني البلاغة بقوله: "هي مطابقة الكلام لمقتضى حال السامعين مع فصاحته." (٣٨) فنقول كلام فصيح وكلمة فصيحة ومتكلم فصيح. وكل كلام بليغ يكون فصيحاً وليس العكس، كون البلاغة تختص بالمعاني، والفصاحة تختص باللفظ. وقد رأى موضوع علم البلاغة نور الاستقلال عن العلوم العربية والنحوية على يد علماء أجلاء أمثال: عبد القاهر الجرجاني [ت ١٠٧٨ م] الذي كان يجمع بين علم النحو وعلم البلاغة ويسميه نظرية النظم التي ترى الجمال في نظم الكلام والأسلوب وبناء الجملة ومواقع الإيجاز والإطناب، وضرورة مطابقة الكلام لمقتضى الحال (٣٩).

(٣٣) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ١: ٩٥.

(٣٤) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ١: ١٠٦.

(٣٥) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ١: ١٥٩.

(٣٦) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ١: ٢٢٠.

(٣٧) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ١: ٢٥٧.

(٣٨) الخطيب القزويني محمد بن عبد الرحمن جلال الدين، الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، (تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار

الكتب اللبناني، ط ٤، سنة ١٩٧٠م)، ٨٠.

(٣٩) عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي أبو بكر، دلائل الإعجاز، (قراءة وتعليق محمود شاكر، مطبعة المدني-المؤسسة السعودية،

ط ٣، سنة ١٩٩٢م)، ٨٠.

ولن نطيل بالحديث عن تاريخ البلاغة فهو ليس موضوع بحثنا، وإنما من باب التعرف عليها أسردنا تلك الجمل، وموضوعنا هو البلاغة التي أجادها الزجاج في منهجه في كتابه معاني القرآن. وأهم الأبواب عنده باب الخبر بأقسامه الثلاثة: الابتدائي والطلبي والإنكاري. فيقول في تفسيره لقوله تعالى: (وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ) [آل عمران ٧٨] في اللام في (لفریقاً) تأكيد بل زيادة على تأكيد الحرف (إن) (٤٠) وفي قوله تعالى: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) [البقرة ٢٣٣] يقول: "اللفظ لفظ الخبر والمعنى الأمر؛ كون الأمر غرض من أغراض الخبر، والمعنى: لترضع الوالدات" (٤١).

وفي الإنشاء الذي هو الكلام المنقسم إلى قسمين؛ الطلبي وغير الطلبي، والذي لا يحتمل الصدق أو الكذب يقول في قوله تعالى: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ) [النساء ٨٧] اللام لام القسم كقولك: والله ليجمعنكم (٤٢).

ويقول في قوله تعالى: (وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۖ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) [البقرة ٢٢١] معنى (لعل) الترجيحي أي: ليكونوا راضيين (٤٣).

ويقول في قوله تعالى: (بَشِّرِ الْمُتَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا) [النساء ١٣٨] أي: اجعل في مكان بشارتهم لهم العذاب (٤٤). من باب التهديد.

ويقول في قوله تعالى: (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ ثُلُوفٌ نَّكَابَاتٌ) [البقرة ٤٤] "الألف: ألف استفهام ومعناه التقرير والتوبيخ" (٤٥).

وفي قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) [البقرة ٦] فيها تسوية (٤٦).

وفي قوله تعالى: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَانًا فَأَحْيَاكُمْ) [البقرة ٢٨] كيف استفهام في معنى التعجب (٤٧).

وفي قوله تعالى: (إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا) [التوبة ٤٠] فيها استئناس (٤٨).

وفي قوله تعالى: (يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا) [النساء ٧٣] فيها تمنٍ مقرونا بالفاء (٤٩).

ومن استعماله للصور البيانية قوله في قوله تعالى: (مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ) [البقرة ١٧] "فيها تشبيه وتقدير هذا المثل أن الله سبحانه شبههم في إشرء الضلالة بالهدى وصيرورتهم بعد البصيرة

(٤٠) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ١: ٣٦٦.

(٤١) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ١: ٢٦٧.

(٤٢) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٢: ٧١.

(٤٣) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ١: ٢٥٤.

(٤٤) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٢: ٩٨.

(٤٥) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ١: ١١٤.

(٤٦) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ١: ٧٧.

(٤٧) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ١: ٢٩٠.

(٤٨) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٢: ٣٦٢.

(٤٩) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٢: ٦٢.

إلى المعنى بمن استوفد ناراً، فلما أضاءت ما حوله وانتفع بها، وأبصر بما عن يمينه وشماله وإذا بالنار طففت وأصبح في ظلام لا يبصر" (٥٠).

وفي باب الاستعارة يقول في قوله تعالى: (كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ) [المائدة ٦٤] "فيها استعارة مكنية؛ شبه فيها الحرب بالنار بجامع الحرق والقتل في كل، وحذف النار وهي المشبه به." (٥١)

وفي قوله تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا) [آل عمران ١٠٣] استعارة تصريحية، وهي ما حذف فيها المشبه، وصرح بالمشبه به (٥٢).

ومن استعماله للمحسنات البديعة قوله في قوله تعالى: (وَإِذْ مَكَرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَبِيرُ الْمَاكِرِينَ) [الأنفال ٣٠] "فيها مشاكلة لأن المكر من الله تعالى رد كيدهم وتعذيبهم على أفعالهم ونصر للمؤمنين." (٥٣) وهكذا كان الزجاج يفاجئنا بأساليبه البلاغية المتعددة ليزيد جمالاً في تفسيره ووضوحاً وبياناً.

2.4. أهم المؤلفات عن كتابه إعراب القرآن:

قديماً: أُلّف تلميذه أبو علي الفارسي كتابه في نقد معاني القرآن وسمّاه الإغفال، بيّن من خلاله نقده ومعارضته للعلل النحوية عند أستاذه. بالإضافة إلى النسخة المحققة والمدروسة من كتابه من قِبَل إبراهيم الأبياري (٥٤). أمّا حديثاً: معاني القرآن بين الفراء والزجاج، والقراءات واللغويات للخزاعي (رسالة دكتوراه) (٥٥)، وأثر معاني القرآن للفراء ومعاني القرآن للزجاج على الزمخشري، لسعدون أحمد علي (رسالة ماجستير، جامعة بغداد سنة ٢٠٠٣م)، ومنهج الزجاج في اختياراته في التفسير من خلال كتابه معاني القرآن وإعرابه، لعادل بن محمد عمر عبد الله العمري (رسالة ماجستير).

(٥٠) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ١: ٩٢.

(٥١) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٢: ١٥٤.

(٥٢) محمد علوان، من بلاغة القرآن، ٢١٨.

(٥٣) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٢: ٣٣٢.

(٥٤) إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، تحقيق ودراسة إبراهيم الأبياري، الناشرين دار الكتب الإسلامية - دار الكتاب المصري في القاهرة - دار الكتاب اللبناني في بيروت.

(٥٥) رقية محمد صالح إبراهيم الخزاعي، القراءات واللغويات في معاني القرآن للزجاج (المملكة العربية السعودية، وزارة التعليم العالي، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، قسم الدراسات العليا العربية، رسالة دكتوراه، عام ١٩٨٧م).

3. النّحاس

3.1. اسمه وحياته ومؤلفاته:

هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي المصري النحوي الملقّب بالنّحاس^(٥٦) نسبة لعمله بالنحاسية وصنع الأواني النحاسية. ولم تُوثّق سنة ولادته، أما وفاته فقد تحققت في سنة ٣٣٨ هـ / ٩٥٠ م. واستمد النحاس علمه من العديد من العلماء والشيوخ، أذكر بعضاً منهم، كمحمد بن الوليد بن ولاد المصري النحوي التميمي، وأبو الحسن علي بن سليمان بن الفضل الأخفش الصغير، بالإضافة إلى الرّجّاج أبو إسحاق إبراهيم. أما تلاميذه فقد وفد إليه الكثير من طلاب العلم من مصر والمغرب وغيرها، أذكر منهم، أبو بكر محمد بن علي الأدفوي راوي تواليفه، ومحمد بن يحيى الأزدي النحوي. و بالنسبة لمؤلفاته فقد كان واسع العلم، غزير الرواية، كثير التأليف^(٥٧)، فمن أشهر مصنفاته: تفسير القرآن الكريم، وكتاب إعراب القرآن، كتاب الناسخ والمنسوخ، وكتاب اشتقاق أسماء الله الحسنى، وتفسير آيات سبويه، وكتاب الكافي في النحو.

3.2. رأي العلماء به وبمنهجيته:

قبل أن نبدأ بالحديث عن منهجه لايد ومن الإنصاف أن نذكر بمنزلته العلمية وأقوال بعض العلماء في شخصه وعلمه ورجاحة عقله ونباهته ونبوغه وحبه للعلم وأهله، و اجتهاده واطلاعه ومعرفة أدق تفاصيله حتى عُرف بغزارة علمه وتنوع معارفه، وقد جعله بعضهم في منزلة أبي بكر الأنباري ونفطويه المعروفين بمنزلتهما العلمية^(٥٨). وقال عنه الزبيدي: "إذا خلا بقلمه جود وأحسن."^(٥٩) وهذا دليل على غزارة علمه وبخائه وإتقانه وبراعته في تأليفه، والتي غدت مراجع طلاب العلم إلى يومنا هذا.

وقال عنه ياقوت الحموي [١٢٢٩م]: "وأبو جعفر هذا؛ صاحب الفضل الشائع، والعلم المتعارف الذائع، الذي يستغنى بشهرته عن الإطناب في صفته."^(٦٠) وقال عنه ابن خلكان: "كان للناس رغبة كبيرة في الأخذ عنه، فنفع وأفاد، وأخذ عنه خلق كثير."^(٦١) وقال عنه السيوطي: "من أهل الفضل الشائع، و العلم الذائع، وقلمه أحسن من لسانه، وحبّ إلى الناس الأخذ منه، و انتفع به خلق."^(٦٢)

(٥٦) علي بن يوسف القفطي جمال الدين أبو الحسن، إنباه الرواة على أنباه النحاة، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٨٦م) ١: ١٣٦.

(٥٧) محمد بن الحسن الزبيدي أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار المعارف، ط ٢، سنة ١٩٨٤م)، ٢٢٠.

(٥٨) الذهبي، العبر، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسويو زغلول، نشر دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ٢: ٤٥.

(٥٩) الزبيدي، طبقات الزبيدي، ٢٤٠.

(٦٠) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١: ٦١٨.

(٦١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١: ٩٩-١٠٠.

(٦٢) السيوطي، بغية الوعاة، ١: ٣٦٢.

3.3. كتابه إعراب القرآن:

يُعدُّ كتاب النَّحَّاس (إعراب القرآن) ثروة نحوية عظيمة غنية، والسبب في ذلك؛ احتواؤه على المادة الفنية التي أخذها من أهم مصادرها التي شارك في ذخيرتها رواد المدرستين البصرية والكوفية سيّما سيبويه في كتابه (الكتاب) الذي جمع فيه بين آراءه والآراء التي أخذها عن أستاذه الخليل بن أحمد الفراهيدي، وكذلك الحفاظ والمحدثين، فلم يترك ما وقع تحت يده وبصره إلا وكان له حظ منه^(٦٣).

وهو خير من عبّر عن منهجه ومقصده في كتابه (إعراب القرآن) بقوله في مقدمته: "هذا كتاب أذكر فيه إن شاء الله إعراب القرآن، والقراءات التي تحتاج إلى أن يبين إعرابها والعلل فيها، ولا أخليه من اختلاف النحويين، وما يحتاج إليه من المعاني وما أجازها بعضهم ومنعه بعضهم وزيادات في المعاني وشرح لها، ومن الجموع واللغات، وسوق كل لغة إلى أصحابها. ولعله يمر الشيء عبر مشعب فيتوهم متصفح أن ذلك لإغفال وإنما هو لأن له موضعاً غير ذلك. ومذهبنا الإيجاز والحيء بالنكتة في موضعها من غير إطالة، وقصدنا في هذا الكتاب الإعراب وما شاكله بعون الله وتوفيقه."^(٦٤)

وبدورنا نحن أيضاً سنحاول تدوين أهم نقاط منهجه مع ذكر الأمثلة كالتالي:

١. يأتي بالآية أو بعضها أو بعض كلماتها التي قد تحتاج إلى شيء من البيان والتوضيح في الإعراب.

٢. يقوم بمناقشة الأمور التي تتعلق بالقراءات فيها.

حيث يأخذ برأي الجماعة أكثر من رأي الأحاد والشذوذ ويرجح القول الذي فيه إسناد كما فعله أستاذه الزجاج. فقد قال: "لأن كتاب الله عز وجل لا يُحمل على المقاييس، وإنما يحمل بما تؤديه الجماعة"^(٦٥)، وإنما تؤخذ القراءة كما قلنا أو قال نافع بن أبي نعيم: ما قرأت حرفاً حتى يجتمع عليه رجلان من الأئمة أو أكثر. والقول الأول أولى بالصواب؛ لأن جابراً مُشاهد للتزليل.^(٦٦)

فكان يهتم بالقراءات اهتماماً كبيراً ويستخدمها في الترجيح بين أقوال العلماء. ومن أقواله في ذلك: "إذا قرئ الحرف على وجوه فهو بمنزلة آيات، كل واحدة تنفيذ معنى."^(٦٧) وعند إيراده القراءات في الآية يبين وجه كل قراءة ويردّ القراءة التي ترد من دون دليل ويفتدها، ومثاله في قوله تعالى: (وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ) [المؤمنون ٨] فقال: "وقرأ المكثون: (لأمانتهم) على واحدة، فالأمانة مصدر يؤدي عن الواحد والجمع، وعند إرادة اختلاف الأنواع جاز الجمع والتوحيد، والجمع هنا حسن." ثم نجاهه يقوم بالرد على أبي عبيدة في رأيه ويضعفه، كما هو الحاصل في هذه الآية (مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْبِلاً) [النساء ٨٥] لأن الأمانات هنا

(٦٣) النحاس، إعراب القرآن، ١: ١٢٧.

(٦٤) النحاس، إعراب القرآن، ١: ١١٥.

(٦٥) أحمد شوقي عبد السلام ضيف الشهر بشوقي ضيف، المدارس النحوية، الناشر: دار المعارف، ط٧، ١٥٧-١٥٨.

(٦٦) النحاس، إعراب القرآن، ٤: ٢٤٣-٢٨٣.

(٦٧) النحاس، إعراب القرآن، ٤: ١٨٠.

بمنزلة الودائع وليس مثل ذلك كما هو الحال في هذه الآية (وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ) [المؤمنون ٨] ولم يقل (وعهدهم) إذا فالجمع والتوحيد جائزان^(٦٨).

وأما إذا حصل اختلاف في القراءات؛ فيقوم برد بعضها إلى بعض دون أي اختلاف في المعنى، فيقول في قوله تعالى: (كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ) [الشعراء ١٧٦] "بعد ذكر أوجه القراءة: فيجب رد ما اختلفوا فيه إلى ما اجمعوا عليه إذا كان المعنى واحداً، فأما ما حكاه أبو عبيدة من أن (الأيكة) هي اسم القرية التي كانوا فيها وأن (مدين) اسم البلد كله، فشيء لا يثبت ولا يُعرف من قاله، وإنما قيل، وهذا لا تثبت به حجة حتى يُعرف من قاله فيثبت علمه، ولو عُرف من قاله لكان فيه نظر، لأن أهل العلم جميعاً من أهل التفسير والعلم بكلام العرب على خلافه."^(٦٩)

وفي حال وجود قراءتين صحيحتين؛ كل واحدة على وجهها ولا تعارض بينهما كما هو الحال في قوله تعالى: (وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [النور ٤٥] فيأتي النحاس بذكر القراءة الأخرى لنفس الآية ويقول: "والمعنيان صحيحان، ولا ينبغي أن يُقال في هذا أحد القراءتين أصح من الأخرى؛ لأخما يدلان على معنيين."^(٧٠)

٣. يقوم بالحكم على القراءات من حيث الزيادة والحذف والبدل في الحروف.

فيأتي بالقراءة ويحكم عليها؛ فيقول: أن هذه قراءة تفسره فيها الزيادة، ومرة يحكم عليها بالحذف فمثال الزيادة؛ ما روي عن ابن عباس في قوله تعالى: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَىٰ وَفُؤِمُوا لِيَّه قَانِتِينَ) [البقرة ٢٣٨] حيث قرأها "والصلاة الوسطى صلاة العصر" فيقول أبو جعفر: "وهذه القراءة على التفسير لأنها زيادة في الصحف."^(٧١)

أما في قوله تعالى: (مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا) [النساء ٧٩] فقد نقلها عن مجاهد عن قراءة ابن عباس أيضاً على هذا النحو: (ما أصابك من حسنة من الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وأنا كتبها عليك) ويقول أبو جعفر: "وهذه قراءة على التفسير."^(٧٢)

وأما قوله في الآية التالية: (فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ) قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ) [الصافات ١٠٢] فيقول النحاس: "فمن المشكل؛ في ما ورد في قراءة ابن مسعود (إني أرى في المنام افعل ما أمرت به) ويقول أيضاً وهذه قراءة على التفسير، دالة على أنه أمر بمذا قبل إذ كان لا يؤتى مثله برؤيا."^(٧٣)

(٦٨) النحاس، إعراب القرآن، ٤: ٤١٤-٤١٦.

(٦٩) النحاس، إعراب القرآن، ٤: ٤٩٨.

(٧٠) النحاس، إعراب القرآن، ٤: ٤٤٩.

(٧١) النحاس، إعراب القرآن، ١: ١٩٩.

(٧٢) النحاس، إعراب القرآن، ١: ٢٢٧.

(٧٣) النحاس، إعراب القرآن، ٣: ٢٩٢.

وفي قراءة ابن الزبير في قوله تعالى في هذه الآيات: (إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِينَ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ) [المدثر ٣٩-٤٢] حيث قرأها: "يتساءلون عن المجرمين يا فلان ما سلكك في سقر" وهذه القراءة على التفسير والإسناد بها صحيح^(٧٤).

وفي الحذف؛ يقول: "في قراءة سعد بن أبي وقاص: (يسألونك الأنفال) يكون على التفسير."^(٧٥) وفي قراءة منسوبة إلى ابن عباس ومجاهد يقول: (أن بوركت النار ومن حولها) "إن مثل هذا لا يوجد بإسناد صحيح ولو صح لكان على التفسير."^(٧٦)

وأما في البدل في الحروف؛ فيقول في قراءة عمر بن الخطاب وابن عباس وغيرها الآية المدابنة (وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ) [البقرة ٢٨٢] التي قرأها: (ولا يضارر) بكسر الراء الأولى، وفي قراءة ابن مسعود: "ولا يضارر) بفتح الراء الأولى، فيقول أبو جعفر: وهاتان القراءتان على التفسير ولا يجوز أن تخالف التلاوة في المصحف."^(٧٧)

وفي التقديم والتأخير؛ "فقد ورد عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قرأ الآية الكريمة (وجاءت سكرة الموت بالحق) ذلك ما كتبت منه تحيداً [ق ١٩] بهذا الشكل: (وجاءت سكرة الحق بالموت) فيقول أبو جعفر أيضاً: وهذه قراءة على التفسير."^(٧٨)

٤. يستعرض آراء النحاة ويقبل ما هو حسن ويرد منه ما كان على غير ذلك، ولا يتردد في نسبة الآراء إلى أصحابها وذكر أسمائهم.

والأمثلة عليه جُلَّة في كل نقطة نذكرها.

٥. لم يكثر الاستشهاد بالشعر إلا في مواقف منها الرد على رأي لأحد النحاة أو الاستشهاد بشاهد يراه أنسب من سابقه.

فتراه يأخذ بأشعار الجاهلية، وكذلك من صدر الإسلام، ومن العهد الأموي^(٧٩)، وقليل من العصر العباسي؛ كأبي حية النميري وسديف بن ميمون في مجيء لفظه أساس وهي جمع أسس قراءة الآية (أَقْمَنُ أُسْسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَفْوَيْ مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أُسْسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَقَا جُرْفٍ هَارٍ فَأَهْمَارَ بِهِ فِي نَارٍ جَهَنَّمَ) [التوبة ١٠٩] قال الشاعر وهو سديف: "أصبح الملك ثابت الأساس بالبهاليل من بني العباس". وغالباً ما يقول عند استشهاده بالشعر: "وأنشد النحويون أو أنشد أهل اللغة."^(٨٠)

٦. لم يتردد في الاستشهاد بالأحاديث النبوية الشريفة إذا دعت الحاجة إلى ذلك، لكنه لم يكثر منها.

(٧٤) النحاس، إعراب القرآن، ٥: ٤٩.

(٧٥) النحاس، إعراب القرآن، ٢: ٨٩.

(٧٦) النحاس، إعراب القرآن، ٣: ١٣٦.

(٧٧) النحاس، إعراب القرآن، ١: ١٣٩.

(٧٨) النحاس، إعراب القرآن، ٤: ١٥٠.

(٧٩) النحاس، إعراب القرآن، ١: ٧٨.

(٨٠) النحاس، إعراب القرآن، ١: ٧٩.

باعتبارها المصدر الثاني للتشريع فقال: "وإذا قال الرسول صلى الله عليه وسلم شيئاً لم يلتفت إلى قول غيره." (٨١) فقد كان استشهاده بالحديث؛ في القضايا اللغوية والنحوية، فعند عرضه لمعنى الآية الكريمة (وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ) [النحل ٥٨] ويقول: "ويجوز عند سيويوه والفراء (ظل وجهه مسود) يكون في (ظل) مضمّر والجملّة: الخبر. وحكى سيويوه: (حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه...)". (٨٢)

وفي قوله تعالى: (وَإِنْ تَلَوْتُمْ أَوْ نَغِزْتُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا) [النساء ١٣٥] "حيث ذكر الفعل منه (لوى)، والمصدر (ليا) وأصله (لويًا). ثم ذكر الحديث التالي؛ (لِيُؤْتِيَ الْوَجِدَ مَجْلَ عَقُوبَتِهِ وَعَرْضَهُ). (٨٣)

٧. استشهد أيضاً بالأحاديث الناسخة.

الحديث الذي نسخ الوصية في قوله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۗ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) [البقرة ١٨٠] حيث يقول: "وقد قيل إنها منسوخة بالحديث (لا وصية لوارث)". (٨٤)

وهناك الكثير من المواقف التي استشهد فيها بالأحاديث سيما التي تتعلق بحكم من الأحكام ومثاله الآية الكريمة (وَأَنْتُمْ يَا قَوْمِ أُولِيَ الْأَلْبَابِ لِأَنْفُسِكُمْ إِنَّكُمْ عَلَىٰ أَعْيُنِنَا إِن كُنتُمْ عَادِلِينَ) [النساء ٢] حيث ذكر النحاس أن هناك أقوالاً في البيتيم منها؛ "أنه كان دون العاشرة، أو من لم يبلغ الحلم"، ثم أتى بالحديث (لا يُتَمَّ بعد البلوغ) (٨٥). وفي قوله تعالى: (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّكُمْ مُّسْلِمُونَ) [البقرة ٢٢٣] استشهد أبو جعفر بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إنكم ملاقوا الله حفاةً عراءً مشاةً غرلاً) (٨٦).

٨. استعان بأمثال العرب وأقوالهم لبيان ما يستدعي بيانه.

فلأبي جعفر -رحمه الله- استشهد من لغة أهل الجاهلية وصدر الإسلام، وما كانت متداولة بين الناس، وما كانت فصيحة؛ كاستشهاده بقولهم؛ (من كذب كان شراً له) (٨٧). وكذلك استشهداه بالمثل الشائع (مكرهٌ أخاك لا بطل) (٨٨). أما بالنسبة للشاذ من الكلام فقد ابتعد عنه في قياس لغة القرآن به، وإنما كان يأخذ بالأشهر (٨٩).

٩. لم يُكثر التّعريض بالحديث عن الاشتقاق اللغوي كما فعل أستاذه الرّجّاج، لكن كتابه لم يخل من ذلك.

(٨١) النحاس، الناسخ والمنسوخ، ٧٦.

(٨٢) النحاس، إعراب القرآن، ٢: ٤٣٩.

(٨٣) النحاس، إعراب القرآن، ١: ٤٦٠-٤٦١.

(٨٤) النحاس، إعراب القرآن، ١: ٢٣٣-٢٣٤.

(٨٥) النحاس، إعراب القرآن، ١: ٣٩٢.

(٨٦) النحاس، إعراب القرآن، ١: ٢٢٣.

(٨٧) النحاس، إعراب القرآن، ١: ٣٧٠.

(٨٨) النحاس، إعراب القرآن، ١: ٣٥٦.

(٨٩) النحاس، إعراب القرآن، ١: ٨٥-٨٦.

فتراه يأخذ برأي البصريين في أصل اشتقاق (صيب) في قوله تعالى: (أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَنُقُورٌ) (٩٠) على (صيوب) ثم أدغم مثل (ميث) مع رده رأي الكوفيين بأن أصله (صيوب) ثم أدغم، ثم يعلل ذلك بقوله: ولو كان كما قالوا لما جاز إدغامه كما لا يجوز إدغام (طويل) (٩١) وكذلك في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنِّ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَّلَ لَكُمْ تَشَوْكُمْ) (٩٢) يأخذ برأي البصريين في وزن (أشياء) ويمنعه من الصرف وأن أصلها فعلاء: شيئاء. ويعرض الأقوال ثم يقول وأصح هذه الأقوال قول الخليل وسيبويه، ويلزم الكسائي وأبا عبيد ألا يصرفا أسماء وأبداء لأنه يقال فيها: أبادوات وأسماءوات.

كما اعترض على الأخفش أيضاً والفراء ومن ثم يقول: "وهذا كلامٌ بيّن لأن (أشياء) لو كانت (أفعلاء) ما جاز أن تصغر حتى ترد إلى الواحد، وأيضاً أن (فعلاء) لا يجمع على (أفعلاء)" (٩٣) ونراه في فعلي المدح والذم (نعم، بئس) أيضاً يأخذ برأي سيبويه والأخفش ويعجل (ما) بعد (بئس) اسماً مستقلاً في الآية التالية (بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بعثاً) [البقرة ٩٠]. ويقوم برد الكسائي وعدم جواز رأي الفراء. ويقول: "قال سيبويه كأنه قال تعالى: بئس الشيء اشتروا به أنفسهم، ثم قال: (أن) على التفسير كأنه قيل له: ما هو؟ كما تقول العرب: بئسما له؛ يريدون بئس الشيء له. وقال الأخفش: هو مثل قولك: بئس رجلاً زيد. والتقدير: عنده بئس شيئاً اشتروا به أنفسهم ومثله (إن تُبَدِّلُوا الصِّدَقَاتِ فَيُعَمَّأَ هِيَ)" [البقرة ٢٧١].

ووافق الخليل وسيبويه في عمل (ما) النافية عمل (ليس) في الآية الكريمة (وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ) [يوسف ٣١]، واعترض على قول الكوفيين بأنها لا تعمل شيئاً. وفي قوله تعالى: (فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ) [البقرة ٦١] ردّاً على الأخفش والكوفيين الذين يقولون بزيادة (من) في الآية. يقول أبو جعفر: "هذا خطأ على قول سيبويه لأن (من) لا تزداد عنه في الواجب وإنما دعا الأخفش إلى هذا أنه لم يجد مفعولاً ليخرج فأراد أن يجعل (ما) مفعولاً، والأولى أن يكون المفعول محذوفاً دلّ عليه سائر الكلام." (٩٤)

١٠. اعتنى بالنحو والصرف بشكل كبير.

فتراه يقول في إعراب (اسم العلم) في قوله تعالى: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ) [التوبة ٣٠]: أنه يجوز إعراب (عزير) رفعاً بالابتداء، و(ابن) خبره، ويحذف التنوين لالتقاء الساكنين، تأكيداً لقول سيبويه، ورداً على قول أبي حاتم الجستاني الذي قال: لو قال قائل إن (عزيراً) اسم أعجمي؛ فلذلك حذف منه التنوين، نرى النحاس يرفض قوله بقسوة قائلًا: "هذا القول غلط. لأن (عزير) اسم عربي مشتق، ودليله قوله تعالى: (لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَنُعَزِّرُوهُ وَنُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا) [الفتح ٩]. ولو كان أعجمياً لانصرف لأنه على ثلاثة أحرف في الأصل، ثم زيدت عليه (ياء) التصغير، وقد قرأ القرآن من الأئمة في

(٩٠) سورة البقرة، الآية ١٩.

(٩١) النحاس، إعراب القرآن، ١: ١٤٣.

(٩٢) سورة المائدة، الآية ١٠١.

(٩٣) النحاس، إعراب القرآن، ١: ٥٢١-٥٢٢.

(٩٤) النحاس، إعراب القرآن، ١: ١٨١.

القراءة واللغة (عزير) منوناً. (٩٥) "الكني أميل إلى قول من قال بأن (عزيراً) اسم أعجمي كما قال الريحشيري: (عزير) اسم أعجمي ك (عازر وعزار وعزرائيل) ولعجمته وتعريفه امتنع من صرفه، ومن نَوَّن فقد جعله عربياً." (٩٦)

وقول أبي جعفر النحاس في تأنيث الفعل مع الفاعل المذكور، والاستشهاد بقراءة نافع في قوله تعالى: (يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِنْتَقَالٍ حَبَّةً مِنْ حَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ) [لقمان ١٦] حيث يقول: "وهذا جائز صحيح، وهو محمول على المعنى، لأن المعنى واحد، وهذا كثير في كلام العرب، فيقال: اجتمعت أهل اليمامة؛ لأن من كلامهم: اجتمعت اليمامة." ويؤيد النحاس رأي الفراء على استشهاده بقول الشاعر:

"وَتَشْرَقُ بِالْقَوْلِ الَّذِي قَدْ أَدْعَتْهُ كَمَا شَرِقَتْ صَدْرُ الْقَنَاةِ مِنَ الدَّمِ" (٩٧)

"والدليل الثاني على قوله قراءة نافع، وكذلك الفاعل (مثقال) قد أضيف إلى مؤنث وهو (حبة) فسوّج ذلك؛ فهو من باب ما اكتسى فيه المضاف من المضاف إليه التأنيث (٩٨). وهناك رأي آخر يقول: بالتأنيث حملاً على المعنى؛ باعتبار أن المثقال هو الحسنة أو السيئة." (٩٩)

١١. أكثر الاستشهاد باللغة.

فكونه من أئمة أهل اللغة، بل علم من أعلام اللغة؛ كان استشهاده باللغة ظاهرة واضحة جلية في كتابه، حيث يقول في أحرف الجر: "الأولى في حرف الجر أن تكون على أبوابها؛ لأن الحروف لا تنقل عند بابها إلا بحجة يجب التسليم لها." (١٠٠) والأمثلة على ذلك كثيرة، منها قوله في قوله تعالى: (فَإِذَا جَاءَ وَعَدُ الْأَخْرَجَ لِيَسْؤُوا وَجُوهُكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيَبْتَلُوا مَا عَلَّمُوا تَنْبِيْراً) [الإسراء ٧] حيث يقول: "أي يحصل العقاب لها، ولها بمعنى عليها لا يقوله إلا النحويون الحذاق، وهو قلب المعنى." (١٠١)

ويقول: "وإن كانت تلك اللغة شاذة لتكلم بها في كتاب الله عز وجل؛ لشذوذها وخروجها على القياس." (١٠٢) ومن الأمثلة على ذلك: الخلاف بين العلماء في معنى (مفراطون) من هذه الآية الكريمة (لَا جَزْمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُّفْرَطُونَ) (١٠٣) ومفراطون يعني: معجلون إلى النار. ويرجح قول الحسن بقوله: "وقول الحسن أشهر في اللغة وأعرف." (١٠٤)

(٩٥) النحاس، إعراب القرآن، ٢: ٢١٠.

(٩٦) الريحشيري، الكشف، ١: ١٨٥.

(٩٧) النحاس، إعراب القرآن، ٣: ٢٨٤.

(٩٨) كشف المشكلات، ١: ١٠٥٧.

(٩٩) أبو علي الفارسي، الحجة، ٥: ٤٥٦.

(١٠٠) النحاس، إعراب القرآن، ٤: ٧٣.

(١٠١) النحاس، إعراب القرآن، ٣: ٢٣١.

(١٠٢) النحاس، إعراب القرآن، ٣: ٧٤.

(١٠٣) سورة النحل، الآية ٦٢.

(١٠٤) النحاس، من معاني القرآن، ٤: ٧٩.

وفي قوله تعالى: (لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا) [النبا ٢٤] يرجح الرأي الأول؛ بأن "البرد هو المعروف ضد الحر وليس النوم، ومن الواجب أن يحمل تفسير كتاب الله على الظاهر والمعروف من المعاني إلا أن يقع دليل على غير ذلك" (١٠٥).

١٢. غالباً ما كان يستشهد بقول السلف.

سيما في تفسير الآيات، وكان يعبر بقوله: "لعلو من قال به" أو "جلالة من قال به"، كتفسيره قوله تعالى: (وَلَيْسَتَنَّفِيفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْزِبَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...) [النور ٣٣] فذكر: "في المراد بها ثلاثة أقوال، ثم يرجح القول الأول لجلالة من قال به" (١٠٦) وكان غالباً ما يعتمد على قول جمهور السلف ويقدمه على المفرد الواحد إن لم يكن لديه دليل واضح على صحة قوله، ومثال ذلك قوله في مرجع الضمير في (له) في قوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّلُ الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) [الحجر ٩] أن أهل التفسير على أن المعنى: إنا نحن نزلنا القرآن، والقول الآخر أن الضمير يعود على النبي (صلى الله عليه وسلم)، فيقول: "إلا أنه قول شاذ." (١٠٧)

١٣. غالب تفسيره كان ذكر الآراء ثم بيان الراجح منها.

فكان دأبه جمع الأقوال والآراء المختلفة ثم الانصراف إلى الإعراب والقراءات من الناحية النحوية والصرفية، والإشارة إلى نسخ الآية أو عدم نسخها. ومثالاً على ذلك في قوله تعالى: (وَأَلْقَدُ صَرَفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا) [الكهف ٥٤] قيل: يراد بالإنسان ههنا الكفار، وهو في معنى جماعة كما قال تعالى: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَفِي حُسْرٍ) (١٠٨) وعند قوله تعالى: (فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَصَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثَخَّنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا...) [محمد ٤] يذكر خلاف العلماء بين الإحكام والنسخ، ثم يرجح الإحكام محتجاً بدلالة آية قرآنية أخرى.

١٤. كثيراً ما كان يستعمل المصطلحات البصرية، فهي ظاهرة في كتابة.

ومن أقواله: الرفع بالابتداء، ورفع الفعل المضارع لمضارعة الأسماء، وتسمية حروف الجر بالظروف، وعند الكوفيين يكون البديل بمعنى الترجمة والبيان، والفاصلة العماد.

١٥. غالباً ما كان ينتصر للبصريين ويوافق آراءهم، وأما الكوفيين فكثيراً ما كان يرد آراءهم، بل يذهب إلى تقديم سماعهم من غير أهل اللغة والفصاحة (١٠٩).

فرغم مزجه بين آراء المدرستين البصرية والكوفية إلا أنه كان أميل للبصريين، وهذا واضح في كتابه (إعراب القرآن) وتأنيده لآراء البصريين في أكثر مناقشاته مثل قوله "لا يجوز عند البصريين" وقوله "لا يصح إلا قول البصريين" وقوله "خطأ عند البصريين"، ولم نلاحظ عندما ينسب إلى الكوفيين ويؤيده إلا نادراً، لكن دون أن يُصرح بانتمائه إلى البصريين، وهذا ظاهر

(١٠٥) النحاس، إعراب القرآن، ٥: ٣١.

(١٠٦) النحاس، إعراب القرآن، ٤: ٢١٦.

(١٠٧) النحاس، إعراب القرآن، ٣: ٢٨٧.

(١٠٨) سورة العصر، الآية ٢.

(١٠٩) النحاس، إعراب القرآن، ١: ٦٢-٦٣.

وجلي سيما في تأييده أساليب البصريين، وإعجابه، وإشادته بعلمائهم حتى الخليل وسيبويه وكذلك المبرد الذي لم يسلم من انتقاداته في مواضع شتى. إلا أن إشادته بسيبويه كانت السمة البارزة لديه.

فمن اعتراضاته على أقوال بعض العلماء قوله في هذه الآية الكريمة: (فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَِّهِ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ) من أن عجوزاً بإضمار فعل، أي: أتلد عجوز؟! فيقول النحاس: "وهذا خطأ؛ لأن حرف الاستفهام لا يحذف." (١١٠)

وكان يرجح على المشهور والمعروف من كلام العرب ويبعد عن الشاذ والضعيف والمنكر؛ لذا كان يميل إلى البصريين أكثر من الكوفيين. وفي ذلك يقول: "يحمل كتاب الله على الكثير والفصح، ولا يجوز أن يقاس عليه مالا يشبهه." (١١١)

١٦. استعمل الأساليب البلاغية.

كاستعماله للعام والخاص في قوله تعالى: (لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَك فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ) [ق ٢٢] بعد إشارته إلى الخلاف بين المفسرين؛ وترجيحه العموم بناء على الأصل، وأولى ما قيل في الآية أنها على العموم للبر والفاجر يدل على ذلك قوله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَهُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) فهذا عام لجميع الناس؛ برهم وفاجرهم.

ومن أساليبه البلاغية الترجيح بسباق الآية؛ فيضعف قولاً بدلالة السياق في موضع، أو يقويه في موضع آخر. فيقول في قوله تعالى: (وَلَيْسَتَغْفِرَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْطِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...) [النور ٣٣] بعد الترجيح لأحد القولين، "وأيضاً فإن قوله تعالى معطوف على قوله، فيجب في العربية أن يكون مثله على الخص والندب." (١١٢)

ومن حيث الحقيقة والمجاز فقد أثر الاعتماد على حمل الآية على الظاهر، ومن حيث ظاهر اللفظ أيضاً حسب ما تقتضيه أولاً ولا يجوز تجاوزه إلا بدليل لقوله: "والواجب أن يحمل تفسير كتاب الله عز وجل على الظاهر المعروف من المعاني؛ إلا أن يقع دليل على غير ذلك" (١١٣). ومن أمثلته في قوله تعالى: (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمُ بَأْسَكُمْ ۖ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ) [النحل ٨١] حيث فسّر الآية بالإسلام، بقوله: "وظاهر القرآن يدل على الإسلام؛ لأنه عدد النعم، ثم قال: "أولاً في الكلمات والتراكيب." (١١٤)

وكان حريصاً على اعتماد المعنى الحقيقي للآية، ولا ينتقل إلى المجاز إلا بدليل قوي و واضح وجلي، ويقول: "لا يحمل الشيء على المجاز ومعناه صحيح على الحقيقة." (١١٥) وحرصه على التقديم والتأخير أيضاً واضح، وقد ذكره في أول سورة الكهف (١١٦).

(١١٠) النحاس، إعراب القرآن، ٥: ٢٣٨.

(١١١) النحاس، إعراب القرآن، ٣: ٢٦٣.

(١١٢) النحاس، إعراب القرآن، ٣: ٢٢٢، ٣٤٠.

(١١٣) النحاس، إعراب القرآن، ٦: ٦٠٨.

(١١٤) النحاس، إعراب القرآن، ٤: ٧١٤.

(١١٥) النحاس، إعراب القرآن، ٣: ٢٣٢.

(١١٦) النحاس، إعراب القرآن، ٢: ٢٦٥.

3.4. أهم المؤلفات عن كتابه إعراب القرآن:

١. رسالة دكتوراه بعنوان "أبو جعفر النحاس وأثره في التفسير" وهي أشمل دراسة وفقت عليها عنيت بأبي جعفر النحاس كعلم من أعلام المفسرين، للدكتور أحمد محمد خليل منصور، وقد قدمت لنيل درجة الدكتوراه في جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، وطبعت عام ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م، في دار المصطفى بمصر.

٢. كتاب بعنوان "منهج أبي جعفر النحاس في شرح الشعر" للدكتور أحمد جمال العمري، الأستاذ المساعد بكلية الآداب، جامعة الزقازيق، وقد تمت طباعته في مجلد صغير الحجم، في دار المعارف سنة ١٩٨٢م.

٣. رسالة ماجستير بعنوان "جهود أبي جعفر النحاس اللغوية في كتابه (معاني القرآن)" للأستاذ علي بن عبد الله الراجحي، وقد قدمت في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية اللغة العربية، في قسم النحو والصرف وفقه اللغة، عام ١٤١٤هـ.

٤. المقارنة بين منهجية كل من الزجاج والنحاس في كتابيهما إعراب القرآن ومعانيه.

يُعد الزجاج أحد أهم شيوخ النحاس الذين أخذ عنهم علوم اللغة والتفسير والنحو. وكان شيخه الزجاج محل احترام وتقدير لديه، وكان له الأثر الكبير في مسيرته العلمية ولا غرابة في أن يتأثر بمنهجه وأسلوبه في التأليف، ولكن مع اختلاف بسيط في بعض النواحي. فكما وجدنا في سردنا من حيث الاشتقاق اللغوي أنه قد أولى الزجاج أهمية كبيرة للألفاظ ومعرفة أصولها في كل مسألة. فبإتي باللفظ ويبين أصله الاشتقاقي مع رده إلى أصله أو عرض ألفاظ أخرى قد تشترك بعض أحرفها مع اللفظ المراد معرفة أصلها، وقد يعرض بعض الحروف في اللفظ الآخر إلى أصل واحد. وهكذا بشيء من التوسع حتى ينال مراده في معرفة معنى اللفظ أو التراكيب، ثم ينتقل إلى الإعراب.

أما النحاس؛ فكما رأينا أنه قد استعان باللغة على قدر الحاجة إليها في معرفة المعنى لكنه لم يتوسع كثيراً إلا عند الضرورة.

أما بالنسبة لإعراب كلمة قرآنية أو جملة فنجد الزجاج يلجأ إلى الاستشهاد بما ورد من كلام العرب؛ الشعري أو الثوري، أو من الأمثال والحكم مع شرح ما يحتاج إلى شرح، ثم يعرضها على القواعد النحوية، ثم يعرب ما يراه مناسباً لبيان معنى الآية أو بعض منها.

أما النحاس فقد أولى النحو والصرف عناية كبيرة قبل أن يقدم على الاستشهاد بكلام العرب؛ من شعر ونثر أو حكم وأمثال. فيعرض الآية أو بعضاً منها الذي يحتاج إلى شيء من البيان والتوضيح.

من حيث المنهج فقد تأثر الزجاج في كتابه (إعراب القرآن ومعانيه) من بيان المعاني والإعراب ثم التفسير وحسن البيان بأسلوب الطبري والمبرد الذي كان له الفضل الكبير في تحصيله العلمي؛ كونه أحد شيوخه الكبار الذين قاموا بشرح المسائل العلمية بكل وضوح مستخدماً الأساليب الاشتقاقية والتوسع فيها؛ بإعادة المادة إلى معنى واحد مشترك، ثم يقوم بالجمع بين التصاريح دون الاعتماد على النقل والرواية. أما النحاس فنجدته في كتابه (إعراب القرآن) قد أكثر من المادة العلمية والأقوال فيها من أكثر وجوهها. فقد احتوى كتابه على شتى أنواع المعرفة في شتى العلوم، وذكر فيه آراء كثير من العلماء من لغويين أو نحويين أو فقهاء، الذين أخذ عنهم، سواء من البصريين أو الكوفيين أثناء التقائه بهم.

ومن أساليب الرّجّاج في منهجه في هذا الكتاب؛ تقديم الإعراب على المعنى مع تأكيد على تدبير المعنى للآية بعد إعرابها ونستشهد على ذلك بقوله تعالى: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ) سورة محمد، الآية ٢٤. فعنده أساس المعنى يبني على الإعراب، ومالم يتوقف على الإعراب ينتقل إلى الاستشهاد بأقوال المفسرين مستعملاً التعابير التالية: (والذي في التفسير، وقال المفسرون) ويعتمد على الرواية ثم يختم بقوله؛ (والله أعلم). أما النحاس وغازة علمه الذي حصّله من كثير من المصادر والحفاظ والمحدثين وبخاصة النحويين وما أولاه من عنايته الكبيرة لكتاب سيبويه، فقد أخذ الكثير من الآراء واستعان بما وقام بالمقارنة بينها وبين آراء آخرين من العلماء، وثارة يكتفى بالنقل والتوضيح، كما اعتمد بشكل خاص عن نقله من الكتاب لسيبويه وبيان المعنى وإيراد الرأي، وقد قصد الجمع بين المذهبين البصري والكوفي مثل غيره من النحويين وقد جمع منهما ثقافة علمية عالية حتى استطاع أن يقف من النحاة مواقف مستقلة في كثير من المسائل فهو يختار أو يفضل قولاً بصرياً ويقوم بتأييد أو يرد قولاً كوفياً ويضعفه، فكان أميل إلى البصريين.

أما الرّجّاج فقد كان يعرض آراء النحويين دون ذكر أسمائهم، بل يكتفي بقوله: (وعند النحويين، أو قال النحويون). في حين نجد النحاس يذكر الآراء وينسبها إلى أصحابها ويناقشها ويرد منها ولو كان صاحبها سيبويه أو الخليل مع ترجيحه لأرائهم في أكثر المسائل.

أيضاً، كان الرّجّاج يعرض القراءات المشهورة وحتى الشاذ منها ويردها إلا بإسناد، ولم يلتزم بذكر أسباب نزول الآيات الكريمة إلا عند الضرورة، ويعتمد في تفسيره على المأثور. أما النحاس فقد ابتعد عن القراءات الشاذة والآحاد، واستشهد برأي الجماعة والسند، وقد أولاه اهتماماً كبيراً واستعملها في الترجيح بين أقوال العلماء. وفي حال وجود قراءتين صحيحتين؛ فلا يقبل بأن يقال أحد القراءتين أصح من الأخرى طالما يدلان على معنيين صحيحين، كما يقوم بالحكم على القراءات من حيث الزيادة والحذف والبدل في الحروف.

استعان الرّجّاج ببعض الأحاديث النبوية الشريفة، وكذلك ببعض الوقائع التاريخية في تحقيق هدفه في بيان المعنى. وكذلك النحاس فقد استشهد بالأحاديث النبوية الشريفة إذا اضطر إلى ذلك كون الحديث المصدر الثاني للتشريع سيما في القضايا النحوية واللغوية دون الإكثار منها في تعرضه للاشتقاق اللغوي الذي كان ينتهجه أستاذه الرّجّاج.

أشار الرّجّاج إلى النسخ في القرآن الكريم وذكر الآية الناسخة بعد المنسوخة، وكان يخوض في بعض المسائل التي يعجز المفسرون عن تفسيرها. وكذلك النحاس فقد استشهد حتى بالأحاديث الناسخة، ناهيك عن الآيات الناسخة والمنسوخة.

توسع الرّجّاج في الجانب البلاغي في منهجه لا يقل عن توسعه في الجوانب اللغوية والنحوية. لكن النحاس لم يفعل مثله إلا في بعض المواضع، وكان جل اهتمامه كما ذكرنا بالجوانب النحوية والصرفية وكذلك اللغوية.

استشهد الرّجّاج بأقوال العرب، وقام بشرحها وإعرابها وكذلك النحاس فنجدته قد استعان بالاستشهاد بأمثال العرب وأقوالهم سيما الجاهلية منها، وما نسب إلى صدر الإسلام أيضاً.

أما بالنسبة للشعر؛ فلم يكثر الاستشهاد به إلا في المواقف التي تحتاج إلى الرد على أحد النحاة أو إذا عثر على شاهد أنسب من سابقه. وأما الاستشهاد بأقوال السلف؛ فكان واضحاً جلياً في كتابه.

فنتنتج بأن النحاس قد سلك مسلك أستاذه في كثير من الأمور وقد خالفة في بعض منها في كثير أو قليل. لكن يبقى تقديره لأستاذه واضحاً في كثير من استشهاده وأقواله، لكنه زاد على أستاذه من حيث غزارة علمه وتنوع مصادر ثقافته

وأساليبه. كما توصلت الدراسة إلى أن العالمين الجليلين ينتقدان بعض الأقوال، وأحياناً يخطآن، ولكن ما يخطأه ما هو إلا الآراء المتعلقة باللغة والنحو دون التفسير، ولا يخطآن قولاً أو يضعفانه إلا بحجة ودليل، وهما غير معصومين فقد يخطئان أيضاً.

الخاتمة

إن هذا القرآن العظيم لا يتم فهمه وتدبره إلا بتفسيره، وكما قلنا إن أصل التفسير هو دراية ما تصبو إليه كل كلمة من معاني، وهذا لا يتم إلا بمعرفة موقعها من الإعراب، فإعراب القرآن الكريم هو من أهم خطوات التفسير، وأكثرها تأثيراً على فهم المعنى الصحيح للآيات. وهناك من العلماء من له باع في هذا المجال، فوجدنا أن الزجاج والنحاس كان لهما الفضل الكبير على غيرهما من العلماء في الاعتناء بتفسير القرآن الكريم بالإعراب، وأتقنا قد ساهما بشكل كبير في إظهار المعنى، ووجدناهما متقاربين في المنهج والأسلوب إلا في بعض الجزئيات سواء في الإعراب أو التفسير الذي لم يكن له التأثير الملفت لاختلاف المعنى إلا في مواقع قليلة، حيث تشابها في عدم الإطالة في الإعرابيات البسيطة وإجمال علوم اللغة الثلاث؛ النحو والصرف والبلاغة والتوسع بها والاستشهاد بالأحاديث وكلام العرب الشعري والنثري وغيره، وعرض آراء النحويين والقراءات المشهورة، والاستشهاد بالآيات الناسخة والمنسوخة وزاد عليها النحاس بالأحاديث المنسوخة، واختلفا في الاشتقاق والتوسع في الجانب البلاغي حيث نالا نصيباً أكبر عند الزجاج بخلاف تلميذه النحاس الذي لم يتطرق لهما إلا قليلاً، وفي استشادهما بآراء النحويين؛ حيث إن الزجاج كان يكتفي بقول (وقال النحويون)، أما النحاس فقد كان يذكر أسماءهم ويرجح بينهم، وكذلك في استشادهما بالقراءات فقد ابتعد النحاس عن الشاذة والآحاد منها واكتفى برأي الجماعة والسند، ولكون الزجاج أستاذاً للنحاس نجد النحاس كان متأثراً بأستاذه؛ بالإضافة إلى توسعه في المنهج من حيث المصادر والاستشهادات والمعاني أيضاً.

Yazarların Katkıları/ Author Contributions:

Veri Toplanması/Data Collection: ME (%40), BYK (%60); Veri Analizi/Data Analysis: ME (%60), BYK (%40); Makale Gönderimi ve Revizyonu/Submission and Revision: ME (%90), BYK (%10); Çalışmanın Tasarlanması/Conceiving the Study: ME (%55), BYK (%45)

Çıkar Çatışması/Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir./The authors have no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir./The authors declared that this study has received no financial support.

المراجع والمصادر

- إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج. معاني القرآن وإعرابه. القاهرة: دار الكتب الإسلامية - دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي أبو العباس. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. بيروت: مطبعة دار صادر.
- أبو القاسم الرّجّاجي. الإيضاح في علل النحو، مقدمة المحقق. بيروت: دار النفائس، ١٩٨٦م.
- أبو القاسم، محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.
- أبو بكر، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار. دلائل الإعجاز في علم المعاني. القاهرة: مطبعة المدني - جدة: دار المدينة، ١٩٩٢م.
- أبو بكر، محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي الإشبيلي. طبقات النحويين واللغويين. مصر: مطبعة دار المعارف، ١٩٨٤م.
- أبو جعفر النّحّاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي. إعراب القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.
- أبو محمد، مكّي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي. مشكل إعراب القرآن. بيروت: مؤسسة الرسالة، الثانية، ١٤٠٥هـ.
- أبي فرج الأصبهاني. الأغاني، مصور عن طبعة دار الكتب، بيروت: مؤسسة جمال لطباعة والنشر.
- أحمد شوقي، عبد السلام ضيف الشهرير بشوقي ضيف. المدارس النحوية. مصر: دار المعارف.
- الحسن، بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل، أبو علي. الحجة للقراء السبعة. دمشق/ بيروت: دار المأمون للتراث، ١٩٩٣م.
- رقية محمد صالح إبراهيم الخزامي. كتاب القراءات واللغويات في معاني القرآن للزجاج، رسالة دكتوراه. المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى، عام ١٩٨٧.
- شمس الدين، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايّماز الذهبي. العبر في خبر من غير. بيروت: دار الكتب العلمية.
- شهاب الدين، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي. معجم الأديباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.
- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. لبنان - صيدا: المكتبة العصرية.

-
- عبد الرحمن، بن محمد بن عبید الله الأنصاري أبو البركات كمال الدين الأنباري، زهة الألباء في طبقات الأدباء. الأردن – الزرقاء: مكتبة المنار، الزرقاء الأردن، ١٩٨٥م.
- علي بن يوسف القفطي، جمال الدين أبو الحسن. إنباه الرواة على أنباه النحاة. مصر: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.
- محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي جلال الدين القزويني الشافعي المعروف بخطيب دمشق، الإيضاح في علوم البلاغة. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٠م.
- نور الدين، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي الأصبهاني الباقولي. كشف المشكلات وإيضاح المعضلات في إعراب القرآن وعلل القراءات. بيروت: دار الكتب العلمية

Kaynakça

- el-Bâkûlî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Keşfü'l-Mu'cılât fi Nüketi'l-Meânî ve'l-Îrâb ve İleli'l-Kırâ'âtî'l-Mervîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-Îcâz*. Kahire: Matbûât Medenî, 1992.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-Nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1968.
- Ebû 'Ali el-Fârisî, Ahmed b. Abdulgaffar. *el-Hucce fi 'İleli'l-Kırâ'âtî's-Seb'*. Beyrut: Dâr'ul-Me'mun, 1993.
- Ebû'l-Ferac el-İsfehânî. *el-Egânî*. Beyrut: Dâru'l-Kutub, ts.
- Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *Müşkilü İrâbi'l-Kurân*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2. Basım, 1984/1405.
- el-Enbârî, Kemâleddîn Ebû'l-Berekât Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Nüzhetü'l-Elibbâ' fi Tabakâti'l-Üdebâ*. Urdu: Mektebetu'l-Manar, 1985.
- İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bermekî . *Vefeyâtü'l-A'yân*. Beyrut: Dâru's-Sâdir, ts.
- el-Hamevî, Şihâbeddîn Yâkût. *İrşâdü'l-Erib İlâ Mârifeti'l-Üdebâ: Mu'cemü'l-Üdebâ ve Tabakâti'l-Üdebâ*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- el-Hezamî, Rukiyye İbrâhîm. *el-Kırâe ve'l-Luğaviyyât fi Me'âni'l-Kur'ân li'z-Zeccâc*. Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Doktora Tezi, 1982.
- İbnü'l-Kıftî, Ebu'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm. *İhbârü'l-ulemâ' bi Aḥbâri'l-Ḥükemâ'*. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1986.
- el-Kazvînî El-Hatîb, Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer. *el-Îzâh fi Ulûmi'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1970.
- en-Nehhas, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammad b. İsmail. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Beyrüt: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001/1421.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât*. Lübnan: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 1982.
- ez-Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *el-Îzâh fi 'İleli'n-Nahv*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 5. Basım, 1986.
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-İber fi Ḥaberi men Ğaber*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

ez-Zemaşerî, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabi, 1986/1407.

ez-Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh. *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1984.



ilahiyat akademi

Sayı: 15, 2022, ss. 217-221

Issue: 15, 2022, pp. 217-221

İslam Sanatı Tarihi (Geschichte der Islamischen Kunst). Lorenz Korn. çev. Feride Kurtulmuş. İstanbul: Runik Yayınları, 2020.

Islamic Art History (Geschichte der Islamischen Kunst). Lorenz Korn. trans. Feride
Kurtulmuş. İstanbul: Runik Publishing, 2020.

Değerlendiren/Reviewed

Maşide Betül Kaya

Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı
Res. Assist., Uludağ University, Department of Turkish- İslamic Arts History
Bursa/Türkiye
mbetulkaya@uludag.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8672-9684, ROR ID: 03tg3eb07

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Kitap Değerlendirmesi Book Review

Geliş Tarihi Date Recieved

13 Aralık 2021 13 December 2021

Kabul Tarihi Date Accepted

28 Haziran 2022 28 June 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2022 30 June 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. This article has been scanned with Turnitin
İntihal tespit edilmemiştir. software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve It is declared that scientific and ethical principles
etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm have been followed while carrying out and
çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur writing this study and that all the sources used
(Maşide Betül Kaya). have been properly cited (Maşide Betül Kaya).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

Atıf/ Cite as

Kaya, Maşide Betül. "İslam Sanatı Tarihi (Geschichte der Islamischen Kunst). Lorenz Korn.
Çev. Feride Kurtulmuş. İstanbul: Runik Yayınları, 2020". *İlahiyat Akademi* 15 (Haziran 2022),
217-221. Doi: [10.52886/ilak.1035382](https://doi.org/10.52886/ilak.1035382)

Özet

Lorenz Korn'un araştırma-inceleme niteliğindeki bu eseri, İslam sanatının mahiyeti, farklı coğrafyalardaki gelişimi, Antik Çağ ile ilişkisi gibi temel meselelere değinmektedir. İslam'da tasvir yasağı ve bu yasağın ikonoklazm hareketinden ayrılan yönleri üzerinde durmaktadır. Bunun sonucunda hat sanatı, kitap sanatları ve diğer dekoratif sanatlara kadar pek çok alandaki yansımalarına dikkat çekmektedir. Eserin tartışma odaklı noktalarından birisi çini ve minyatür sanatlarında köken-kaynak fikrini Uzak Doğu- Çin medeniyeti üzerine kurmasıdır. Çalışma; mimari, süsleme sanatları ve modern dönem İslam sanatına varıncaya kadar pek çok alanda ve coğrafyada icra edilen Müslüman sanatını farklı yönleriyle ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Sanatı, İslam Mimarisi, Mimari, Sanat Tarihi, Tezyinat.

Abstract

Lorenz Korn's research-examination work touches upon fundamental issues such as the nature of Islamic art, its development in different geographies, and its relationship with Antiquity. It focuses on the prohibition of depiction in Islam and its aspects that differ from the iconoclasms movement. As a result, it draws attention to its reflection in many fields from calligraphy to book arts and other decorative arts. One of the discussion-focused points of the work is that it establishes the idea of the original source of tile and miniature arts on the Far East-Chinese civilization. The work deals with the different aspects of Muslim art, which is performed in many fields and geographies, including architecture, decorative arts and modern Islamic art.

Keywords: Islamic Art, Islamic Architecture, Architecture, Art History, Decoration.

Doğu kültürü ve sanatına duyulan Avrupa eksenli ilgi 19. yüzyılda doruk noktasına ulaştığında, obje ve tasvir koleksiyonlarının yanı sıra yakın Asya ve Doğu'ya yapılan seyahatler, araştırmacıların dikkatini mimariye yöneltti. 21. yüzyıla gelindiğinde İslam sanatı mimarisi ve antik doğu çalışmaları batılı araştırmacılar arasında giderek artan bir ilgi odağı oldu. Bu bağlamda incelemesi yapılan eser; farklı bölgeler ve dönemler açısından İslam sanatının yazara karakteristik olarak görünen yönlerini ele alarak; okurlarına İslam sanatının niteliği, antik çağla ilişkisi, İslam'ın kültür havzasında geçmişte ya da şimdi hangi sanat üsluplarının yaygın olduğuna dair fikir verme ve yeni sorular sorma amacıyla kaleme alınmıştır.

İslam sanatının temel dayanakları, çağlar boyunca ve farklı bölgelerde İslam sanatının ortaya çıkışı ve İslam sanatını anlamak konuları üzerinde yoğunlaşan eser, yedi bölümden oluşur. İslam sanatının Antik Çağ ve Geç Antik mirasla ilişkisini ele alan eser; dinî ve sivil mimari, İslam Sanatında süsleme, kitap sanatları, Yeniçağ ve modern dönemde İslam sanatı konuları ile devam eder. Çalışma, Korn'un daha önce İslam sanatı ve Arkeolojisi alanında Eyyûbi, Memlûk, İspanya, İran, Suriye, Artuklu gibi dönemler ve bölgeler üzerine yürüttüğü çalışmaların özeti mahiyetindedir. Bununla birlikte önceki çalışmalarına dayanan orijinal tespit ve değerlendirmeleri de

görebiliriz. Tartışma ve değerlendirmelere yer verilmesi sebebiyle ders kitabı formatından ayrılmaktadır. Plan, fotoğraf, şema ve arkeolojik bulgulara ve haritalara yer veren eser, lisans ve lisansüstü sanat tarihi ve İslam sanatları, arkeoloji ve İslam Arkeolojisi alanında çalışan öğrenci ve araştırmacılara katkı sunacaktır. Bu katkı bu zamana kadar İslam sanatı tarihinde yer alan genel problemlerin tespiti açısından olacaktır. Eserin sonunda yer alan “İslam Hanedanlarına Genel Bakış” adlı bir zaman çizelgesi siyasi ve kültürel tarihe genel bakış anlamında faydalıdır.

Kitapta “İslam sanatı” teriminin meşruiyeti, İslami gayelerle üretilen sanat mı yoksa Müslümanlar tarafından üretilen sanat mı gibi sorunlar üzerinde durulmuştur. Bugün İslam Sanat Tarihi alanında çalışan düşünen ve üreten araştırmacıların da önemle kafa yorduğu bir sorun üzerinden “İslam sanatı nedir?” sorusu yeniden ele alınmıştır. Çoğunlukla tanımlayıcı ve biçimsel düzeyin dışına çıkamayan batılı tasnifler dışında bir adım daha ötesine geçerek İslam sanatının doğasını, İslam kültüründeki sanatsal üretimin arka planını sorgulamıştır. Anacak bu anlamda yapılan ilk çalışma değildir. Bundan önce Oleg Grabar, erken dönem İslam sanat ve mimarisinin sistematik bir şekilde doğasını sorgulamaya başlamıştır. Grabar’ın “İslam sanatı ve mimarisini İslami yapan husus var mıdır? Varsa nedir?” şeklinde sorduğu soruyu Korn da sorarak sanatsal üretimin arka planında var olan anlamı bulmaya çalışmıştır. O, İslam sanatını “İslam egemenliği” altında üretilen, aynı dönemlerde olsa bile bölgelere göre karakter değiştiren mimari veya nesnelerin simgelediği sanat olarak dünya sanatının bir parçası mahiyetinde yorumlar.

Korn, İslam sanatının tamamıyla 1400 yılı kapsayan bir “İslami öz” den ziyade her çağda ve dönemde yeniden içi doldurulması gereken bir kavram olduğunu belirtirken bunu da nasıl ki Avrupa sanatının farklı dönemleri Akdeniz Antik çağına kadar götürülüyorsa İslam sanatının da eski mirasla olan sanatsal ilişkisinin ne düzeyde olduğunu, Avrupa’dakine benzer bir eskiye dönüş veya kırılmaların olup olmadığını sorgulayarak yapar.

İslam dünyası, Roma’dan etkilenen Akdeniz bölgesi, Sasani ve eski Güney Arap kültürünün ortasında konumlanmış bir nevi bu kültürlerin haleflliğini üstlenmiştir. Bu doğrultuda öne çıkan iddialı yorumlarından biri Mısır, Suriye ve Mezopotamya kültürlerine ait doğal olandan “soyutlama” tekniğinin varlığının, İslam sanatında soyutlama eğilimiyle devam ettiğiidir. Beytullahim’deki Doğu Kilisesi (M.S.327)’ne ait Bizans bezemelerini örnek verir. Mısır’da Kipti İkonastazlarının Mısır’da Müslüman mimarisini etkilediği mi yoksa etkilendiği mi sorusu da bu konuyla ilgilidir.

Emevîlerin sanatlarında İslam öncesi Arapların, Suriye bölgesi Romalılardan etkilendiğini, Abbasi sanatının ise daha çok Sasani geleneğine yakın olduğunu, özellikle saray mimarisinde bunu örnekleriyle anlatır. Bahçeler, saraylar, mezar anıtları ve tahkimat yapıları ile mimari bir ağ içinde her dönem içinde bir “İslam öncesi dönem” arka planına vurgu yapmaktadır.

Türk hanedanlığı egemenliği altında, eşi görülmemiş bir zenginlikle gelişen

İran sanatının bu seyrini bir “paradoks”la ifade ederken bu paradoksun üzerinde durmamıştır.

Gerek Türk minyatür sanatında gerekse İznik üretimi çinilerdeki bulut ve bazı bitki motiflerini İran üzerinden Moğollar ile gelen Çin motiflerine dayandırarak İznik tarzının Timurluların saray atölyelerinden oldukça etkilendiğini ifade eder. Hem İran mimarisinde hem de süsleme sanatlarında Türk göçünü değil, yalnızca Moğol göçünün etkisinde sanatın ve kültürün taşındığını savunması ilginçtir. Üretici konumda olmak bir yana, taşıyıcı konumda bile Moğollar sanat taşıyıcısı olarak pekâlâ kabul edilebilirken Türk göçlerinin neden sanat taşıyıcısı olarak görülemediği açıklanmalıdır. İznik çini motiflerini, sanat yolları, sanatçı silsilesi ve asırlarca süren ilerlemeyi, Asya Türk üslubu ve antik Anadolu kültürlerini saf dışı bırakarak doğrudan Çin üslubuna bağlamak nesnellikten uzak kalmaktadır.

Yazar, caminin başlıca mimari unsuru olan mihrap ve minberin ilk temellerinin Şam Emevî Camii’nde atıldığını söyler fakat minberin Müslümanların ilk mescidi olan Mescid-i Nebevî ve ikinci olarak Mısır’da Amr b. As Camii’nde yer aldığı bilinmektedir. Bununla birlikte camilerdeki tasarım öğelerinin zamanla gelişmesi ile Peygamber dönemine ait işlevsel formlardan uzaklaşıldığını dile getirir. 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı dinî mimarisi ile özdeşleşen “kubbeli” ve ince, sivri “kurşun minare” işlevsel olarak gerekli olmasa da resmî bir tarz gibi kati surette yerleşmiştir. Bunun gibi İran’da dört eyvanlı ve avlulu camilerin saray mimarisinden esinlenmiş olduğunu, eyvanların kibleye doğru yönelme ritüeliyle çelişerek saf bütünlüğünü bozduğunu ve temelden caminin yapısına uygun olmadığını belirtir.

“Süsleme” için İslam sanatında pratiğe uyma ve özgünlüğünü koruyabilme konusu önemli görülmüştür. Yüzey bezemesinde güçlü bir şekilde görülen bir nesnenin süsü ve özünün birbirinden ne kadar ayrışabileceği sorununa dikkat çekmiştir. Korn süslemeye ayırdığı bölümünde “soyutlamanın” İslam sanatında Geç Antik Çağla ilişkisinden ısrarla söz eder. Bununla beraber soyutlamanın gelişimi İslam sanatıyla hız kesmeden devam etmiştir. İleri düzey soyutlama ile “Arabesk” formları artık klasik İslami süslemenin temelini oluşturur. Korn, İslam Sanatı tarihinde kullanılan süsleme kavramlarından bir kısmı “Arabesk”, bir kısmı “Çin” modellerine göre çizilen bitki repertuarı, bulutlar ve okyanus dalgaları adı altında kavramları iki sınıfa ayırır ve Çin etkisinin de Timurlu Sanatı ile İran üzerinden Osmanlı’ya intikalini vurgulamaktadır. Korn burada indirgemeci bir tutum sergilemektedir. Bu tutum, İslam öncesi ve İslam sonrası Türk sanatının etki alanı ve gelişimini değerlendirme dışı bırakmasına sebep olmuştur.

Resim ve Kaligrafi bölümünde ele aldığı “İkonoklazm” ve “İkonofobi” arasındaki temel bir ayırmadan söz ederek İslam sanatı tarihinde ağırlıklı olarak İkonofobi’den söz edilebileceğini söyler. Bu makul bir değerlendirmedir. O’na göre; resmi, dinî referansla değil de Müslümanların kültürel bir yaratımları sonucu görmek gerekirken Müslüman toplulukların resimle ilişkilerinde nasıl bir yöntem geliştirdikleri sorgulanmalıdır. Ayrıca Bizans’taki İkonoklazm tartışmalarının ortaya

çıktığı dönemin Emevî iktidarının güçlendiği ve Doğu Roma İmparatorluğu'na meydan okumaya başladığı döneme denk gelmiş olması hayli dikkat çekicidir. Korn'un işaret ettiği bu durum gerçekten üzerine eğilmeyi gerektiren bir meseledir.

Ortaya koyduğu en orijinal bölümlerden biri, yakın zamanda Sana'da yapılan arkeolojik buluntuya göre bir Kur'an-ı Kerim el yazmasında serlevha sayfasına nakşedilmiş mimari yapı tasviridir. Bunun yanı sıra, 13. yüzyılın sonlarında İran yazmalarının bazılarında görülen hayvan tasvirlerine dair, İran ve Çin arasındaki ticaret sonucu Çin çizimlerinin İlhanlı yoluyla İran'a vardığını dile getirdiği iddiaları ilginçtir.

Korn, Orta Asya medeniyetinden ziyade Uzak Doğu medeniyetini merkez alan bir referans çerçevesi geliştirmiştir. Çini ve minyatür sanatının özsel doğuşuna İslami kültür geleneği dışında kaynak ararken "Hat" sanatını, İslam kültürü içinde var olan diğer sanat dallarından ayırmaktadır. Hat sanatının çağdaş yorumu bile olsa İslami bileşenleri içermesi bakımından önemlidir.

Çalışma, sanat tarihinden çok arkeoloji disiplini içinde bir bakış açısıyla hazırlandığı için sanat tarihi disiplini açısından bazı detaylar yeterince desteklenememiştir. Çok fazla konunun bir arada ele alındığı fakat kısa tutulduğu bölümlerden oluşur. Bu nedenle ileri sürdüğü iddialarda yeterince derinleşmemiş küçük hacimli bir eserdir. İslam sanatının köken ve taşıyıcılarına dair ileri sürdüğü savlar sanat tarihi disiplini içerisinde yeniden düşünülebilir.

Kaynakça

Korn, Lorenz. *İslam Sanatı Tarihi*.çev. Feride Kurtulmuş. İstanbul: Runik Yayınları, 2020.



ilahiyat akademi

yıl: 2022 sayı: 15 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

Yayın İlkeleri

1. İlahiyat Akademi dergisinde sadece dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmaları yayınlamaktadır. Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır.

2. İlahiyat Akademi dergisinin yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve zet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir.

3. Makale hacmi, 4.000- 12.000 kelime aralığında olmalıdır.

4. Tercüme türünde gelen makalelerin işleme alınabilmesi için makalenin orijinal dilinde belli sayıda (en az 5) atıf alması şartı aranmaktadır.

5. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler n kontrol, intihal taraması, hakem değerlendirmesi ile Türkçe -İngilizce dil kontrolü aşamalarından geçirilmektedir. n Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır.

6. Hakemden geçen makalelerin 350-450 kelimelik öz/abstract içermesi talep edilmektedir.

7. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

8. alışmalar derginin yazım kurallarına uyularak hazırlanmalıdır.

9. Makaleler dergi web sitesine “Makale Gnder” sekmesinden elektronik olarak gönderilmelidir.

10. Tüm belge ve dosyalar Word belgesi (.doc veya .docx) olarak sunulmalıdır.

11. Dergiye gönderilen yazıların ilk sayfasında yazarın ismi ve kurum bilgileri İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak yazılmalıdır. Bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/akademik-yazim/3-yazar-ve-kurum-bilgisinin-yazimi/>

12. İSNAD Atıf Sistemi kullanılmayan makaleler tashih için yazara iade edilir.

13. Derginin tüm giderleri Yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

14. Makale yayınlanmak üzere Dergi'ye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

15. Kitap kritikleri için 50-100 kelimelik Türkçe ve İngilizce özete yer verilmeli, kaynakçada ise en az bir eser (kritik edilen eser olabilir) bulunmalıdır.

16. Makale sonunda, kaynakçadan önce, araştırmacıların katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına aşağıdaki tabloya uygun olarak belirtilmelidir.

17. Etik Kurul onayı gerektiren makaleler için Etik Kurul onayı alınmalı ve bu onay (kurul adı, tarih ve numarası) makalenin ilk sayfasında ve yöntem bölümünde belirtilmelidir. Etik Kurul onayı gerektiren araştırmalar için lütfen Derginin Etik İlkeleri ve Yayın Politikası'nı inceleyiniz.

Yazım Kuralları

Dergiye gönderilen yazıların şekil özellikleri şu kriterlere uygun olmalıdır:

- Sayfa Boyutu: B5(ISO) 17,6x25cm
- Kenar Boşlukları: Üst 2,5cm; Alt 1,8cm; Sol 2,5cm; Sağ 2cm Cilt Payı: 0; Cilt Payı Yeri: Sol
- Başlıklandırma: Ana Başlık: İlk harfler büyük, geri kalanlar küçük; 14 punto; Girinti: Sol-sağ 0cm; Özel: yok; Aralık: önce-sonra 6nk; Satır aralığı: tek
- Öz: Başlık 10 punto. Paragraf; Girinti: Sol-sağ 0cm; Özel: İlk satır; Değer: 1cm; Aralık: önce-sonra 6nk; Satır aralığı: tek; (Girinti ve aralık seçenekleri işaretli olmayacak).
- Öz Metni: 9 punto. Paragraf; Girinti: Sol-sağ 0cm; Özel: İlk satır; Değer: 1cm; Aralık: önce-sonra 6nk; Satır aralığı: tek; (Girinti ve aralık seçenekleri işaretli olmayacak).

- Özet ve Makale Metni: 10 punto. Paragraf; Girinti: Sol-sağ 0cm; Özel: İlk satır; Değer: 1cm; Aralık: önce-sonra 6nk; Satır aralığı: tek; (Girinti ve aralık seçenekleri işaretli olmayacak).
- Dipnot: 8 punto. Paragraf; Girinti: Sol-sağ 0cm; Özel: yok; Aralık: önce-sonra 0nk; Satır aralığı: tek; (Girinti ve aralık seçenekleri işaretli olmayacak).
- Yazı Tipi: Palatino Linotype
- Kaynakça: 10 punto. Paragraf; Girinti: Sol-sağ 0cm; Özel: İlk satır; Değer: 1cm; Aralık: önce-sonra 6nk; Satır aralığı: tek; (Girinti ve aralık seçenekleri işaretli olmayacak).
- Her bir başlık ve önceki metin arasında bir satır boşluk bırakılmalı. En az beş tane Anahtar Kelime olmalı ve her kelime büyük harfle başlamalıdır.
- Arapça metinler için yukarıdaki şekil şartları geçerli olup yalnızca Traditional Arabic yazı tipiyle ana metnin 12 punto, özet ve dipnotların 10 punto ile yazılması gerekmektedir.
- Yazarların gönderdikleri dosyalarda kendilerine ait Kurum, Fakülte, Ülke Şehir, E Mail, ROR IDI, ORCID bilgilerine yer vermeleri gerekmektedir.

Yayın Etiği/ Publication Ethics

İlahiyat Akademi Dergisi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. Ayrıca Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan uluslararası etik yayıncılık ilkelerini benimsemiştir. Dergimiz Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkeleri'nde açıklanan yönergelere de tabidir.

İlahiyat Akademi is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://doi.org/10.24318/cope.2019.1.12>

Ücret Politikası

İlahiyat Akademi Dergisinin tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete

tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.