

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

# MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ



İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

# MİZÂNÜ'L-HAK

## İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

ISSN 2149 9896 e-ISSN: 2636-8161

Sayı / Number / 7: العدد • Yıl / Year / 2018: السنة

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, uluslararası hakemli süreli yayındır. /  
Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is an international peer-reviewed biannual journal. /  
میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، دورية علمية دولية محكمة نصف سنوية.

**İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına Sahibi /**  
The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi University/  
المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة إزمير كاتب شليبي  
Prof. Dr. Saffet KÖSE  
Dekan / Dean / العميد

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Editorial Director / مدير التحرير /**  
Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

**Editör / Editor / رئيس التحرير /**  
Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

**Editör Yardımcıları / Assistant Editors / مساعود رئيس التحرير /**  
Doç. Dr. Mehmet DIRİK, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Dr. Öğr. Üyesi Eyup AKŞİT, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GEDİK, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Dr. Öğr. Üyesi Hakkı KARAŞAHİN, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

**Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير /**  
Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Prof. Dr. Bilal GÖKKİR, İstanbul Üniversitesi, • Prof. Dr. Hasan KARATAŞ, University of St. Thomas, • Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, • Prof. Dr. Sukrija RAMIC, University of Zenica, • Doç. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Doç. Dr. Sevgi TÛTÛN, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

**Danışma Kurulu / Advisory Board / الهيئة الاستشارية /**  
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniversitesi, • Prof. Dr. Ali Muhyiddin KARADAĞI, Qatar University, • Prof. Dr. Arthur BUEHLER, Victoria University, • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi, • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi, • Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, Uludağ Üniversitesi, • Prof. Dr. David JASPER, University of Glasgow, • Prof. Dr. David THOMAS, University of Birmingham, • Prof. Dr. Ednan AŞLAN, Universität Wien, • Prof. Dr. Enes KARIC, Univerzitet u Sarajevu, • Prof. Dr. Frank GRIFFEL, Yale University, • Prof. Dr. Hamid ALGAR, University of California, Berkeley, • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi, • Doç. Dr. Hussin bin SALAMON, Universiti Teknologi Malaysia, • Prof. Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU, İstanbul Üniversitesi, • Prof. Dr. Mehmet AKGÜL, Necmettin Erbakan Üniversitesi, • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniversitesi, • Prof. Dr. Mustafa KARA, Uludağ Üniversitesi, • Prof. Dr. Oliver LEAMAN, University of Kentucky, • Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, Dokuz Eylül Üniversitesi, • Prof. Dr. Parviz MOREWEDGE, SUNY, • Prof. Dr. Ramazan EGE, Uşak Üniversitesi, • Prof. Dr. Ramazan MUSLU, İstanbul Üniversitesi, • Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Dokuz Eylül Üniversitesi, • Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, • Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ, Marmara Üniversitesi, • Prof. Dr. Werner G. JEANROND, University of Oxford, • Prof. Dr. Wael B. HALLAQ, Columbia University, • Prof. Dr. Zekeriya GÜLER, İstanbul Üniversitesi

**Arapça Redaksiyon / Arabic Redaction / التدقيق اللغوي (اللغة العربية) /**  
Dr. Öğr. Üyesi İzzet MARANGOZOĞLU, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Dr. Öğr. Üyesi Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Dr. Öğr. Üyesi Suliman ALOMİRAT, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Öğr. Gör. Adem ÇALAR, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

**Sekreteryä / Secretary / سكرتارية /**  
Arş. Gör. Muhammet Ferruh ORUÇ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Arş. Gör. Abdurrahman AKBOLAT, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, • Arş. Gör. Muhammed Taha TOPÇU, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

**Grafik Tasarım / Graphic Design / التصميم الجرافيكي /**  
Furkan Selçuk ERTARĞIN

**Kapak Tasarımı / Cover Design / تصميم الغلاف /**  
Dr. Öğr. Üyesi Uğur BAKAN

**Hilal Hattı / Crescent Calligraphy / خط الهلال /**  
Hattat İsmail ÖZTÜRK

**Baskı / Printed by / الطباعة /**  
Limit Ofset

Maltepe Mah. Litros Yolu 2. Mat. Sitesi ZA13, Topkapı, İstanbul • limitofset.com • Tel: +90 212 567 45 35

**İletişim / Correspondence / مراسلة /**  
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir  
Tel.: +90 232 329 35 35 (çihat 8701-8721) • dergipark.gov.tr/mizan • mizanalhak.org • mizanalhak@ikk.edu.tr



Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ni Tarayan Dizin ve Veritabanları / Indexed and Abstracted by /

الفهارس وقواعد البيانات التي تصنف من خلالها مجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية:

Sosyal Bilimler Atf Dizini (SOBIAD), İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı, Bielefeld Academic Research Engine (BASE), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), Academic Resource Index, Directory of Research Journals (DRJI), Idealonline, OpenAIRE, Modern Language Association (MLA).

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, Aralık ve Haziran aylarında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanması için gönderilen çalışmaların her tür sorumluluğu yazarlarına, yayın hakkı *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğümüzden izin almak koşuluyla mümkün olabilir.

Yazım İlke ve Kurallarımız, *dergimizin sonunda yer almaktadır.*

*Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies* is a double-blind peer-reviewed journal published twice a year in December and June

All kinds of responsibility of the submitted works rest on the author(s), and all copyrights belong to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*. Re-publication of the published material in part or as a whole may be possible with the permission of the Editorial Board.

*Our Principles and Guidelines can be found at the end of the Journal.*

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دولية محكمة وتنشر مرتين في السنة، في شهر حزيران وكانون الأول. المسؤولية التامة عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث. وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية في حالة قبول البحث للنشر. ولا يمكن استنساخ أو إعادة نشر بعض أو كل المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق من رئاسة تحرير المجلة.

شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

# İçindekiler

## Table of Contents

### جدول المحتويات

#### ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

- Modern Hukukta ve Hanefî Mezhebinde Öldürme Türlerinin Maddî ve Manevî Unsurlar Açısından Mukayesesi**  
*The Comparison of the Types of Homicide in Contemporary Criminal Law and Hanafi School in terms of Material and Mental Elements*  
Ahmet AYDIN ..... 13-42
- Pastoral Psikoloji Merkezinde Klinik Manevi Bakım Eğitimi**  
*Clinical Pastoral Training at a Pastoral Psychology Center*  
Zuhâl AĞILKAYA ŞAHİN ..... 43-62
- Ailenin Dini Tutum ve Davranışlarının Çocuğun Dini Tutum ve Davranışlarına Etkisi: Diyarbakır Örneği**  
*The Effect of Religious Attitudes and Behavior of the Family on the Religious Attitude and Behavior of the Child: Diyarbakir Example*  
Fatih ÖZKAN ..... 63-109
- مُحَاوَلَةٌ لِتَقْدِيرِ الصُّورَةِ الْفَنِّيَّةِ فِي الْأَدَبِ**  
**Edebiyatta Sanatsal İmgenin Eleştirisi Üzerine Bir Çalışma**  
*An Attempt to Critique the Artistic Image in Literature*  
Suliman ALOMİRAT ..... 111-130
- المَوْتُ وَمَصِيرُ الْإِنْسَانِ دِرَاسَةٌ فِي شِعْرِ الْمَهْجَرِ الْعَرَبِيِّ**  
**Ölüm ve İnsanın Akıbeti: Arap Göç Şiiri'nde Bir İnceleme**  
*Death and Man's Fate: A Study in the Immigration Arabic Poetry*  
Abdelkarim A. M. SOLIMAN ..... 131-168

#### KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS/ تعريف الكتب

- Mesut OKUMUŞ, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu -İmam Gazzâlî Örneği-*  
Ayhan TAYFUR GÜRBÜZER ..... 171-174
- Muhsin DEMİRCİ, *Konulu Tefsire Giriş*  
Muhammet ÇOL ..... 175-180
- Mine GÖZÜBÜYÜK TAMER, *Yükseköğretimin Küreselleşen Aktörleri: Uluslararası Öğrenciler*  
Fatih ÖZKAN ..... 181-183

#### YAZIM İLKELERİ / GUIDELINES / قواعد النشر

- Yazım İlke ve Kuralları** ..... 185-190
- Author Guidelines** ..... 191-195
- قواعد النشر** ..... 196-200



## Editörden

Cenâb-ı Hakk'a sonsuz hamd, Habib-i Edibine salâtu selam ederim.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'nin* yedinci sayısını sizlere takdim etmekten mutluluk duyuyoruz. Her sayıda sürekli iyileştirme ilkesi gereği dergimizi alanında kaliteli çalışmaların yayımlandığı, daha geniş ve nitelikli okuyucu kitlesine ulaştırabildiğimizi düşündüğümüz bir süreç içerisinde geliştirmek için ekip olarak gayret sarf ediyoruz. Bunu yaparken, birinci sayıda belirttiğimiz, “genelde dini özelde ise İslami ilimler alanındaki yazı ve konuların gerektirdiği ilmi hassasiyet ile İslami kaygılara çözüm arayışlarını birlikte yansıtan, kavramsal ve kuramsal olduğu kadar uygulamaya yönelik yaklaşımlara sahip ufuk açıcı ilmi çalışmaları ilgilileriyle paylaşmaktan mutluluk duyacağımıza dair hissiyatımızı ilk günkü gibi koruduğumuzu siz okuyucularımızla paylaşmak isteriz.

Burada bir iki hususu hatırlatmakta fayda mülâhaza ediyorum: Öncelikle, dergimizin zamanında ve beklenen kalitede yayımlanması için yazarlarımızın *MİZAN*'ın yazım ilkelerine uygun olarak yazılarını hazırlamaları ve o şekilde göndermeleri önem arz etmektedir. Yazım ilkelerimiz, dergimizin basılı nüshalarında ve internet sayfalarımızda bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, Arapça ve İngilizce yazı göndermek isteyen yazarlarımıza da çalışmalarını aynı kurallara göre düzenlemeleri gerekliliğini hatırlatmak isteriz. Ayrıca Arapça yazı gönderecek yazarlarımızın, bazı indeks ve veri tabanlarının beklentisi doğrultusunda, araştırmalarının kaynakçalarını Arapça ve hemen sonrasında Latin harfleri ile düzenlemeleri beklenmektedir. *MİZAN*'ın ulusal ve uluslararası indeks ve veri tabanları tarafından taranması ve bu yolla daha geniş okuyucu kitlesine ulaşma çalışmaları devam etmektedir. Bu sayıya kadar dergimizi tarayan indeks ve veri tabanları bilgisine derginin jenerik sayfasından ve internet sayfalarından ulaşılabilir. Sürekli iyileştirme çalışmalarımız bağlamında siz değerli okuyucularımızın ve yazarlarımızın görüş, düşünce ve önerilerine açık olduğumuzu belirtmek isteriz.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'nin* yedinci sayısı, beş araştırma, üç kitap tanıtım yazısından oluşmaktadır. Birinci araştırma yazısı, Ahmet Aydın'a ait olan “Modern Hukukta ve Hanefî Mezhebinde Öldürme Türlerinin Maddî ve Manevî Unsurlar Açısından Mukayesesi” başlıklı yazıdır. Öldürme türlerinde maddî ve

manevi unsurların etkisi, cezaî sorumluluğun tespitinde bu unsurların belirleyiciliği problemini araştıran bu makale, hem modern hukuk hem de Hanefi fıkhnın konuyla ilgili görüşlerindeki benzerlik ve farklılıkların ortaya konduğu önemli bir çalışmadır. İkinci yazı, Zuhâl Ağılıkaya Şahin'in kaleme aldığı "Pastoral Psikoloji Merkezinde Klinik Manevi Bakım Eğitimi" başlıklı çalışmasıdır. Burada yazar, Bilimsel Araştırma Projesi olarak İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi tarafından desteklenen çalışması bağlamında Almanya'nın Hattingen şehrindeki Pastoral Psikoloji Merkezinde aldığı "Manevi Bakım - Manevi Danışmanlıkta Pastoral Psikolojik İlerletme Eğitimi/Klinik Manevi Bakım Eğitimi"nde edindiği bilgi, tecrübe ve buna ilişkin değerlendirmelerini paylaşmaktadır. Bu çalışmanın manevi bakım alanında çalışanlara, özellikle de ülkemizde Türk-İslam değerlerine uygun klinik manevi bakım eğitim modeli geliştirmeye katkı sunmasını umuyoruz. Üçüncü araştırma yazısı, Fatih Özkan'ın "Ailenin Dini Tutum ve Davranışlarının Çocuğun Dini Tutum ve Davranışlarına Etkisi: Diyarbakır Örneği" başlıklı çalışmasıdır. Yazar burada, başlıktan da anlaşılacağı üzere, Diyarbakır örneğinde ailedeki yetişkinlerin dini davranışlarının çocukların dini tutum ve davranışları üzerindeki etkisini incelemiştir. Çocukların din eğitiminde ailenin birinci derecede etkili olduğu iddiası ve anne babaların çocuklarını dini açıdan da iyi yetiştirmelerinin önemine duyulan ihtiyaç, bu çalışmayla bir kez daha vurgulanmıştır. Dördüncü yazı, Suliman Alomirat'ın "مُحاوَلَةٌ لِنَقْدِ الصُّورَةِ الفَنِّيَّةِ فِي الأَدَبِ" ("Edebiyatı Sanatsal İmgenin Eleştirisi Üzerine Bir Çalışma") başlıklı Arapça kaleme aldığı makaledir. Yazar burada, retorik imgeyi analiz etmek için ideal gördüğü bakış açısını öne çıkarmakta ve bunun dinleyici üzerindeki etkisini araştırmaktadır. Genel anlamıyla retorik, özel olarak da Arapça belağat alanında ufuk açıcı bir araştırma olarak okuyucularımızın ilgisine sunuyoruz. Bu sayının son araştırma yazısı, Abdelkerim A. M. Soliman'a ait olan "المَوْتُ وَمَصِيرُ الإنسانِ دِرَاسَةٌ فِي شِعْرِ المَهْجَرِ العَرَبِيِّ" ("Ölüm ve İnsanın Akıbeti: Arap Göç Şiirinde Bir İnceleme") başlıklı Arapça makaledir. Bu makale, modern Arap şiirinde romantizmin en önemli temsilcileri görülen gurbette yaşayan göç şairlerinin kaleme aldığı şiirlerde ölüm olgusunu, bunun dünya hayatına ilişkin tutumlarına etkisini, ölümün tasavvufi anlamını ve yeniden diriliş, sonsuzluk, tenasüh gibi ölümden sonrasına ilişkin bazı konuları ele almaktadır. Bu çalışmayı, modern Arap şiirinde, özellikle de göç şairlerinin şiirinde ölüm olgusunu merak eden okuyucularımızın ilgisine sunuyoruz.

MîZAN'ın bu sayısının tanıtım yazıları bölümünde ise üç kitap tanıtımı yazısına yer verilmiştir. Bu yazılardan ilki, tanıtımını Ayhan Tayfur Gürbüz'er'in yaptığı Mesut Okumuş'un kaleme aldığı *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu –İmam Gazzâlî Örneği* başlıklı kitabına ilişkindir. Çok yönlü bir İslam âlimi olan Gazzâlî'nin Kur'an,



tefsir ve tevil anlayışının farklı yönleriyle ele alındığı bu çalışma, tefsir alanındaki uzmanlar kadar Gazzalî ile ilgilenen tüm araştırmacılar için değerli bir çalışma olarak takdim edilmektedir. Tanıtım yazılarının ikincisi Muhammet Çol'un hazırladığı, Muhsin Demirci'ye ait *Konulu Tefsire Giriş* kitabının tanıtım yazısıdır. Bu çalışmada, günümüz tefsir çalışmaları yöntemlerinden olan konulu tefsir ele alınmaktadır. Eser, tefsir alanında olduğu kadar Kur'an merkezli tüm çalışmalar için başvuru eseri olarak takdim edilmektedir. Son tanıtım yazısı Fatih Özkan'ın kaleme aldığı, Mine Gözübüyük Tamer'in *Yükseköğretimin Küreselleşen Aktörleri: Uluslararası Öğrenciler* başlıklı kitabına dairdir. Bu kitap, yükseköğrenim bursuyla Türk Cumhuriyetleri ile Türk ve Akarba Topluluklarından gelen 2012-2013 öğretim yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi'nde öğrenim gören uluslararası öğrencilerin genel profilini, deneyimlerini ve karşılaştıkları sorunları belirlemeye yönelik bir araştırmadır. KTÜ özelinde Türkiye'de yükseköğretimin uluslararasılaşması, uluslararası öğrenci dolaşımının özellikleri ve süreçlerine dikkat çekmesi ve farkındalık oluşturması bakımından değerli bir çalışma olarak ilgililerin dikkatine sunulmaktadır. Yedinci sayımızın son kısmında, her sayıda olduğu gibi, eserlerini *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne* göndermek isteyen kıymetli yazarlarımıza çalışmalarını düzenlemede rehberlik edecek Türkçe, İngilizce ve Arapça yazım ilkeleri yer almaktadır.

Yedinci sayımızdaki ve önceki sayılardaki tüm yazılara, elektronik ortamda, <http://acikerisim.ikc.edu.tr:8080/xmlui/handle/11469/708> DSpace internet sayfamızdan, <http://dergipark.gov.tr/mizan> ve <http://mizanulhak.org> internet adreslerinden ulaşılabilir; bu çalışmalar ilgilileriyle paylaşılabilir ve kaynak göstermek suretiyle alıntılanabilir.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ne* yazı göndererek çalışmalarını bizlerle paylaşmayı seçen kıymetli yazarlarımıza, yayın aşamasına kadar emeği geçen, katkı sunan arkadaşlarıma, desteğini esirgemeyen Rektörümüz Sayın Prof. Dr. Saffet Köse'ye teşekkürü bir borç bilirim. Dergimizin amacına uygun bilimsel çalışma ürünü her tür yazıyı beklediğimizi, emek mahsulü bu eserleri okuyucularımızla paylaşmaktan büyük mutluluk duyacağımızı ifade etmek isterim.

Gayret bizden, tevfik şanı yüce Allah'tandır.

Son sözüümüz, âlemlerin Rabbi olan Allah'a (c.c.) hamd olsun.

**Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ**

Editör



*Araştırma Yazıları*  
*Research Papers*  
البحوث





# Modern Hukukta\* ve Hanefî Mezhebinde Öldürme Türlerinin Maddî ve Manevî Unsurlar Açısından Mukayesesi\*\*

**Öz:** Bu makalenin amacı, modern hukuk ve Hanefî mezhebinde yer alan öldürme türlerini maddî ve manevî unsurlar açısından mukayese ederek aralarındaki farklılıkları ortaya koymaktır. Maddî ve manevî unsurun etkisi, özellikle failin cezaî mesuliyetinin tespiti noktasında görülmektedir. Bu araştırmada, cezaî sorumluluğun tespitinde, modern hukukta manevî unsurun belirleyici olduğu, Hanefî mezhebinde ise daha ziyade maddî unsurun etkili olduğu tezi savunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Maddî Unsur, Manevî Unsur, Öldürme Suçu.

Ahmet  
AYDIN 

## The Comparison of the Types of Homicide in Contemporary Criminal Law and Hanafi School in Terms of Material and Mental Elements

**Abstract:** The aim of this article is to show the differences between the types of homicide in Hanafi and contemporary criminal law in terms of material and mental elements. The effect of material and mental elements especially can be seen on the criminal responsibility. In this research, we support the thesis that the most important factor in determining criminal responsibility is the mental element in contemporary penal system and the material element in Hanefite law.

**Keywords:** Material Element, Mental Element, Homicide.

\* Bu makalede modern hukuk olarak çağdaş hukuk sistemlerinden Türk Ceza Hukuku temel alınacaktır.  
\*\* Bu makale, yazarın doktora tezinden (Ahmet Aydın, "Hanefî Fıkıh Literatüründe Öldürme Suçunun Maddî Ve Manevî Unsurlarıyla İlgili Kavramların Gelişimi (Hicri 4-9. Asırlar)," (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013)) hazırlanmıştır.  
\*\*\* Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: ahmetay81@gmail.com – ORCID ID: <https://0000-0001-7164-6149>

## Giriş

Günümüz hukukunda suçlar unsurlarına ayrılarak incelenmektedir. Suçun unsurları, suçun yapıtaşlarını oluşturmaktadır. Suçun unsurlarının sayısı hususunda farklı değerlendirmeler olmakla birlikte, genelde dört unsura yer verildiği görülmektedir. Bunlar, kanuni unsur, maddî unsur, manevî unsur ve hukuka aykırılık unsurudur. Bu makalede analiz edilecek olan maddî unsur, suçun dış dünyaya yansıyan tarafını oluşturmaktadır. Örneğin öldürme suçunda öldürme eylemi, maddî unsuru oluşturmaktadır. Manevî unsur ise failin iradesi, onun iç alemiyle ilgilidir. Örneğin failin öldürme eylemini kasdî olarak mı icra ettiği; yoksa taksirle mi işlediği hususu, manevî unsurun konusunu teşkil etmektedir.

## 1. Kasten Öldürme-Amden Öldürme

### 1.1. Modern Hukukta Kasıt Kavramı

5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nun 21. maddesinde kasıt, *suçun kanuni tanımındaki unsurların bilerek ve istenerek gerçekleştirilmesi* şeklinde tarif edilmiştir. Kasten öldürme suçu, *doğrudan kastla* işlenebileceği gibi, *olası kastla* da icra edilebilmektedir.<sup>1</sup> Örneğin kalabalığın içinde bulunan bir şahsın öldürülmesi amacıyla ateşlenen silahtan çıkan kurşunun, hedeflenen kimsenin yanındaki şahıs veya şahısları öldürmesi halinde olası kastla hareket edilmiş olmaktadır.<sup>2</sup>

- 1 Failin neden olduğu netice açısından kast, *doğrudan kast* ve *dolaylı kast* ayrımına tabi tutulmuştur (Kayıhan İçel vd., *Suç Teorisi, Suç Kavramına İlişkin Genel Bilgiler, Suçun Yapısal Unsurları, Suçun Özel Oluşum Biçimleri*, (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2004), 234). Failin gerçekleştirdiği eylemin günlük hayat tecrübelerine göre mutlak surette neden olacağı neticelerini öngörmesi halinde *doğrudan kasttan* bahsedilir. Örneğin bir şahsı öldürmek için ona doğrultmuş olduğu silahı ateşleyen kişi *doğrudan kastla* hareket etmiş olmaktadır (İçel vd., *Suç Teorisi*, 235; Nur Centel, Hamide Zafer ve Özlem Çakmut, *Türk Ceza Hukukuna Giriş*, (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2008), 386; Hakan Hakeri, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2009), 186). Kanunumuzda *olası kastın* tanımı şu şekilde yapılmıştır: "Kişinin, suçun kanunî tanımındaki unsurların gerçekleşebileceğini öngörmesine rağmen, fiili işlemesi halinde, olası kast vardır" (TCK m. 21/2). *Olası kastta* meydana gelen netice, failin hareketine zorunluluk bağı ile bağlı değildir. Bu husus, *doğrudan kastla olası kastın* arasını ayıran bir kriter olmaktadır. Ayrıca *doğrudan kast* halinde fail, açıkça neticeyi istemekte, *olası kastta* ise isteme veya istememe kesin olarak bilinmemektedir (Centel, Zafer ve Çakmut, *Türk Ceza Hukuku*, 389).
- 2 Sulhi Dönmezer ve Sahir Erman, *Nazari Ve Tatbiki Ceza Hukuku*, (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1986), II, 234; Hakeri, *Ceza Hukuku*, 186.

## 1.2. Hanefî Mezhebinde Amd-Kasıt Kavramları

*Amd*, sözlükte kastetmek, niyet etmek, bir şeye yönelmek, bir şeye destek olmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>3</sup> Öldürme suçunun tetkik edildiği Hanefî eserlerde *amd*, hatanın zıddı olarak belirtilmektedir.<sup>4</sup> *Kasıt* sözlükte, yolun düzgün olması ve bir şeye yönelmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>5</sup> Hanefî eserlerde *amd* kavramının *kasıt* kavramı ile yakın ilişkisi göze çarpmaktadır. Birçok Hanefî eserde *amd*, *kasıt* kavramıyla (العمد هو القصد) açıklanmıştır.<sup>6</sup> Diğer taraftan Hanefî metinlerde, *amdi kasıtın* özel şekli olarak açıklayan ifadelere de rastlanmaktadır. Örneğin, *kasıtın* hayvanlarda da bulunduğuna değinen Serahsî, bununla birlikte hayvanların fiillerinin *amdiyyet* kavramıyla nitelendirilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>7</sup> Küçüklerin eyleminin de “*amdiyyet*” vasfından yoksun olduğuna vurgu yapan Serahsî<sup>8</sup> *amdi* hukûken muteber kabul edilen *kasıt* olarak (أن العمد عبارة عن قصد معتبر في الأحكام شرعا)<sup>9</sup> açıklamıştır.

Modern hukukta öldürme eylemi bağlamında *kasıtla* ilgili yer verilen *kasıt* - olası *kasıt* ayırımına Hanefî mezhebinde rastlanmamıştır.

Arapçadaki anlamları bakımından *amd* ve *kasıt* kavramları birçok açıdan benzerlik göstermekle birlikte, öldürme türü olarak günümüz hukukunda yer alan *kasıt* öldürmenin Hanefî mezhebinde mevcut *amden* öldürmeden farklılık arz ettiği ve bunun maddî ve manevî unsurlar ekseninde belirgin olduğuna aşağıda yer verilecektir.

- 3 Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-mûhît*, (Mısır: Matbaatu Dâru'l-Memûn, 1938/1357), “*amd*” maddesi.
- 4 Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, (Kâhire: Matbaatu's-Sa'âde, 1324-1331), XXVI, 94; Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâyık şerhu Kenzi'd-dekâik*, (Bulak: Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, 1314), VI, 139; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, (Mısır, Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970), X, 207; Muhammed b. Hüseyin Tûrî, *Tekmiletü Bahri'r-râik*, (Kâhire: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1311), VIII, 388.
- 5 Firûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsü'l-mûhît*, (Mısır: Matbaatu Dâru'l-Memûn, 1938/1357), “*Kasıt*” maddesi.
- 6 Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), IV, 158; Zeylaî, *Tebyîn*, VI, 97-98; Bâbertî, *el-Înâye*, X, 205; Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, (Mısır, Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970), X, 205; Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr*, (Mısır, Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966), VI, 527.
- 7 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 86-87.
- 8 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 86-87.
- 9 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 86-87.

### 1.3. Maddî Unsurlar

Maddî unsur; hareket, netice ve sebebiyet alakasını ihtiva etmektedir.

#### 1.3.1. Hareket

Kasten öldürme suçu, herhangi bir hareketle işlenebildiğinden *serbest hareketli* bir suçtur.<sup>10</sup> 5237 sayılı TCK'da öldürme suçundan bahseden 81. maddede, kullanılan aracın nasıl olması gerektiği hususunda bir açıklama bulunmamaktadır. Dolayısıyla bıçaklamak, silahla ateş etmek, zehirlemek, boğmak, saldırgan bir hayvanı kışkırtmak suretiyle öldürme suçu gerçekleştirilebilir.<sup>11</sup> Suçun doğrudan bir araçla işlenmesi mümkün olduğu gibi, araçsız ya da dolaylı araçlarla icra edilmesi de mümkündür. Örneğin, kendisini koruma gücü bulunmayan bir kimseyi soğukta dışarıya bırakarak ya da yırtıcı bir hayvanı bir kimseye karşı kışkırtarak ölümüne neden olma bu kapsamda değerlendirilir.<sup>12</sup> Kasten öldürme suçu, icraî hareketle de, ihmalî hareketle de gerçekleştirilebilmektedir.<sup>13</sup>

*Öldürme kastıyla* hareket eden failin icra ettiği her türlü eylem modern hukukta kasten öldürme kapsamında değerlendirilirken, Hanefî mezhebinde, failin *öldürme kastıyla* icra ettiği her hareket amden öldürme kapsamında yer almamaktadır. Hanefî mezhebinde bir eylemin amden öldürme olarak nitelendirilebilmesi

- 10 Durmuş Tezcan, Mustafa Ruhan Erdem ve Murat Önok, *Teorik ve Pratik Ceza Özel Hukuku*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2007), 121. Suçlar, yapılan hareketin şekline göre, serbest hareketli - bağlı hareketli suçlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Serbest hareketli suçlar, kanunda o suç için gerçekleşmesi istenen belli birtakım hareketlerin belirtilmediği suç tipidir. Örneğin *Öldürme Suçu* (TCK m. 81) serbest hareketli bir suçtur. Suçun ne şekilde icra edileceğinin belirtilmesi durumunda bağlı hareketli suç söz konusu olmaktadır. Örneğin eziyet çektirerek *Öldürme Suçu* (TCK m.82/1-b), bağlı hareketli bir suçtur (Centel, Zafer ve Çakmut, *Türk Ceza Hukuku*, 251-252).
- 11 Turgut Yüksel, *Yaralama, İntihara Yönlendirme, İşkence ve Eziyet Suçları*, (İstanbul: Kazancı Hukuk Yayınevi, 2007), 11; Necati Meran, *Yeni Türk Ceza Kanununda Kişilere Karşı Suçlar*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 31; Tezcan, *Özel Ceza Hukuku*, 121-122; Cengiz Otacı, *Genel Hükümlerle Bağlantılı Olarak Kasten İnsan Öldürme Suçları*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2009), 418.
- 12 Meran, *Kişilere Karşı Suçlar*, 31.
- 13 İcraî hareket, kanunen yasaklanan bir hareketin yapılması durumudur. Örneğin, failin mağdura yumruk atması icraî harekete örnek teşkil etmektedir. İhmal suçları emir normlarını ihlâl eden suçlardır. İhmalî hareketle meydana gelen suçlar iki kısma ayrılmaktadır. Bunlar gerçek ihmal suçları ve ihmale benzer suçlardır. Gerçek ihmal suçlarına örnek, tanıklık yaparken yalan söylemek (TCK m.272) ya da gerçeği saklamaktır (Centel, Zafer ve Çakmut, *Türk Ceza Hukuku*, 246). İhmal benzeri suçlarda ise, neticeyi önleme sorumluluğu söz konusudur (Centel, Zafer ve Çakmut, *Türk Ceza Hukuku*, 247; İçel vd., *Suç Teorisi*, 62). Annenin bakmakla yükümlü olduğu çocuğun bakımını ihmal ederek ölümüne neden olması, ihmal benzeri suçtur. Aynı şekilde, bir yangın görevlisinin görevini ihmal etmesi sonucu, çıkan yangında bir şahsın ölmesi ihmal benzeri suçta örnek oluşturmaktadır (İçel vd., *Suç Teorisi*, 63; Centel, Zafer ve Çakmut, *Türk Ceza Hukuku*, 248).



için birtakım *şekil şartlarının* gerçekleşmesi gerekmektedir. Örneğin hareketin mübâşeret<sup>14</sup> icra edilmesi amden öldürme eylemlerinde aranan önemli bir koşuldur. Failin doğrudan maktûlün bedenine yönelik gerçekleştirdiği bir hareket söz konusu olmadığında, eylem tesebbüben öldürme olarak kabul edilmektedir. Örneğin, yalan tanıklık yaparak,<sup>15</sup> aç ve susuz bırakarak öldürme<sup>16</sup> eylemleri tesebbüben icra edildiğinden faile kısâs cezası uygulanmamaktadır.

*Mübâşeret* kavramı, Hanefî mezhebinde yer alan amden öldürme suçunu modern hukukta mevcut kasten öldürme suçundan ayıran önemli bir unsurdur. Bu husus, modern hukukta kasten öldürmeden farklı olarak Hanefî ekolünde amden öldürmenin *serbest hareketli bir suç* olmadığını göstermektedir. Gerçi günümüzde bazı İslam hukukçuları, İslam hukukunda yer alan “amden öldürmenin” de *serbest hareketli bir suç* olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>17</sup> Ancak Hanefî mezhebi söz konusu olduğunda konunun farklı bir mahiyet arz ettiği kanaatindeyiz.

Hanefî mezhebinde eylemlerin tasnifinde, fiilin mübâşeretin gerçekleştirilmesi yanında kullanılan vasitanın niteliği de belirleyici olmaktadır. Eylemde kullanılan aracın niteliği, özellikle amd ve şibh-i amd eylemlerinin ayırımında ön plana çıkmaktadır.

14 Hanefî mezhebinde tanımına rastlayamadığımız mübâşeret, öldürme eyleminin maktûlün bedenine yönelik doğrudan icra edilmesi, hareketle netice arasına başka vasıtaların girmemesi şeklinde anlaşılmaktadır. Diğer taraftan eylemin tesebbüben icra edilmesi ise, failin eylemiyle ölüm neticesi arasına birtakım vasıtaların girmesi dolayısıyla failin eyleminin netice üzerinde doğrudan etkili olmadığını kabul edilmesidir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Hanefî mezhebinde mübâşeret-tesebbüb kavramlarını ilk kullanan Cessâs (Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Tahkiku'l-cüzû's-sâlis min şerhi Muhtasarî't-Tahâvî li'l-Cessâs*, thk. Muhammed Abdullah Han, (Mekke, Câmîatü Ümmî'l-Kurâ, 1415), II, 416) olmakla birlikte, ilk eserlerden (Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad Şeybânî, *el-Mebsût*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, (Karaçi: İdâretü'l-Kurân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, t.y.), IV, 496) itibaren bu tür bir ayrımı yer verildiği görülmektedir (bkz. Aydın, *Öldürme Suçu*, 161-162). Tespit edebildiğimiz kadarıyla, amden öldürmenin tanımında, Serahsî dışındaki hukukçuların mübâşeret kavramına yer vermedikleri (Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 122-123); ancak eylemin amd kapsamında değerlendirilebilmesi için mübâşeretin icra edilmiş olmasını ilke olarak kabul ettikleri görülmektedir. Zira mübâşeretin icra edilmeyen eylemler, tesebbüben öldürme türünde yer almaktadır. Hanefî mezhebinde mübâşeret unsuru, suçun oluşmasını sağlayan *şartlar* başlığı altında Kâsânî tarafından ele alınmıştır (Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, (Bejrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402/1982), VII, 239).

15 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 181-183; Merginânî, *el-Hidâye*, III, 134.

16 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 152-153; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 274-275.

17 Mustafa Avcı, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, (İstanbul: Bilişim Basın Yayın Letekdif Şirketi, 2004), 32; Abdülkâdir Udeh, *et-Teşrî'ul-cinâiyyi'l-İslâmî: Mukârenen li-kânûni'l-vaz'î*, (1373/1954), (Kâhire: Dâru't-Türâs, 1977), II, 25-26. Udeh, amden öldürme suçunda öldürme fiili için belli bir şekil şartının söz konusu olmadığını söylemiş ve örneğin vurma, yakma, yaralama, zehirleme, boğazlama gibi eylemlerle bu suçun icra edilebileceğini ifade etmiştir.

Amden öldürme suçunda *kullanılan alet* hususunda Hanefî hukukçuları iki farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Genel olarak, Ebû Hanîfe'ye (150/767) göre *kesici veya delici bir vasıta ile* gerçekleştirilen fiiller amden öldürme suçunu oluştururken, Ebû Yusuf (182/798) ve İmam Muhammed'e (189/805) göre *öldürücü herhangi bir vasıta ile* amden öldürme suçu icra edilebilmektedir. Hanefî fakihlerin amden öldürme eylemlerinde kullanılan vasıta ile ilgili bu temel yaklaşımı, ilk dönem metinlerinden itibaren bütün eserlerde görülmektedir.<sup>18</sup>

Kullanılan aletin niteliği, İslam hukukunda bir eylemin amden öldürme kapsamında yer almasında önemli bir rol oynadığı gibi, günümüz hukukunda da, bir eylemin kasten öldürme türüne dahil edilmesinde kullanılan aletin niteliği dikkate alınmaktadır. Ancak modern hukukta, özellikle Hanefî mezhebinde olduğu gibi, öldürme suçunda kullanılan alet, tek başına eylemlerin tasnifinde belirleyici değildir. Örneğin, modern hukukta kürekle gerçekleştirilen bir eylemde kullanılan aletin niteliği, darbenin yeri, sayısı ve mağdûrun raporuna göre *sanığın kastının öldürmeye yönelik* olup olmadığı tespit edilmektedir.<sup>19</sup> Diğer taraftan Hanefî ekolünde kürekle gerçekleştirilen bir öldürme eyleminde, aletin niteliğine bakılmakta, küreğin demirden yapılmış kısmıyla mağdûra vurulması halinde fiil amden öldürme kabul edilmekte; ağaçtan yapılmış sapıyla vurulması halinde ise hareket şibh-i amd türüne dahil edilmektedir.<sup>20</sup> Burada iki hukuk sistemi arasındaki temel fark, modern hukukta öldürme eylemlerinin tasnifinde birçok kriterin<sup>21</sup> dikkate alınmasına karşılık; Hanefî mezhebinde suçta kullanılan aletin niteliğinin eylemlerin sınıflandırılmasında önemli oranda belirleyici olmasıdır.

18 Şeybânî, *el-Mebsût*, IV, 394; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370), 232; Cessâs, *Şerh*, III, 335-342; Kudûrî, *Muhtasar*, 184; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 59; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 158; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 233; Zeylaî, *Tebyîn*, VI, 100.

19 Otacı, *Öldürme Suçları*, 220.

20 Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 163.

21 Suçta kullanılan alete göre kastın tespiti, modern hukukta, kesin olmaktan uzak, yanıltıcı bir nitelik olarak değerlendirilmiştir. Modern hukukta suçta kullanılan aletin yanında, darbelerin birden fazla oluşu, vuruşlardaki şiddet oranı gibi *suçun işleniş biçiminden* hareketle kastın tespiti dahi eleştiriye maruz kalmış; bu husus, manevî unsuru maddî unsurdan çıkarma gibi yanlış bir metot olarak görülmüş ve tenkit edilmiştir. Sadece suçun işleniş biçimine itibar ederek kastın belirlenmesini eleştiren hukukçular, bunun yanında, başka birtakım kriterlerin de göz önünde bulundurulması gerektiğini söylemişler ve failin suçu işlemeden önceki davranışları, taraflar arasındaki ilişkiler, failin suç işledikten sonraki davranışları gibi birtakım ölçülerin de kastın tespitinde dikkate alınması gerektiğini öne sürmüşlerdir (Şahir Erman ve Çetin Özek, *Ceza Hukuku Özel Bölüm Kişilere Karşı İşlenen Suçlar*, (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1994), 24-26).

Hanefî mezhebinde amden öldürmenin tanımında hareketin icra şekli açısından yer verilen diğer bir nitelik *vurma kastıdır* (الضرب تعمد). Bu, daha ziyade manevî unsurla ilgili bir kavram olmakla birlikte suçun icra şeklini de ifade etmekte ve bu açıdan maddî unsurla da alakalı bulunmaktadır. Nitekim amden öldürme türünde Hanefî hukukçuların yer verdiği örnekler, genelde failin öldürücü veya yaralayıcı niteliği bulunan aleti mağdûra *vurmak* suretiyle gerçekleştirdiği eylemlerdir. Ancak Hanefî mezhebinde amd kapsamında yer alan bütün eylemlerde *vurma* hareketi söz konusu olmamaktadır. Örneğin, suda boğma, boğazı sıkarak öldürme veya uçuruma atma gibi eylemlerde *vurma* hareketi olmadığı halde bu fiiller, İmâmeyn tarafından amd kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>22</sup> Sonuç olarak, hareketin *vurma* şeklinde icrası, amd sınıfındaki bütün eylemleri kapsamına alan bir unsur olarak düşünülemez. Bununla birlikte, *vurma* hareketi, amd türündeki eylemlerin genelini icra şeklini gösteren ortak bir nitelik olarak düşünülebilir.

Mübâşeret ve eylemde kullanılan aletin niteliği gibi hususlar, Hanefî mezhebine özgü *özel maddî unsurlar* olarak değerlendirilebilir.

### 1.3.2. Netice

Maddî unsurun ikinci kısmını oluşturan ve failin hareketi sonucunda meydana gelen neticenin Hanefî mezhebinde, günümüz hukukundan farklı bir rolü bulunmaktadır. Bu da, eylemlerin neticeye göre değerlendirilmesidir. Hanefî mezhebinde, suç eylemlerinde neticeye göre hüküm verileceği kural<sup>23</sup> olarak kabul edilmiştir. Netice unsurunun eylemin hangi türde yer alacağını belirlemesi, bilhassa, *öldürme kastı olmaksızın* icra edilen eylemin ölüm neticesine yol açması halinde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, bir kimsenin el veya ayağını kesme kastıyla icra edilen hareketin akabinde ölüm neticesi gerçekleşirse, bu fiil amden öldürme kabul edilmekte ve faile kısâs cezası uygulanmaktadır. Bu eylemde, failin öldürme kastı bulunmamaktadır. Ancak eylemin ardından ölüm neticesi gerçekleştiğinde, bu fiiller amden öldürme olarak değerlendirilmekte ve faile ölüm cezası verilmektedir. *Öldürme kastı* olmaksızın gerçekleşen eylemin amd kapsamında yer alması, Hanefî hukukçuların amd türündeki eylemler için *vurma kastını* yeterli kabul ettiklerini göstermektedir.<sup>24</sup>

22 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 152-153; *El-Fetâvâ'l-Hindîyye*, Burhanpurlu Şeyh Nizâm ve Diğerleri, (Bulak: Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1310), VI, 6.

23 Cessâs, *Şerh*, III, 348; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 128; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 188; Zeylaî, *Tebyîn*, VI, 119.

24 İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr*, VI, 543.

Günümüz hukukunda, ölüm neticesi fail tarafından istenmedikçe, gerçekleştirilen hareket ölüme yol açsa dahi, fiil, *kasten öldürme* olarak nitelendirilemez; 765 sayılı Türk Ceza Kanunu'nun yürürlükte olduğu dönemde bu eylem, *kastın aşılması suretiyle öldürme* olarak isimlendirilmekteydi.<sup>25</sup> 5237 sayılı TCK "*kastın aşılması suretiyle öldürme*" kavramına yer vermemiş, bu fiilleri "*netice sebebiyle ağırlaştırılmış yaralama*" başlığı altında düzenlemiştir (md. 87/4).<sup>26</sup>

Modern hukukla Hanefî mezhebinin ağırlaşan netice hakkındaki bakış açılarında belirgin farklılığın temel sebebi, Hanefî mezhebinde eylemlerin tasnifinde kullanılan aletin belirleyici olması; günümüz hukukunda ise failin kusurluluk derecesinin itibara alınmasıdır. Suç eyleminde kullanılan aracın niteliği, Hanefî mezhebinde büyük önem arz ettiğinden, hafif bir yaralama (الجرح اليسير) sonucu kişinin ölümü halinde dahi icra edilen eylem, *amd kapsamında* değerlendirilmektedir.<sup>27</sup> Günümüz hukukunda, basit tıbbî müdahale ile giderilebilecek yaralama sonucu kişinin ölmesi halinde, illiyet bağı da gözetilerek fail, *taksirle öldürmeden* sorumlu tutulabilmektedir.<sup>28</sup>

### 1.3.3. Sebebiyet Alakası

Nedensellik ilişkisi veya illiyet bağı kavramlarıyla da ifade edilen bu unsur, failin hareketiyle netice arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır.<sup>29</sup> Kanûnen suç sayılan ve cezalandırılan, neticeye yol açan harekettir. Hangi hareketlerin böyle neticelere yol açtığıнын belirlenmesi, sebebiyet alakası problemini gündeme getirmektedir.<sup>30</sup> Bu problemi açıklamak üzere birtakım teoriler geliştirilmiştir. Bunların içinde ön plana çıkanlar; şart nazariyesi, uygun sebep nazariyesi, son şart nazariyesidir.

*Şart teorisi*, neticeyi meydana getiren şartlar arasında bir ayırım yapmaksızın her şartı netice bakımından aynı değerlendirmektedir.<sup>31</sup> Örneğin, avcılar kulübünde çıkan bir kavgada başka bir avcının duvara asmış olduğu tüfeği alan birinin bu

25 Erman ve Özek, *Ceza Hukuku*, 14; Meran, *Kişilere Karşı Suçlar*, 34.

26 "Netice sebebiyle ağırlaştırılmış yaralama" ile "kastın aşılması suretiyle öldürme suçu" arasındaki mukayese için, bkz. Aydın, *Öldürme Suçu*, 47-49.

27 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 125.

28 Otacı, *Öldürme Suçları*, 624.

29 Ayhan Önder, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, (İstanbul, 1992), II, 81; Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, I, 461; İçel vd., *Suç Teorisi*, 71; Nurullah Kunter, *Suçun Maddi Unsurları Nazariyesi*, (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1954), 141; Hakeri, *Ceza Hukuku*, 153.

30 Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, I, 461.

31 Centel, Zafer ve Çakmut, *Türk Ceza Hukuku*, 262; İçel vd., *Suç Teorisi*, 72-73; Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, I, 477.

tüfekle başka birini yaralaması veya öldürmesi hadisesinde, duvara tüfeğin asılması da olayın neticesi açısından bir neden olarak düşünülmektedir.<sup>32</sup>

Şart teorisine yönelik eleştirilerde, neticenin oluşumunda tüm şartların değil, en uygun şartın etkili olduğu üzerinde durulmuş ve *uygun sebep teorisi* ortaya çıkmıştır.<sup>33</sup> Bu teoriye göre, öncelikle neticeyi oluşturan bütün şartlar incelenmektedir. Daha sonra bunların içinde neticeyi meydana getirmeye genel ve somut olarak uygun olanı neden olarak kabul edilmektedir.<sup>34</sup>

Sebebiyet alakasıyla ilgili diğer bir nazariye olan *son şart teorisine* göre ise, neticeyi gerçekleştiren sebep, diğerlerine en son eklenen şarttır.<sup>35</sup>

Ayrıca sebebiyet alakasını açıklamak üzere, müessir sebep teorisi,<sup>36</sup> objektif isnat edilebilme teorisi,<sup>37</sup> tehlikeli şart teorisi<sup>38</sup> gibi birtakım nazariyelere yer verilmektedir.

Eski ve yeni TCK'da nedensellik konusunda herhangi bir kurala yer verilmemiştir.<sup>39</sup> Yargıtay'ın ise birtakım kararlarda şart teorisine<sup>40</sup> göre, bazı kararlarda uygun sebep teorisine<sup>41</sup> göre hüküm bina ettiği görülmektedir. Yüksek mahkeme, bazı kararlarında ise son şart teorisine göre hüküm vermiştir.<sup>42</sup>

32 Centel, Zafer ve Çakmut, *Türk Ceza Hukuku*, 262-263.

33 İçel vd., *Suç Teorisi*, 77; Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, I, 493; Centel, Zafer ve Çakmut, *Türk Ceza Hukuku*, 267.

34 Örneğin, bir lokantada garsonun müşterinin pantolonuna yemek dökmesi dolayısıyla müşteri uçağına yetişemeyip bir sonraki uçağı binmek zorunda kalsa ve bu uçak da düşerek müşterinin ölümüne neden olsa, konu şu şekilde değerlendirilmektedir. Uçağın düşmesi sonucu yolcunun ölmesi normal ve beklenen bir netice kabul edilemez. Bu netice, olayların normal akışına uygun da değildir. Dolayısıyla garsonun hareketi ile ölüm neticesi arasında bir sebebiyet ilişkisi söz konusu olamaz (Centel, Zafer ve Çakmut, *Türk Ceza Hukuku*, 267-269).

35 Kunter, *Maddî Unsurlar*, 176; Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, I, 486.

36 Kunter, *Maddî Unsurlar*, 172; Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, I, 483.

37 Kunter, *Maddî Unsurlar*, 164; Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, I, 498.

38 Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, I, 500; Kunter, *Maddî Unsurlar*, 166.

39 Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, I, 462; İçel vd., *Suç Teorisi*, 80; Centel, Zafer ve Çakmut, *Türk Ceza Hukuku*, 274, 276.

40 Örneğin yüksek mahkeme, yaralanan bir kimsenin kendi ihmali nedeniyle ölmesi halinde failin hareketiyle netice arasında nedensellik ilişkisinin kesilmediğine ve bu olayda kastın aşılması suretiyle öldürmeden failin sorumlu olduğuna hükmetmiştir (Centel, Zafer ve Çakmut, *Türk Ceza Hukuku*, 274).

41 Örneğin Yargıtay, uyuşturucu madde satan failin, maktûlün ölümüne neden olması halinde de, failin hareketiyle ölüm neticesi arasında uygun, yakın ve etkin nedensellik ilişkisi olduğu yönünde karar vermiştir (Centel, Zafer ve Çakmut, *Türk Ceza Hukuku*, 274).

42 Örneğin, sahibinden almış olduğu silahı geri vermek için geldiği evin penceresinin açık olduğunu görerek dolu silahı pencereden içeri bırakan fail, bu silahla oynarken birini öldüren çocuğun eyleminden sorumlu tutulmamakta, araya başka bir fail girmesine itibarla failin silahı bırakma fiili ile ölüm neticesi arasında bir sebebiyet alakası kurulmamaktadır (Kunter, *Maddî*

Kanaatimize göre, sebebiyet alakası konusunda Hanefî mezhebinde, tıpkı Yargıtay'ın kararlarında olduğu gibi, farklı teorilerin kriterlerine göre hükümler verilmiştir. Hanefî mezhebinde bazen şart teorisine<sup>43</sup> göre, bazen uygun sebep teorisine<sup>44</sup> göre hükümlere yer verilmiştir. Ancak kanaatimize göre, Hanefî mezhebinde en etkili olan son şart nazariyesidir. Bazı modern hukukçular da, Mecelle'nin 90. maddesinde zikredilen “mübâşir yani bizzat fail ile mütesebbib müctemi oldukça hükm ol fâile muzaf kılınır” kaidelerinden hareketle, eski hukukumuzda son şart teorisinin geçerli olduğunu söylemişlerdir.<sup>45</sup>

Hukukta uzak değil yakın sebebi muteber kabul eden ve netice üzerinde dolaylı değil doğrudan sebebin etkili olduğunu savunan son şart nazariyesi, kanaatimizce, Hanefî mezhebinde özellikle tesebbübün öldürme eylemlerinde<sup>46</sup> etkili

*Unsurlar*, 177; Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, I, 487). Aynı şekilde, Yargıtay, başıboş bırakılmış olan köpeğin bir şahsı ısırması neticesiyle başıboş bırakma fiili arasında illiyet bağının olmadığına karar vermiştir (Kunter, *Maddî Unsurlar*, 177).

43 Hanefî mezhebinde, birden çok failin herhangi bir eylemi aynı anda gerçekleştirmesi durumunda öldürme suçu bütün faillere isnat edilmekte ve hepsi suçun faili kabul edilmektedir. Eserlerde, aynı anda icra edilen eylemlerde failerin gerçekleştirdikleri hareketlerin ağır veya hafif neticeler doğuracak olmasının öneminin bulunmadığı vurgulanmaktadır (İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr*, VI, 556-557). Yine İmam Züfer, iki failden birinin, herhangi bir kimsenin bilekten elini; diğer failin ise aynı mağdûrun dirsekten kolunu kesmesi ve daha sonra mağdûrun ölmesi halinde, iki failde de ölüm cezası verilmesi gerektiğini ileri sürerken şart teorisine göre hareket etmiştir (Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 170). Bu hükümlerde hukukçular, neticeye yol açan sebepler arasında bir ayırım yapmaksızın her şartı netice bakımından aynı değere sahip kabul etmektedir. Bu husus, *şart teorisinin* kriterlerine uymaktadır (Centel, Zafer ve Çakmut, *Türk Ceza Hukuku*, 262; İçel vd., *Suç Teorisi*, 72-73; Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, I, 477).

44 Örneğin, failin bir kimseyi en fazla bir gün veya belli bir vakit yaşayacak derecede yaralamasından sonra ikinci failin aynı şahsın başını kılıçla kesmesi durumunda ikinci fail, ölüm neticesinden sorumlu tutulmakta ve kısâs cezasına çarptırılmaktadır. Birinci fail ise, yaralama diyetini ödemektedir. Ancak kişiye can çekişme noktasına getiren bir eylemden sonra kişinin başının gövdesinden ayrılmasında ise birinci fail öldürme suçundan sorumlu tutulmaktadır; zira birinci failin eyleminden sonra mağdûr ölü hükmünde kabul edildiğinden bundan sonra gerçekleşen eyleme itibar edilmemektedir (Tahâvî, *Muhataras*, 234; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 238-239; İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr*, VI, 544-545).

45 Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, I, 486-487; Kunter, *Maddî Unsurlar*, 176.

46 Hanefî mezhebinde, kişinin bağlanarak yırtıcı bir hayvanın önüne atılıp öldürülmesinde (اقمط رجلا وطرجه قدام اسد او سبع), Ebû Hanîfe'ye göre, fail diyetle veya kısâs cezasıyla sorumlu tutulmaz. Ancak tazîr cezasına çarptırılır, dövülür ve tevbe edisiye kadar hapsedilir. Ebû Yusuf ise, ömür boyu hapsedilmesi gerektiğini ileri sürmüştür (*el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, VI, 6; Alâeddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed Haskefi, *Dürrül-muhtâr*, (Mısır, Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966), VI, 544). Böyle bir eylemde, Ebû Hanîfe'nin saldırgan hayvanın fiilinin, failin eylemiyle netice arasındaki sebebiyet alakasını kestiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, denize atılan kişinin o anda ölmeyip biraz yüzmesi halinde, fail kısâs cezasından ve diyet ödeme sorumluluğundan kurtulmaktadır (Haskefi, *Dürrül-muhtâr*, VI, 544; Tûrî, *Tekmil*, VIII, 329). Burada ölüm neticesiyle failin eylemi arasına mağdûrun yüzme hareketi girmek,

olmaktadır. Nitekim tesebbüben öldürme eylemlerinde hareketin dolaylı yollar-  
dan (tesebbüben) icra edilmesi şart kabul edilmiştir.

Hanefî mezhebinde yalan tanıklık yaparak ölüme sebebiyet vermede, ölüm ne-  
ticesinde maktûl yakınlarının kısâs talebinin etkili olduğu gerekçesiyle tanıklara  
kısâs cezası uygulanmayacağı, bunun yerine tanıkların maktûlun diyetini öde-  
mekle sorumlu tutulacağı belirtilmiştir.<sup>47</sup> Zehirleyerek öldürmede, mağdûrun  
bizzat kendi eliyle zehirli içeceği içmesi veya yemeği yemesinin ölüm neticesi  
üzerinde etkili olduğu gerekçesiyle, faille kısâs cezasının uygulanmayacağı, di-  
yet ödeme sorumluluğunun da bulunmadığı kabul edilmiştir. Zehirleyerek birini  
öldüren fail, hapsedilerek ve tazîren cezalandırılmaktadır.<sup>48</sup> Bir kimseyi hapsede-  
rek açlık ve susuzluktan ölümüne sebebiyet veren fail, Ebû Hanîfe'ye göre, kısâs  
cezasına çarptırılmamaktadır. Bu durumda failin diyet ödeme sorumluluğu da  
bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe'nin gerekçesi, ölüm neticesi üzerinde etkili olan  
asıl faktörün failin gerçekleştirdiği hapsetme eylemi değil; mağdûrun hissettiği  
açlık ve susuzluk olmasıdır. İmâmeyn ise, failin kısâs ile cezalandırılmayacağını;  
ancak diyet ödemekle sorumlu tutulacağını belirtmiştir.<sup>49</sup>

Yukarıda yer verilen bütün hükümlerde, ölüm neticesi üzerinde etkili olan son  
sebebe itibar edildiği görülmektedir. Ancak bu eylemlerde failin öldürme kas-  
tının göz ardı edildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla manevî unsur yerine maddî  
unsura göre hükme varıldığı görülmektedir. Bu noktada, son şart teorisinin zafi-  
yetine vurgu yapan eleştirilere yer verme ihtiyacı doğmaktadır. Son şart teorisine  
yönelik eleştirilerin odak noktası, son şarta sebep değerinin verilemeyeceği  
prensibine dayanmaktadır. Zira sebebiyet açısından son şart bazen hiç önemli  
olmayabilir. Ve hukukî açıdan ondan önce gelen şart daha fazla ehemmiyet arz

dolayısıyla netice üzerinde bu son hareketin etkili olduğu kabul edilmektedir. Diğer bir örnekte, bir kimsenin kuyuya düşme anında ölmesi halinde ölüm nedeni doğrudan kuyunun kazıl-  
masına isnat edilmekte ve kuyuyu kazan fail diyet ödemekle sorumlu tutulmaktadır. Ancak kuyuya düşen şahsın düşme anında ölmeyip kuyunun içinde açlık ve susuzluktan ölmesi halinde ise, kuyuyu kazan failin diyet ödeyip ödemeyeceği metinlerde tartışılmıştır (Serahsî, *el-Mebsût*, XXVII, 14-15; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 193). Bütün bu örneklerde son hareketin netice üzerinde etkili olduğu kabul edilmektedir.

47 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 181-183; Zeylaî, *Tebyîn*, IV, 250; Bâbertî, *el-Înâye*, VII, 493; Zeynuddîn el-Misrî İbn Nüceym, *el Bahru'r-râik şerhü Kenzi'd-dekâik*, (Kâhire: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1311), VII, 137.

48 Şeybânî, *el-Mebsût*, IV, 456; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 153; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 235; Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed el-Haddâd Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyîre alâ Muhtasari'l-Kudûri*, (y.y., Dâru'l-Hayriyye, t.y.), II, 120.

49 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 152-153; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 234-235; Tûrî, *Tekmile*, VIII, 336; İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr*, VI, 543.

edebilir. Bu teoriye göre, önceki sebebi ortaya koyan kimse, sorumluluktan tamamıyla kurtulmaktadır. Oysa sebeplerin bütünü bir arada doğru bir şekilde tetkik etmeden sadece sonuncusuna değer vermek isabetli görülmemektedir.<sup>50</sup>

#### 1.4. Manevî Unsurlar

Kasten öldürme suçunun manevî unsuru failin eylemi *kasten* işlemesidir. Bazı günümüz İslam hukuku araştırmacıları, kasten öldürme türünde olduğu gibi, Ebû Hanîfe'ye (150/767) göre, amden öldürme eylemlerinde de failin öldürme kastıyla hareket etmesi gerektiği görüşünü ileri sürmüşlerdir.<sup>51</sup> Bir kısım Hanefî metinleri bu görüşü destekler mahiyettedir. İlk dönemlerden sonra yazılan Hanefî eserler, öldürme fiillerini tasnif ederken, failde *öldürme kastının* bulunması halinde bu tür eylemlerin amd kapsamında yer alacağına işaret etmiştir.<sup>52</sup> Özellikle amd - şibh-i amd ayrımında, Hanefî hukukçular, şibh-i amd eylemlerinde failin tedip maksadıyla; amden öldürmede ise *öldürme kastıyla* hareket ettiğini vurgulamışlardır.<sup>53</sup> Kâsânî de, amdin tarifinde öldürme kastına (يقصد القتل) yer vermiştir.<sup>54</sup> Ancak Kâsânî'nin şibh-i amdin tarifinde de, öldürme kastına yer verdiği bilinmelidir.

İlk dönemlerden sonra yazılan Hanefî metinleri; amdi, modern hukuktaki kasten öldürmeye benzer şekilde izah etmesine rağmen; Hanefî mezhebinde *amdin tarifinde*, ilk dönem eserlerinden itibaren, tespit edebildiğimiz kadarıyla Kâsânî dışında, öldürme kastına değil; "vurma kastına" yer verilmiştir.<sup>55</sup> Bu hususa vurgu yapan İbn Âbidîn, amden öldürme türünde *öldürme kastının* şart olmadığını (لا يشترط في العمد قصد القتل), aranan koşulun *vurma kastı* (قصد الضرب) olduğunu belirtmiştir.<sup>56</sup> Müellif, görüşünü desteklemek üzere iki örnek vermektedir. Bunlardan ilki, eli kesilen mağdûrun daha sonra ölümü halinde failin *amden öldürmeden* sorumlu tutulmasıdır. İkinci örnekte, bir kimsenin elini kesme kastıyla hareket eden fail, hata ile aynı kişinin boynunu koparması halinde, amden öl-

50 Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, I, 486-487.

51 Udeh, *et-Teşrî*, II, 78; Mehmet Köroğlu, *İslam Ceza Hukukunda Ölüm Cezası ve İnfaz Usulleri*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2004), 54.

52 Bâbertî, *el-İnâye*, X, 204; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, X, 203; Tûrî, *Tekmile*, VIII, 327.

53 Mergînânî, *el-Hidâye*, VI, 159; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVII, 77; Bâbertî, *el-İnâye*, X, 205.

54 Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 233.

55 Şeybânî, *el-Mebsût*, IV, 394; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, thk. Kâmil Muhammed Uveydâ, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997/1418), 184; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 59; Zeylâi, *Tebyîn*, VI, 97; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 158; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, VI, 527.

56 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, VI, 527, 543.



dürmeden dolayı cezalandırılmaktadır.<sup>57</sup> Bu iki örnekte, faillerde *öldürme kastı bulunmamasına rağmen* kendilerine kısâs cezası uygulanmaktadır.

Hanefî mezhebinde, failde *öldürme kastının* bulunmadığı birtakım fiiller amd kapsamında değerlendirilirken, failde *öldürme kastının* bulunduğu bazı eylemlerin ise amd türüne dahil edilmediğini görmekteyiz. Örneğin, yalan tanıklık yaparak, zehirleyerek ve aç-susuz bırakarak öldürme eylemlerinde, fail *öldürme kastıyla* hareket etmekle birlikte, bu tür fiiller tesebbüben icra edildiğinden, failde kısâs cezası uygulanmamaktadır. Bu, modern hukukta kasten öldürme suçunun aksine, Hanefî mezhebinde, öldürme kastının; eylemlerin tasnifinde belirleyici olmadığını göstermektedir. İlk dönem müelliflerinden Cessâs'ın, (370/981) kısâsın uygulanması hususunda belirleyici ölçünün *eylemde kullanılan aletler* olduğunu; failin *öldürme kastı* olmadığını belirten (ان للاله تثيرا في وجوب القود وسقوطه وان الحكم متعلق به دون القصد الي القتل) görüşü, bu hususu teyit etmektedir.<sup>58</sup> Sonuç olarak Hanefî mezhebinde eylemlerin tasnifinde, dolayısıyla herhangi bir eylemin amd kapsamına dahil edilmesinde manevî unsurdan ziyade, maddî unsurun etkili olduğu anlaşılmaktadır.

### 1.5. Değerlendirme

Amden öldürme, modern hukukta yer alan kasten öldürmeyle benzerlikler göstermekle beraber aralarında maddî ve manevî unsur açısından önemli farklar bulunmaktadır.

Amden öldürmenin manevî unsur açısından en belirgin özelliği, bu türün tanımında *vurma kastına* yer verilmesi ve bazı eylemlerde *vurma kastının* yeterli görülmesidir. Oysa modern hukukta kasten öldürme suçunda failin *öldürme kastı* ile hareket etmesi zorunlu bir şarttır.

Suçun maddî unsuru bakımından da, amden öldürme farklı hususiyetler içermektedir. Modern hukukta serbest hareketli bir suç olan kasten öldürmenin aksine, amden öldürme eylemlerinde belli şekil şartları aranmaktadır. Eylemin mübâşeretle icra edilmesi yanında, hukukçuların farklı bakış açılarına göre, *öldürücü veya yaralayıcı-delici aletle* eylemin gerçekleştirilmesi, amden öldürmede hareketin icra şekline ait birtakım koşullardır.

Özetlemek gerekirse, modern hukukta yer alan kasten öldürme tarifinde bilme ve isteme gibi manevî unsura ait kavramların ön plana çıktığı bir öldürme türü

57 Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 234; Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 159; Bâbertî, *el-Înâye*, X, 411-412.

58 Cessâs, *Şerh*, I, 339.

iken, amden öldürmenin tanımı daha ziyade öldürme eylemlerinin icra şeklini tasvir eden ve maddî unsurun ön plana çıktığı bir öldürme türüdür. Bu nedenle amdi, manevî unsurdan ziyade maddî unsurun kapsamını belirlediği bir tür olarak değerlendirmek kanaatimizce daha isabetli görülmektedir.

## 2. Kastın Aşılması ve Şibh-i Amd Yoluyla Öldürme

### 2.1. Maddî Unsurlar

Kastın aşılması suretiyle öldürme suçu, 765 sayılı eski TCK'da yer almıştır.<sup>59</sup> Bu suçun maddî unsuru kasten müessir fiili icra etmektir. Müessir fiilden sonra ölüm neticesinin gerçekleşmesi gerekir. Ve ölüm neticesiyle müessir fiil arasında sebebiyet alakası kurulmalıdır.<sup>60</sup> Hareket, netice ve sebebiyet alakası şibh-i amd türünde de temel maddî unsurları oluşturmaktadır. Ayrıca şibh-i amd kapsamında birtakım özel maddî unsurlar da yer almaktadır.

Şibh-i amd eylemlerinde kullanılan aletin niteliği hususunda Hanefî hukukçular farklı görüşlere sahiptir. Ebû Hanife, kesici veya delici niteliği bulunmayan alet-

59 765 sayılı eski TCK'nın 452. maddesinin bu öldürme türünü düzenlediği belirtilmiştir (Erman, Özek, *Ceza Hukuku*, 59; Otacı, *Öldürme Suçları*, 621). 5237 sayılı yeni TCK'da ise, "neticesi sebebiyle ağırlaşmış yaralama" suçuna yer verilmiş ve bu suçu düzenleyen 87. maddenin 4. bendinde, yaralama fiilinin ölüm neticesine yol açma hali analiz edilmiştir. Bazı hukukçular, maddenin bu bendinin "kastın aşılması suretiyle öldürme" suçunu düzenlediği kanatını belirtmiştir (Meran, *Kişilere Karşı Suçlar*, 36; Tezcan, *Özel Ceza Hukuku*, 130; Yüksel, *Yaralama*, 29, 622). Bununla birlikte, hukukçular arasında "kastın aşılması" ile "netice sebebiyle ağırlaşmış suç" kavramlarının aynı şeyler olup olmadığı hususunda farklı görüşler de bulunmaktadır. Önder, bu iki suç çeşidi arasında herhangi bir farkın bulunmadığını belirtirken (Önder, *Ceza Hukuku*, 355) Dönmezer-Erman, bu iki tür arasında önemli farklar olduğuna değinmiştir (Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, II, 317). Bazı hukukçulara göre, *kastın aşılması suretiyle öldürme* suçunda en önemli husus, kusurluluğa dayalı sübjektif sorumluluk yerine, nedensellik bağına dayalı objektif sorumluluğun benimsenmiş olmasıdır (Yüksel, *Yaralama*, 622). Bu konuda geniş bilgi için bkz. Aydın, *Öldürme Suçu*, 47-49.

Kastın aşılması suretiyle öldürme, yeni TCK'da yer almamakla birlikte burada yer vermemizin en önemli nedeni, bazı günümüz İslam hukukçularının İslam hukukunda yer alan *şibh-i amd* *kastın aşılması* kavramıyla ifade etmesi, yani bu iki öldürme türü arasında benzerlik kurmasıdır (Avcı, *Suçlar ve Cezalar*, 102; Hüseyin Esen, *İslam'da Suç ve Ceza "İslam Hukukunda Ceza Sorumluluk"* (İzmir: Çağlayan Matbaası, 2006), 206; Köroğlu, *Ölüm Cezası*, 54-57). Diğer bir neden de, bazı modern hukukçuların yeni TCK'nın 87/4 maddesinin "kastın aşılması suretiyle öldürme" suçunu düzenlediğini ileri sürmeleridir (Meran, *Kişilere Karşı Suçlar*, 36; Tezcan, *Özel Ceza Hukuku*, 130; Yüksel, *Yaralama*, 29, 622). Ayrıca, yeni TCK'nın uygulamaya girmesinden sonra yazılan ceza hukuku eserlerinde, kastın aşılması suretiyle öldürme suçuna yer verilmektedir (Yüksel, *Yaralama*, 38; Tezcan, *Özel Ceza Hukuku*, 130; Meran, *Kişilere Karşı Suçlar*, 34; Otacı, *Öldürme Suçları*, 621-646).

60 Otacı, *Öldürme Suçları*, 625; Ali Parlar ve Güleç Demirel, *Açıklamalı İçtihatlı Kişilerin Hayatına ve Beden Bütünlüğüne Karşı Suçlar*, (Ankara: Adalet Yayınevi, 2008), 375-381.

lerle vurma kastıyla icra edilen eylemleri şibh-i amd kabul ederken, İmâmeyn öldürücü olmayan vasıtalarla icra edilen eylemleri şibh-i amd kapsamında değerlendirmiştir. Buna göre, sopa, kırbaç, taş parçasıyla vurarak veya tokat veya yumruk atarak birinin öldürülmesi, bütün Hanefî hukukçulara göre şibh-i amd olarak nitelendirilmektedir.<sup>61</sup>

Ebû Hanîfe, şibh-i amd eylemlerinde kullanılan vasıtanın kesici veya delici niteliğe sahip olmamasını dikkate aldığından, taş veya odun parçasının kullanıldığı öldürme eylemlerini şibh-i amd kapsamında değerlendirmiştir. Taş veya odun parçasının büyük veya küçük olması arasında fark gözetmeyen Ebû Hanîfe, taş veya odundan yapılmış vasıtaların uçlarının sivriltilmesi halinde bunlarla icra edilen eylemleri ise amd kapsamına yerleştirmiştir. Diğer taraftan, küçük taş ve odun parçasıyla icra edilen eylemleri şibh-i amd kapsamında değerlendiren İmâmeyn, kütlelerinin büyüklüğü nedeniyle öldürücü nitelikte olduğundan değirmen taşı ve çadır direğiyle gerçekleştirilen eylemleri amden öldürme türüne dahil etmiştir.<sup>62</sup>

Hanefî mezhebinde amd ve şibh-i amd ayrımı *eylemde kullanılan aletin niteliğine* göre yapıldığından, şibh-i amd eylemlerinde kullanılan vasıtaların niteliğine yer verilmiştir; ancak amden öldürmeden farklı olarak *kullanılan aracın niteliği*, şibh-i amd türü için karakteristik bir mahiyet arz etmemektedir. Zira şibh-i amd eylemleri, amden öldürme eylemlerinde kullanılan araçlar dışında her türlü aletle icra edilebilmektedir. Bu nedenle, şibh-i amd türünün amden öldürmeye oranla daha *serbest hareketli bir suç*<sup>63</sup> olduğu söylenebilir. Ancak şibh-i amd sınıfında yer alan eylemlerin de, mübâşeret yoluyla icra edilmesi şarttır. Yani mübâşeret, bu öldürme türü için özel maddî unsur olarak kabul edilebilir. Bu açıdan şibh-i amdin, tamamen *serbest hareketli* bir suç olarak nitelendirilemeyeceği kanatindeyiz.

## 2.2. Manevî Unsurlar

### 2.2.1. Kastın Aşılması Suretiyle Öldürme Suçunda

Kastın aşılması suretiyle öldürme suçunda manevî unsur, failin ölüm neticesine yol açan müessir fiili kasten işlemesidir. Burada zikri geçen kast, öldürme kastı değil; yaralama kastıdır.<sup>64</sup>

61 Şeybânî, *el-Mebsût*, IV, 395; Tahâvî, *Muhtasar*, 233-234; Cessâs, *Şerh*, I, 337; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 64-65; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 233-234.

62 Cessâs, *Şerh*, II, 323; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 122-123; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 233-234; Bâbertî, *el-İnâye*, X, 211.

63 Bkz. Dipnot 10.

64 Otacı, *Öldürme Suçları*, 626. TCK'nın 87. maddesinde yer verilen "netice sebebiyle ağırlaşmış suçlarda," failin ağır neticeden sorumlu tutulabilmesi için taksir derecesinde kusurunun olması

### 2.2.2. Şibh-i Amd Yoluyla Öldürme Suçunda

Şibh-i amd yoluyla öldürme suçunda mane'î unsuru belirlemeye çalışırken, öncelikle modern İslam hukuku araştırmacılarının, kastın aşılması kavramını şibh-i amd yerine kullanmaları hususuna değinmek istiyoruz.

Amd - şibh-i amd ayrımını genel kast - özel kast (kasd-i âm - kasd-i hâs) kavramları ekseninde analiz eden Udeh (ö.1954), failin sadece hareketi kastetmesi halinde genel kastın bulunduğunu, ayrıca neticenin de istenmesi halinde özel kastla eylemin icra edilmiş olacağını belirtmiştir. Buna göre, fail tarafından eylemin neticesi de kastedildiği için amden öldürme özel kastla gerçekleştirilmiş bir öldürme türü olurken, şibh-i amd ise sadece hareketin istendiği özel kastla icra edilen bir öldürme türüdür.<sup>65</sup>

Bizler, günümüz hukukunda kastın aşılması suretiyle öldürme türünde olduğu gibi, şibh-i amd eylemlerinde failin ölüm neticesini istemediği şeklindeki görüşleri özellikle Hanefî mezhebi açısından isabetli bulmuyoruz. Oysa araştırmacıların İslam hukuku hakkındaki değerlendirmelerinin Hanefî mezhebini de kapsadığı anlaşılmaktadır. Bazı yazarlar bu hususu açıkça vurgulamıştır. Örneğin Udeh, failin kastının ölüm neticesini kapsamaması halini, Hanefîler'e göre, şibh-i amd olarak nitelendirmiştir.<sup>66</sup> Kastın aşılması kavramını şibh-i amdin yerine<sup>67</sup> kullanan

gerektiğine 23. maddede değinilmiştir. TCK'nın 23. madde metni şöyledir: "Bir fiilin, kastedilenden daha ağır veya başka bir neticenin oluşumuna sebebiyet vermesi halinde, kişinin bundan dolayı sorumlu tutulabilmesi için bu netice bakımından en azından taksirle hareket etmesi gerekir. Taksir düzeyinde kusurdan kastedilen, failin gerçekleştirmiş olduğu eylemin sonucunda daha ağır bir neticenin gerçekleşeceğini öngörmesidir (Otacı, *Öldürme Suçları*, 625). İşte bu nedenden dolayı, basit tıbbî müdâhale ile giderilebilecek yaralama sonucu kişinin ölmesi halinde, illiyet bağı da gözetilerek failin sadece taksirle öldürmeden dolayı cezalandırılması yoluna gidilecektir (Otacı, *Öldürme Suçları*, 624)

Failin netice bakımından taksirinin olup olmadığı hakim tarafından araştırılmalıdır. 765 sayılı yasada failin netice açısından taksirinin araştırılması söz konusu olmadığından objektif sorumluluk kuralları uygulanmaktaydı (Centel, Zafer ve Çakmut, *Türk Ceza Hukuku*, 407-408). Yani hareket ile netice arasındaki nedensellik bağı dikkate alınmak suretiyle fail ölüm neticesinden sorumlu tutulmaktaydı. Anayasa mahkemesi, failin kast veya taksiri aranmaksızın sadece hareket ile netice arasındaki nedensellik bağı yeterli görülerek sorumlu tutulmasının imkansız olduğunu vurgulamıştır. Böylece yüksek mahkeme, 5237 sayılı TCK'nın 23. maddesinin 765 sayılı TCK'da yer alan objektif sorumluluğu ortadan kaldırdığına işaret etmiş olmaktadır (Hakeri, *Ceza Hukuku*, 209-211). Dolayısıyla, 765 sayılı yasada düzenlenen *kastın aşılması suretiyle öldürme* ile yeni TCK'da yer verilen *netice sebebiyle ağırlaşmış yaralama* türleri arasında belirgin bir fark olduğu, yüksek mahkeme tarafından kabul edilmiş gözükmektedir.

65 Udeh, *et-Teşrî*, I, 413-414, 421.

66 Udeh, *et-Teşrî*, I, 421.

67 Avcı, *Suçlar ve Cezalar*, 102.

Avcı da, şibh-i amd kısmında kastın müessir fiile yönelik olması gerektiğini, kastın öldürmeye yönelik olması halinde kasten öldürme suçunun oluşacağını belirtmiştir.<sup>68</sup> Şibh-i amd ve kastın aşılması türlerinin aynı şeyler olduğu şeklindeki görüşlere diğer bazı araştırmacıların eserlerinde de rastlanmaktadır.<sup>69</sup>

Günümüz İslam hukuku araştırmacılarının şibh-i amdde öldürme kastının bulunmadığı, failin ölüm neticesini istemediği şeklindeki görüşlerini destekler nitelikte bazı metinlere ilk dönemden sonra yazılan Hanefî eserlerde rastlamaktayız. Serahsî (483/1090), şibh-i amd eyleminde, failin vurma kastıyla hareket ettiğini, kendisinde öldürme kastı bulunmadığını, şibh-i amd eyleminde kullanılan vasıtaların öldürme eyleminde kullanılan araçlar değil; tedip maksadıyla kullanılan vasıtalar olduğunu belirtmiştir.<sup>70</sup> Mergînânî (593/1197), şibh-i amd türündeki eylemlerde kullanılan araçlar, öldürme vasıtaları olmadığı için amd unsurunun bu tür eylemlerde eksik kaldığına değinmiştir (قصرت العمدية).<sup>71</sup> Zeylaî (743/1342), şibh-i amd ile ilgili fiillerde, failin kastının hareketi kapsadığını; ancak ölüm neticesini kapsamadığını (قصد الفعل لا القتل) ifade etmiştir.<sup>72</sup>

Hanefî hukukçuların bu görüşleri değerlendirildiğinde, şibh-i amdi kastın aşılması kavramıyla ifade etmede bir sakınca bulunmadığı sonucuna ulaşılabilir. Kanaatimize göre, bu gibi metinler modern İslam hukuku araştırmacılarını, modern hukukta mevcut kast - kastın aşılması ayırımına benzer şekilde Hanefî mezhebinde amd - şibh-i amd ayırımının bulunduğu kanaatine sevk etmiştir. Ancak sonraki Hanefî hukukçuların amd ve şibh-i amd türlerini ayırırken yaptıkları izahların şibh-i amd kapsamındaki sadece bazı fiiller için geçerli olabileceği kanaatindeyiz. Yani onların değerlendirmeleri, bütün şibh-i amd ve amd eylemlerini kapsamamaktadır. Zira öldürme kastının bulunmadığı şibh-i amd fiilleri, sadece tokat atma veya küçük bir sopayı öldürücü nitelikte olmayan tarzda mağdûra vurma gibi çok az sayıda birtakım eylemlerle sınırlıdır.<sup>73</sup>

Diğer taraftan, şibh-i amd kapsamında yer alan eylemlerin büyük çoğunluğunda failin öldürme kastıyla hareket ettiği anlaşılmaktadır. Boğazı sıkarak veya yüksekten atarak öldürme eylemleri Ebû Hanîfe'ye göre şibh-i amd kısmında yer

68 Avcı, *Suçlar ve Cezalar*, 106.

69 Örneğin bkz. Köroğlu, *Ölüm Cezası*, 54-57.

70 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 64-65.

71 Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 159.

72 Zeylaî, *Tebyîn*, VI, 100-101.

73 Tahâvî, *Muhtasar*, 233-234; Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî *Cessâs, Ahkâmu'l-Kuran*, (y.y., Dâru'l-Fikr, t.y.), II, 323; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 233-234.

almaktadır.<sup>74</sup> Ayrıca, değirmen taşı veya ağaçtan yapılmış çadır direğiyle bir kim-  
senin öldürülmesi, mezhep imamına göre şibh-i amd kapsamındadır.<sup>75</sup> Bir kim-  
senin boğazına zehir dökerek öldürme eylemi Hanefi hukukçulara göre, şibh-i  
amd kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>76</sup> Yine bütün Hanefi hukukçulara göre  
kişinin sopayla öldürülmesi şibh-i amd olarak nitelendirilmektedir.<sup>77</sup> Oysa küçük  
de olsa odundan yapılmış aletin kişinin hayatı organına çok şiddetli şekilde vu-  
rulmasında öldürme kastı tespit edilebilir. Ancak Hanefi eserlerde herhangi bir  
ayrıma gidilmeksizin, sopayla gerçekleştirilen bütün eylemler şibh-i amd olarak  
nitelendirilmiştir.

Yukarıdaki örneklerde failde öldürme kastının bulunduğu birtakım eylemlerin  
şibh-i amd kısmında yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla Hanefi mezhebinde şibh-i  
amd eylemlerinde failin tedip amacıyla hareket ettiği şeklindeki ifadelerin  
bu öldürme sınıfında yer alan sadece birkaç fil hakkında geçerli olduğu söyle-  
nebilir. Bu nedenle Hanefi mezhebinde yapılan izahları, şibh-i amd hakkında ge-  
nel ölçü kabul ederek şibh-i amdi kastın aşılması kavramıyla ifade etmek isabetli  
görülmemektedir.

Hanefi mezhebinde, şibh-i amd eylemlerinde failde öldürme kastı bulunmadığı,  
amd - şibh-i amd ayrımının öldürme kastına göre yapıldığı şeklindeki görüşler,  
ilk dönemlerden sonra yazılan eserlerde bulunmaktadır. İlk dönem metinlerin-  
de bu gibi ifadelere yer verilmemiştir. Bunun aksine, Cessâs, kısâsın uygulanıp  
uygulanmayacağını belirten ölçünün *eylemde kullanılan aletler* olduğunu; failin  
*öldürme kastı* olmadığını açıkça ifade etmiştir (ان للالة تثيرا في وجوب القود وسقوطه  
(وان الحكم متعلق به دون القصد الي القتل).<sup>78</sup> Hanefi mezhebinin daha doğru yansıttığını  
düşündüğümüz Cessâs'ın görüşü, amd - şibh-i amd ayrımının modern hukukta  
mevcut kast - kastın aşılması ayrımından farklılık arz ettiğini ortaya koymaktadır.

Amd ve şibh-i amd ayrımında dikkate alınan kriterin failin kastı yani manevî un-  
sur olmadığı, *suçta kullanılan vasıtalar* yani maddî unsur olduğunu düşünüyo-  
ruz. Bu görüşümüz, Cessâs'ın ifadelerinin yanında, bu iki öldürme türünün tanı-  
mından hareketle vardığımız bir sonuçtur.

74 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 152-153; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 234; Zeylaî, *Tebyîn*, VI, 101; İbn Nüceym, *Bahr*, VIII, 333.

75 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 122-123.

76 Şeybânî, *el-Mebsût*, IV, 456; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 235; Zeylaî, *Tebyîn*, VI, 100.

77 Tahâvî, *Muhtasar*, 234; Cessâs, *Ahkâm*, II, 323; Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 163; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 233-4; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, VI, 5.

78 Cessâs, *Şerh*, I, 339.

Hanefî mezhebinde amd ve şibh-i amdin tanımında manevî unsur olarak genel-  
de *vurma kastına* (تعمد الضرب) yer verilmiştir.<sup>79</sup> Amdin tanımında da *vurma kas-  
tının* zikredilmesi göz önüne alındığında, şibh-i amd türünde *manevî unsurun*  
amden öldürmeyle aynı olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle, her iki öldürme tür-  
rünü ayıran ölçünün manevî unsur olmadığı görülmektedir. Hanefî mezhebinde  
Ebû Hanîfe'ye göre kesici veya delici aletle *vurma kastıyla* icra edilen eylemler  
amd kapsamında, bunun dışındaki araçlarla *vurma kastıyla* icra edilen eylemler  
şibh-i amd olarak değerlendirilmektedir. İmâmeyn'e göre ise öldürücü aletlerle  
*vurma kastıyla* icra edilen eylemler amden öldürme türüne dahil edilirken, öl-  
dürücü olmayan aletlerle gerçekleştirilen eylemler şibh-i amd kapsamında yer  
almaktadır.<sup>80</sup> Hanefî hukukçular iki öldürme türünü ayırırken farklı ölçülere yer  
vermekle birlikte, ayırmada maddî unsurun etkili olduğu görülmektedir. Sonuç  
olarak, fail tarafından gerçekleştirilen eylem, ölüm neticesiyle sonuçlandığında  
kullanılan alete göre suç, ya amden öldürme ya da şibh-i amd yoluyla öldürme  
türüne dahil edilmektedir.

Yukarıda yer verilen açıklamalardan sonra, şibh-i amd türünde yer alan eylemler-  
de manevî unsurun farklılık arz ettiği söylenebilir. Bazı şibh-i amd eylemlerinde  
fail öldürme kastı ile hareket ederken, bazı eylemlerde ise, failin öldürme kastı  
bulunmamaktadır.

### 2.3. Değerlendirme

Amd ve şibh-i amd, tanımlar ve verilen örneklerden bağımsız olarak ele alındı-  
ğında tamamıyla manevî unsurla ilgili kavramlar olarak telakki edilmektedir. Bu  
açıdan, modern hukukta yer alan kast ve kastın aşılması kavramlarıyla aralarında  
benzerlik kurulabilmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki, Hanefî mezhebinde am-  
den öldürme denildiğinde, kasten öldürme suçunda olduğu gibi, failin mutlaka  
öldürme kastıyla gerçekleştirdiği bir eylemden bahsedilmemektedir. Şibh-i amd  
denildiğinde de, kastın aşılması suretiyle öldürme suçunda olduğu gibi failin  
ölüm neticesini kesinlikle istemediği bir eylem söz konusu olmamaktadır. Ger-  
çekte, bu iki türde yer alan fiillerde manevî unsur olarak, failin *vurma kastıyla ha-*

79 Şeybânî, *el-Mebsût*, IV, 394; Cessâs, *Ahkâm*, II, 316; Kudûrî, Muhtasar, 184; Serahsî, *el-Mebsût*,  
XXVI, 64-65. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Kâsânî şibh-i amdin tarifinde *öldürme kas-  
tına* (أن يقصد القتل) yer vermiştir. Ancak belirtmek gerekir ki, Kâsânî, amdin tarifinde de öldürme  
kastına yer vermiştir (Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 233).

80 Cessâs, *Ahkâm*, II, 323; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 122-123; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 233-234; Bâbertî,  
*el-İnâye*, X, 211.

*reket etmesi* yeterli görülmemekte ve eylemler *kullanılan vasıtalara* göre amd veya şibh-i amd sınıfına dahil edilmektedir. Dolayısıyla, şayet suç eyleminde kullanılan alet amden öldürme suçuna özgü aletlerden biri ise, failin ölüm neticesini isteyip istememesine bakılmaksızın fiil, amden öldürme kapsamında yer almaktadır. Şayet suçta kullanılan alet, şibh-i amd türüne özgü aletlerden ise, yine failin ölüm neticesini isteyip istememesine itibar edilmeksizin, eylemin şibh-i amd sınıfına dahil edildiği görülmektedir. Sonuç olarak, Hanefî mezhebinde amd ve şibh-i amd, günümüz İslam hukuku araştırmacılarının zannettiği gibi, kasten öldürme ve kastın aşılması suretiyle öldürmede olduğu gibi sadece manevî unsurun etkili olduğu öldürme türleri değildir. Manevî unsur da etkili olmakla birlikte, daha ziyade maddî unsurun kapsamını belirlediği öldürme türleridir.

### 3. Taksirle Öldürme - Hata ile Öldürme

#### 3.1. Hata, Taksir ve İlgili Kavramlar

Günümüz Türk ceza hukukunda *taksir ve kusur* kavramları, tedbirsizliği, dikkatsizliği, dikkat ve özen yükümlülüğüne aykırılığı, neticenin öngörülmemesini ifade etmektedir.<sup>81</sup> Günümüz hukukundaki anlamıyla *taksir* kavramı, Hanefî mezhebinde öldürme fiillerinin incelendiği metinlerde nâdiren yer almış,<sup>82</sup> *hata ile öldürme* türünü incleyen bölümde ise, tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Serahsî tarafından kullanılmıştır.<sup>83</sup> Hanefî mezhebinde öldürme eylemlerine yer veren metinlerde *kusur* kavramına ise, yaptığımız incelemelerde rastlanmamıştır.

Hanefî mezhebinde hata ile öldürme eylemlerinde, günümüz hukukundaki anlamıyla dikkat ve özen yükümlülüğünü ifade etmek üzere kullanılan kavramlar,

- 81 Taksir, 5237 sayılı ceza kanununda, dikkat ve özen yükümlülüğüne aykırılık dolayısıyla, bir davranışın suçun kanunî tanımında belirtilen neticesi öngörülmemekle gerçekleştirilmesi (TCK m. 22/2), şeklinde tanımlanmıştır.
- 82 Hanefî mezhebinde, hayvanın üzerinde bulunan eşyanın düşerek birinin ölümüne yol açması halinde, hayvanı kontrol eden şahsın düşen nesneyi sıkı şekilde bağlamada kusurunun olması nedeniyle (بتقصير منه) diyet ödeme sorumluluğunun bulunduğu belirtilmiştir (Serahsî, *el-Meb-sût*, XXVII, 4; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 281; Zeylai, *Tebayün*, VI, 151). Bir kısmı yol üzerinde bulunan evin çıkıntılı tarafının düşerek ölüme yol açması halinde, ev sahibinin diyet ödeme sorumluluğu, evini sağlam şekilde yapmamasındaki kusura dayandırılmıştır (Serahsî, *el-Meb-sût*, XXVII, 7-8). Kasâme uygulamasında cesedin bulunduğu bölge halkının diyet ödeme sorumluluğu gerçekleştirilirken, o yörenin sakinlerinin çevrenin kontrolü hususunda sorumluluklarını tam anlamıyla yerine getirmediikleri, bu konuda kusurlu davrandıkları ifade edilmiştir (Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 290).
- 83 Serahsî, hata ile öldürme eyleminde, failin tedbirli davranmada kusurunun bulunduğuna değinmiştir (Serahsî, *el-Meb-sût*, XXVII, 48).



tespit edebildiğimiz kadarıyla, “taharruz” ve “tesebbüt” kavramlarıdır. Hukukçular, dikkatsizlik ve tedbirsizliği “*terku't-taharruz*” veya “*terku'l-mubâlagati fi't-tesebbit*” terimleriyle ifade etmişlerdir.<sup>84</sup>

### **3.2. Taksirle Öldürme Suçunun Maddî ve Manevî Unsurları**

Modern hukukta kusurluluğun ikinci kısmını oluşturan taksir, failin iradesinin neticeye yönelik olmamasıyla kasttan ayrılmaktadır. Zira kastta, failin neticeyi öngörüp istemesi söz konusudur. Taksirde ise, neticenin ya öngörülmemesi ya da öngörülmekle birlikte istenmemesi gerekmektedir.<sup>85</sup>

Günümüz hukukunda taksirin bilinçli ve bilinçsiz taksir olmak üzere iki kısma ayrıldığı görülmektedir. Türk Ceza Kanununda sadece bilinçli taksir tanımlanmıştır. Buna göre, “kişinin öngördüğü neticeyi istememesine karşın, neticenin meydana gelmesi halinde bilinçli taksir vardır (TCK m. 22/2).” Failin neticeyi öngörmeyip ancak öngörebilecek durumda olması ise bilinçsiz taksir kavramıyla ifade edilmektedir.<sup>86</sup>

Günümüz hukukunda, taksirle öldürme suçu incelenirken genelde sadece manevî unsura yer verildiği; maddî unsura değinilmediği görülmektedir. Bu bağlamda, taksirli eylemlerin her türlü araç ve hareketle icra edilebileceği anlaşılmaktadır. Failin taksir derecesinde kusuru olması koşuluyla, taksirle öldürmenin serbest hareketli bir suç olduğu söylenebilir.

### **3.3. Hata ile Öldürme Türünün Maddî ve Manevî Unsurları**

#### **3.3.1. Maddî Unsurlar**

Modern hukukta yer alan taksirle öldürmenin aksine, Hanefî mezhebinde hata ile öldürme eylemlerinde belli şekil şartları aranmaktadır. Örneğin, bu kısımdaki eylemlerin mübâşeret yoluyla gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle, failde taksirin bulunduğu birtakım eylemler, Hanefî mezhebinde tesebbüben

84 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 67; Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 159; Zeylâi, *Tebyîn*, VI, 101.

85 Centel, Zafer ve Çakmut, *Türk Ceza Hukuku*, 395; Hakeri, *Ceza Hukuku*, 197.

86 Bilinçli ve bilinçsiz taksir şu örneklerde daha iyi anlaşılmaktadır. Kişinin boş sandığı bir tabancaı ateşlemesi sonucu bir kimsenin ölümüne sebebiyet vermesi olayında bilinçsiz taksir vardır. Ancak, dolu bir tabancaı usta bir atıcı olduğuna güvenerek ateşleyip de taksir sonucu birinin ölümü veya yaralanmasına neden olan kişi ise bilinçli taksir ile hareket etmektedir (Hakeri, *Ceza Hukuku*, 203).

icra edildiği gerekçesiyle hata ile öldürme türüne dahil edilmemiştir. Örneğin, bir kimsenin yolda kazdığı kuyuya düşen şahsın ölümü halinde, kuyuyu kazan failin bazı hallerde taksir derecesinde kusuru bulunmakla birlikte, bu eylem, hata ile öldürme kapsamında değerlendirilmemekte, tessebbüben öldürme eylemleri içinde incelenmektedir.<sup>87</sup> Aynı şekilde, bir hayvanı önden çekerken veya arkadan sürerken hayvanın yol açtığı öldürme eylemlerinden dolayı failin sorumluluğu, hata ile öldürme kapsamında değerlendirilmemekte, tessebbüben öldürme türünde tetkik edilmektedir.<sup>88</sup>

Hata ile öldürme eylemlerinde mübâşeretin şart kılınması (her ne kadar bu husus metinlerde açıkça belirtilmemiş olmakla birlikte), amden öldürmede olduğu gibi, hata ile öldürmenin kapsamını daraltmıştır. Bunun yanında hata ile öldürmenin tanımı da, bu öldürme sınıfının muhtevasını kısıtlamıştır.

Hanefî mezhebinde, hata ile öldürme *failin kastettiği hedeften farklı bir hedefe isabet ettirmesi* şeklinde tanımlanmıştır.<sup>89</sup> Bu tarif, hedefte sapma, yanılma özelliği bulunan eylemleri ifade etmektedir. Nitekim Hanefî mezhebinin ilk metinlerinde, hata ile öldürme kapsamında bu niteliğe sahip bulunan sadece ok atma hareketiyle ilgili eylemlere yer verilmiştir. Sonraki eserlerde, ok atma hareketi haricinde sadece bir öldürme eylemine yer verildiği, onun da hedefte sapma özelliğine sahip olduğunu görmekteyiz. Bu örnekte, bir kimsenin elini kesmek isterken başka birinin boynunu kesen fail,<sup>90</sup> kastettiği hedeften farklı bir hedefe isabet kaydettirmektedir.

Hata ile öldürmenin hedefte sapma, yanılma niteliğindeki eylemlerle sınırlı olması, bazı taksirli öldürme eylemlerinin hata ile öldürme yerine hata yerine geçen öldürme kısmında yer almasına neden olmuştur. Örneğin, bir kimsenin elinde bulunan nesnenin düşerek birini öldürmesi halinde bu eylemde failin taksiri bulunmakla birlikte eylem, hata yerine geçen öldürme kapsamında yer almaktadır.<sup>91</sup> Zira bu eylemde hata ile öldürmenin temel niteliği olan hedefte sapma, yanılma özelliği bulunan bir hareket icra edilmemiştir.

87 Serahsî, *el-Mebsût*, XXVII, 14-15; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 274-275.

88 Cessâs, *Şerh*, II, 416; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 188-189; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 271; Zebîdî, *el-Cevhere*, II, 136.

89 Şeybânî, *el-Mebsût*, IV, 395; Tahâvî, *Muhtasar*, 232; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, X, 213-214.

90 Bâbertî, *el-İnâye*, X, 214; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, VI, 530.

91 Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 271; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, X, 214; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 531.

### 3.3.2. Manevî Unsurlar

Hata ile öldürme eylemlerinde failin manevî unsur açısından farklı kusurluluk derecesine sahip olduğu görülmektedir. Zira taksirle öldürmeden farklı olarak, hata ile öldürme türünde taksir belirleyici değildir. Bunun sonucu olarak, bazı taksirli eylemler hata ile öldürme kapsamında yer almamakta; bazı hata ile öldürme eylemlerinde ise manevî unsurun taksirden farklı olduğu görülmektedir. Örneğin, failin bir kimseyi öldürme kastıyla attığı okun duvardan dönerek bir şahsa saplanmasında, fail eylemini öldürme kastıyla icra etmiştir. Ancak bu eylem, hata ile öldürme kapsamında yer almaktadır.<sup>92</sup> Yine hata ile öldürme kapsamında yer alan farklı bir örnekte, bir kimseye atılan okun, kastedilen kişinin bedenini delip geçerek farklı bir şahsı daha öldürmesi halinde, ikinci ölüm neticesinin *olası kastla* hatta *doğrudan kastla* icra edilmiş olması imkan dahilindedir. Ancak Hanefî eserlerin genelinde, failin kastıyla ilgili ayrıntılara yer verilmeksizin ikinci netice açısından fiil, *hata ile öldürme* kabul edilmiştir.<sup>93</sup> Hanefî mezhebinde, tespit edebildiğimiz kadarıyla, sadece İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), bu eylemde failin ikinci şahsı da *öldürme kastının* bulunması halinde onun da *amd* kapsamında değerlendirileceğine yer vermiştir.<sup>94</sup>

Hanefî mezhebinde, bir kimsenin elini kesmek isterken başka birinin boynunu kopartan şahsın eylemi *hata ile öldürme* olarak kabul edilmektedir.<sup>95</sup> Bu eylemin *olası kastla* icra edilmesi mümkündür. Örneğin bir kimsenin elinin hemen yakınında bulunan başka bir kimsenin boynunu keseceğini öngören; ancak olursa olsun düşüncesiyle hareket eden failin bu durumda üçüncü şahsın boynunu gövdesinden ayırması, modern hukuk bakış açısına göre, *olası kastla* icra edilmiş bir fiildir.

Kanaatimize göre, bazı hata ile öldürme eylemlerinde failin kusurunun olmaması da imkan dahilindedir. Hata ile öldürmeyle ilgili verilen bir örnekte, failin belli bir hedefe atmak istediği okun bir insana isabet etmesine yer verilmekte, eylemin ayrıntılarına değinilmemektedir.<sup>96</sup> Bu eylemde, ok atıldıktan sonra onunla

92 Hanefî hukukçular, okun duvardan dönmesini yeni bir hareket olarak değerlendirip farklı bir sebebiyet alakasının kurulacağını belirtmiş ve bu eylemi hata ile öldürme kapsamında değerlendirmiştir (Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, VI, 531; *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*, VI, 3; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 530; Tûrî, *Tekmile*, VIII, 328-329).

93 Kudûrî, *Muhtasar*, 186; Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 169; Bâbertî, *el-Înâye*, X, 247-248; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, X, 247-248.

94 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 559.

95 Bâbertî, *el-Înâye*, X, 214; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, VI, 530.

96 Cessâs, *Ahkâm*, II, 315; Kudûrî, *Muhtasar*, 184; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 66-67; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 234; Zeylâi, *Tebyîn*, VI, 101.

hedefin arasına aniden giren şahsa isabet edilmesi ihtimal dahilindedir. Bu durumda, ölüm neticesinde kaza ve tesadüften bahsetmek daha doğru gözükmektedir. Zira benzer fiiller, modern hukukta bu kapsamda değerlendirilmektedir.<sup>97</sup> Dolayısıyla, bazı hata ile öldürme eylemlerinde failin taksir derecesinde dahi kusurunun olmaması, ihtimal dahilinde gözükmektedir.

Buraya kadar genel hatlarıyla izah edildiği üzere, hata ile öldürme türünde yer alan eylemlerde mane'î unsuru sadece taksirle sınırlı tutmayı uygun bulmuyoruz. Bu husus, hata ile öldürmeyi modern hukukta yer alan taksirle öldürme türünden ayıran temel faktör durumundadır. Hata ile öldürmeyi taksirle öldürme türünden ayıran tek husus, hata ile öldürmenin taksir dışındaki eylemleri de kapsamına alması değildir. Aynı zamanda, modern hukuk bakış açısıyla taksir kapsamında değerlendirilebilecek birçok eylemin Hanefî mezhebinde hata ile öldürme kapsamında yer almadığı görülmektedir. Bu açıdan hata ile öldürme, modern hukuktaki taksirle öldürmeden kapsam itibarıyla önemli ölçüde farklılık arz etmektedir.

#### **3.4. Kastta Hata ve Fiilde Hata Eylemleri ve Modern Hukuktaki Yeri**

Hata ile öldürme kapsamına giren birtakım eylemlerin modern hukukta hangi sınıfta değerlendirildiği, modern hukukçuların bu tür öldürme fiillerini analiz ederken farklı bakış açılarının bulunup bulunmadığını tetkik etmek istiyoruz.

Hanefî mezhebinde, hata ile öldürme Cessâs'tan (ö.370/981) itibaren kastta hata ve fiilde hata şeklinde iki kısma ayrılarak incelenmiştir. Hanefî eserlerde, genelde bu iki hata türünün tarifine değinilmeksizin örneklerle açıklandığı görülmektedir. Fiilde hata kısmında; failin, müşrik birine veya bir hayvana attığı okla bir Müslümanı öldürmesi örnek olarak sunulmuştur. Bu hata türünde, fail attığı hedeften farklı bir hedefe isabet ettirmektedir. Hata ile öldürmenin ikinci kısmı kastta hata eylemlerinde fail, attığı hedefi vurmakla birlikte, vurmak istediği hedef isabet ettirdiği hedeften farklıdır. Müşriklerin giydiği elbiseye benzer elbise giydiği veya şirk ehlinin yaşadığı civarda bulunduğu için müşriklerden sanılabrak bir Müslümanın öldürülmesi bu kısma örnek olarak verilmektedir<sup>98</sup>.

Hanefî mezhebinde *kastta hata* kısmında yer alan örnekler, tespit edebildiğimiz kadarıyla, modern hukukta *fiili hata* kavramıyla nitelendirilmektedir. Fiili hata ile

97 Örneğin, trafik kurallarına uygun bir şekilde seyrederken iki arabanın önünden aniden çıkan çocuğa çarpması halinde, sürücü taksirden dolayı dahi cezalandırılmamaktadır (Hakeri, *Ceza Hukuku*, 202).

98 Cessâs, *Ahkâm*, II, 315; Kudûrî, *Muhtasar*, 184; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 66-67; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 234; Bâbertî, *el-Înâye*, X, 214; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, VI, 530.

ilgili olarak, failin sincap zannederek kardeşine ateş edip onu öldürmesine yer verilmiştir. Bu örnekte fail, suçun konusunda yanılığa düştüğü için *doğrudan kasttan*, olay mahallinde bir insan olduğunu öngörmediği anlaşıldığından *olası kast* veya *bilinçli taksir*ten dolayı cezalandırılmamakta; ancak gerekli dikkat ve özeni göstermediğinden *taksirle öldürme* suçundan sorumlu olmaktadır.<sup>99</sup> Aynı şekilde, avcının çalılıkların arkasında kıvıldamakta olan bir şeye av hayvanı zanıyla ateş ederek bir insanı vurması, *fili hataya* örnek olarak zikredilmiştir.<sup>100</sup>

Hanefî mezhebinde, “fiilde hata” kısmında zikredilen eylemlerin, modern hukukta neye tekabül ettiğini araştırırken, “bilinçli taksirle” ilgili verilen birtakım örneklerin, Hanefî mezhebinde “fiilde hata” kısmında verilen örneklerle bir açıdan benzerlik gösterdiği anlaşılmıştır. Örneğin, arkadaşının üzerine yüklenen bir domuzu vurmak için ateş eden şahsın, domuzun yerine arkadaşını öldürmesi eylemi, bilinçli taksirle nitelendirilmiştir.<sup>101</sup> Yine oğlunun başında bulunan bir elmaya ok atmak zorunda kalan şahsın elinin titremesi sonucu oğlunu vurması da bilinçli taksire örnek olarak verilmiştir.<sup>102</sup>

*Bilinçli taksirle* ilgili verilen yukarıdaki iki örnekte failin kastettiği hedeften farklı bir hedefe isabet ettirmesi, Hanefî mezhebinde *fiilde hata* ile ilgili eylemleri çağrıştırmaktadır. Diğer taraftan, “bilinçli taksirle” ilgili verilen bu iki örnekte vurulmak istenen hedefle vurulan hedef, failin gözünün önünde bulunmakta ve failin neticeyi öngörmesi nedeniyle eylem, bilinçli taksirle ifade edilmektedir. Hanefî mezhebinde yer alan “fiilde hata” ile ilgili örneklerde ise, vurulmak istenen hedefle vurulan hedefin failin görüş alanında bulunup bulunmadığına metinlerde yer verilmemiş, ayrıca *öngörme* kavramı ekseninde eylemler tasnif edilmemiştir. Ancak Hanefî metinlerinden anlaşıldığına göre, *fiilde hata* kavramı, *bilinçli taksirle* ilgili verilen bu örnekleri de kapsamına alabilecek nitelikte gözükmektedir. Zira fiilde hata, kişinin kastettiğinden farklı bir hedefe isabet ettirmesi şeklinde genel anlamda tarif edilmiştir. Bu tarifin ışığında, fiilde hata kapsamında yer alan bazı eylemlerde; ok atan kişinin, oku asıl olarak atmak istediği hedefin yanında okun isabet ettiği hedefi görmesinin ihtimal dahilinde olduğu söylenebilir.

Modern hukukta bilinçli taksir kapsamında yer alan eylemler, burada değindiğimiz örneklerden ibaret değildir. Günümüz hukukunda, failin neticeyi öngörmekle beraber istemediği eylemler, bilinçli taksir kapsamına dahil edilmektedir.

99 Hakeri, *Ceza Hukuku*, 322.

100 Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, II, 316.

101 Hakeri, *Ceza Hukuku*, 204.

102 Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, II, 267.

Dikkat edilirse, bir eylemin bilinçli taksir kapsamına dahil edilmesinde *öngörme* kavramının belirleyici olduğu görülmektedir. Öngörme kavramı, diğer eylemlerin tasnifinde de ön plana çıkmaktadır. Modern hukukta, failin öngörülebilen neticeyi, gerçekleşen olayda öngörmesi halinde *bilinçli taksirden*, öngörmemesi halinde *bilinçsiz taksirden* bahsedilmektedir. Diğer taraftan, meydana gelen netice kimse tarafından öngörülemeyecek durumda ise, *kaza ve tesadüfün* bulunduğuundan bahsedilir.<sup>103</sup>

“Öngörme” kavramı ekseninde, *fiilde hata* kapsamındaki eylemleri günümüz hukuk perspektifinden değerlendirecek olursak, şayet ok atan kişi, hedefin bulunduğu civarda bir kimsenin olduğunu bilerek; ancak kendi tecrübesine güvenerek okunu atıyor ve ok, hedefin yerine sözü edilen şahsa saplanıyorsa, bu eylem *bilinçli taksir* kapsamında değerlendirilir. Diğer taraftan, ağaçlıkların arasında bir avı vurmak amacıyla ok atan şahıs, o civarda insanların olduğunu görmüyor ancak insanların olma ihtimali bulunuyor ve şahsın attığı ok bir kimseye saplanıyorsa bu durumda *bilinçsiz taksir* söz konusu olmaktadır. Diğer taraftan, hedefin olduğu yerde başlangıçta hiç kimse yokken, ok atıldıktan sonra, bir şahsın aniden hedefin önünden geçmesi sonucu ok kendisine saplanırsa, *kaza ve tesadüften* bahsedilir ve modern hukukta faile ceza verme yoluna gidilmez. Hatta Hanefî mezhebinde “fiilde hata” eylemlerinde failin *olası kastla* hareket etmesi de ihtimal dahilinde gözükmektedir. Örneğin suç faili, hedefin hemen yakınında bulunan birtakım şahısların olduğunu görerek okunu atmış ve ok bu şahıslardan birine saplanmışsa, bu durumda failin kastı araştırılır. Şayet fail hedeflenen neticenin dışında birtakım neticelerin gerçekleşeceğini de öngörmüş ve ne olursa olsun düşüncesiyle hareket etmişse, *olası kastla* eylemini icra etmiş olmaktadır. *Olası kastta*, failin neticeyi isteyip istemediğinin belli olmadığı ifade edilmiştir.<sup>104</sup> Bu açıdan değerlendirildiğinde, Hanefî mezhebinde “fiilde hata” kavramının modern hukukta *olası kasta* ait eylemleri de kapsar nitelikte gözükmektedir.

Hanefî mezhebinde belli bir türde yer alan eylem, farklı oluş şekillerine göre, modern hukukta farklı sınıflara dahil olabilmektedir. Bunun nedeni, günümüz hukukunda eylemlerin tasnifinde manevî unsurun belirleyici olması; Hanefî mezhebinde ise, eylemlerin icra şekline göre tasnif edilmesidir. Bu durumda şeklen birbirine benzer eylemler, manevî unsura göre farklılık arz edebilmektedir. Dolayısıyla, Hanefî mezhebinde belli bir kısımda yer alan eylemler, modern hukukta farklı türlere dağılabilmektedir.

103 Bu konuda örnek için bkz. Dipnot 97.

104 Dönmezer ve Erman, *Ceza Hukuku*, II, 234; Hakeri, *Ceza Hukuku*, 186.

## Sonuç

Öldürme suçu, modern hukuk ve Hanefî mezhebinde belli kısımlara ayrılarak incelenmiştir. Günümüz hukukunda failin kusurluluk derecesine göre öldürme suçu; kasten öldürme, kastın aşılması suretiyle öldürme (5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nda neticesi sebebiyle ağırlaşmış yaralama) ve taksirle öldürme türlerinden oluşmaktadır. Bazı çağdaş İslam hukukçuları, İslam hukukunda mevcut amd, şibh-i amd ve hata ile öldürme türlerini modern hukukta yer alan öldürme nevileriyle ilişkilendirerek, bunları günümüz hukukundaki kavramlarla ifade etme yoluna gitmişlerdir. Ancak iki ayrı hukuk sisteminde öldürme türlerinin arasında maddî ve manevî unsurlar açısından belirgin farklılıklar olduğu anlaşılmaktadır. İki hukuk sistemi arasında öldürme türleri konusundaki temel farklılık, modern hukukta öldürme eylemlerinin tasnifinde manevî unsur temel kriter kabul edilirken, Hanefî mezhebinde fiillerin taksiminde maddî unsurun daha ziyade belirleyici olmasıdır.

Hanefî mezhebinde amd ve şibh-i amdin tanımlarında manevî unsur aynı kavramlarla ifade edilmekte, kanaatimizce, eylemde kullanılan aletin niteliğine yani maddî unsura göre bu iki öldürme türü ayrılmaktadır. Ayrıca hareketin icra şekli de eylemlerin tasnifinde etkili olmaktadır. Hareketin mağdûrun bedenine yönelik doğrudan icra edilmesi (mübâşeret), Hanefî mezhebinde amd, şibh-i amd, hata ile öldürme ve hata yerine geçen öldürme türlerinde aranan temel koşullardan biri olduğundan, dolaylı yollarla icra edilen öldürme eylemleri, farklı bir tür olan ve bu makalede yer vermediğimiz tesebbüben öldürme kapsamında değerlendirilmektedir. Ayrıca failde öldürme kastı bulunmamakla birlikte, ölüm neticesinin gerçekleştiği kesici aletlerle icra edilen yaralama eylemleri, günümüz hukukunda kastın aşılması olarak nitelendirilirken; Hanefî mezhebinde amden öldürme kapsamında değerlendirilmekte, netice unsuruna göre failin mesuliyeti takdir edilmektedir. Hata ile öldürme türünde de hareketin icra şekli önem arz etmekte; sadece hedefte sapma, yanlışla niteliğindeki eylemler bu kapsamda yer almaktadır.

Modern hukuktan farklı olarak, Hanefî mezhebinde öldürme eylemlerinin tasnifinde maddî unsurun etkili olması, herhangi bir öldürme türünde manevî unsur açısından farklı kusurluluk derecesine sahip fiillerin birlikte yer almasına neden olmuştur. Öldürme türlerinin ve failin sorumluluğunun maddî unsura göre tespiti göz önüne alındığında, Hanefîlerin kusurluluğa değil; maddî unsura dayalı bir cezaî mesuliyet nazariyesini benimsediği söylenebilir.

Hanefî mezhebinde maddî unsurun etkili olmasının önemli bir sonucu, somut kavramların ön plana çıkması, soyut ve genel kavramların arka planda kalmasıdır. Bu nedenle, kavramların ve öldürme türlerinin kapsam itibarıyla nispeten daraldığı görülmektedir. Zira kavramlar ve tanımlar, soyut olduğu müddetçe, kapsam alanları genişlemektedir. Nitekim modern hukukta, “suçun kanuni tanımındaki unsurların bilerek ve istenerek işlenmesi” şeklinde tarif edilen *kast* ve “dikkat ve özen yükümlülüğüne aykırılık dolayısıyla, bir davranışın suçun kanunî tanımında belirtilen neticesi öngörülmeyle gerçekleştirilmesi” şeklinde açıklanan *taksir* soyut kavramlarla tanımlanmıştır. Dolayısıyla bu iki öldürme türünün kapsamı, tanımlarında maddî unsurun ön plana çıktığı amden öldürme ve hata ile öldürmeye oranla daha geniştir. Hanefî mezhebinde ise failin öldürme kastının bulunduğu her eylem, amd kapsamına dahil edilmemiş; failin taksirinin bulunduğu bütün eylemler de, hata ile öldürme kapsamında yer almamıştır. Sonraki dönemlerde amd ve hata türlerinin muhtevası bazı örneklerle genişletilmiş olsa da, bu iki öldürme türünün temel karakteri değişmemiş, amd ve hata ile öldürme, belli icra şekline sahip eylemleri içeren somut öldürme türleri olarak kalmıştır.

## Kaynakça

- Artuk, M. Emin, Ahmet Gökçen ve Caner Yenidünya. *Ceza Hukuku Özel Hükümler*. Ankara: Turhan Kitapevi, 2008.
- Avcı, Mustafa. *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*. İstanbul: Bilişim Basın Yayın Letekdif Şirketi, 2004.
- Aydın, Ahmet. “Hanefî Fıkıh Literatüründe Öldürme Suçunun Maddî ve Manevî Unsurlarıyla İlgili Kavramların Gelişimi (Hicrî 4-9. Asırlar).” Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd. *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*. Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970.
- el-Bağdadi, Ebû Muhammed Gıyâseddîn Gânim b. Muhammed Gânim. *Mecma'ud-damânât fi mezhebi'l-İmami'l-Azam Ebi Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrût: Binâyetü'l-İmân, 1407/1987.
- Centel, Nur, Hamide Zafer ve Özlem Çakmut. *Türk Ceza Hukukuna Giriş*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2008.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Hanefî. *Ahkâmü'l-Kurân*. Y.y.: Dârü'l-Fikr, t.y.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Hanefî. *Tahkîku'l-cüzû's-sâlis min şerhi Muhtasari't-Tahâvî li'l-Cessâs*, thk. Muhammed Abdullah Han. Y.y.: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1415.
- Dönmez, Sulhi ve Sahir Erman. *Nazari Ve Tatbiki Ceza Hukuku*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1986.
- Erem, Faruk. *Hümanist Doktrin Açısından Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: 1971.
- Erman, Sahir. *Sahtekarlık Suçları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Döner Sermaye İşletmesi, 1987.
- Erman, Sahir ve Çetin Özek. *Ceza Hukuku Özel Bölüm Kişilere Karşı İşlenen Suçlar*. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1994.



- Esen, Hüseyin. *İslam'da Suç ve Ceza "İslam Hukukunda Ceza Sorumluluk."* İzmir: Çağlayan Matbaası, 2006.
- El-Fetavâ'l-Hindiyye*. Bulak: Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1310.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-mûhît*. Mısır: Matbaatu Dâru'l-Memûn, 1938/1357.
- Hakeri, Hakan. *Ceza Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2009.
- Haskefi, Alâeddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed Dimaşkı. *Dürrü'l-muhtâr*. Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-Muhtâr*. Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1386/1966.
- İbn Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd. *Şerhu Fethi'l-kadir*. Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn el-Mısırî. *el Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kâhire: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1311.
- İçel, Kayıhan vd. *Suç Teorisi, Suç Kavramına İlişkin Genel Bilgiler, Suçun Yapısal Unsurları, Suçun Özel Oluşum Biçimleri*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2004.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'us-sanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402/1982.
- Koroğlu, Mehmet. "İslam Ceza Hukukunda Ölüm Cezası ve İnfaz Usulleri." Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2004.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasaru'l-Kudûrî*, thk. Kâmil Muhammed Uveydâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997/1418.
- Kunter, Nurullah. *Suçun Maddî Unsurları Nazariyesi*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1954.
- Meran, Necati. *Yeni Türk Ceza Kanununda Kişilere Karşı Suçlar*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005.
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Otacı, Cengiz. *Genel Hükümlerle Bağlantılı Olarak Kasten İnsan Öldürme Suçları*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2009.
- Önder, Ayhan. *Ceza Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: 1992.
- Parlar, Ali ve Güleç Demirel. *Açıklamalı İçtihatlı Kişilerin Hayatına ve Beden Bütünlüğüne Karşı Suçlar*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2008.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Kâhire: Matbaatu's-Saâde, 1324-1331.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî. *el-Mebsût*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Karaçi: İdâretü'l-Kurân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, t.y.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâmet el-Ezdi. *Muhtasaru't-Tahâvî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370.
- Tezcan, Durmuş, Mustafa Ruhan Erdem ve Murat Önok. *Teorik ve Pratik Ceza Özel Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2007.
- Tûrî, Muhammed b. Hüseyin. *Tekmiletü Bahri'r-râik*. Kâhire: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1311.

- Udeh, Abdülkâdir. *Et-Teşrî'ul-cinâiyyi'l-İslâmî: Mukârenen li-Kânûni'l-Vaz'î*. Kâhire: Dâru't-Türâs, 1977.
- Yüksel, Turgut. *Yaralama, İntihara Yönlendirme, İşkence ve Eziyet Suçları*. İstanbul: Kazancı Hukuk Yayınevi, 2007.
- Zebîdî, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed el-Haddâd. *el-Cevheretü'n-neyyire alâ Muhtasari'l-Kudûr*. Y.y.: Dâru'l-Hayriyye, t.y.
- Zeylâi, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînu'l-hakâyık şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye; 1314.

# Pastoral Psikoloji Merkezinde Klinik Manevi Bakım Eğitimi

**Öz:** Manevi bakım ve danışmanlık, profesyonel eğitim gerektiren bir hizmet olmakla beraber ülkemizde yeni gelişmeye başladığı için bu alanda profesyonel sayılabilecek bir eğitim anlayışı ve modeli henüz oluşmamıştır. Almanya manevi bakım konusunda köklü bir geçmişe ve profesyonel bir eğitim ve uygulamaya sahiptir. Alman eğitim ve uygulama modellerinden faydalanmak ülkemizde manevi bakım alanının teorik, pratik ve eğitim açısından gelişimine önemli katkılar yapacaktır. Bu makalede Almanya'daki pastoral psikolojik eğitimleri içerisinde en yaygın olan *Klinik Manevi Bakım Eğitimi*'nde (Klinische Seelsorgeausbildung, KSA) edinilen tecrübeler ve kazanımlar anlatılmaktadır. Klinik manevi bakım eğitimi, kısaca manevi danışmanlık yetkinliği kazandırmaya yönelik bir eğitimidir. Teori üniteleri, vaka analizleri, grup içerisinde öz deneyim üniteleri, staj ve süpervizyondan oluşan eğitim, Almanya'nın Hattingen şehrindeki Pastoral Psikoloji Merkezinde "Manevi Bakım - Manevi Danışmanlıkta Pastoral Psikolojik İlerletme Eğitimi/Klinik Manevi Bakım Eğitimi" adı altında alınmıştır. Alman Pastoral Psikoloji Birliği (DGFP) standartlarındaki eğitim bir yıla yayılan dört dönemde tamamlanmıştır. Eğitime katılım, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesinde Bilimsel Araştırma Projesi kapsamında gerçekleşmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Manevi Bakım, Manevi Danışmanlık, Klinik Manevi Bakım Eğitimi.

Zuhâl  
AĞILKAYA ŞAHİN<sup>\*</sup> 

## Clinical Pastoral Training at a Pastoral Psychology Center

**Abstract:** Pastoral care and counseling is a service that requires professional training. However, there is a lack of a professional training understanding and a model developed in Turkey, because the field is very new. In Germany, pastoral care has a deep-rooted history and a professional practice and training. Benefiting from German pastoral care practices and trainings would make important contributions to the theoretical, practical, and educational development of the field in Turkey. This paper reports about the experiences and achievements that I received at the most wide spread pastoral psychological training in Germany, the clinical pastoral training. In short, clinical pastoral trainings aim to provide a competency for pastoral care. The training that consisted of theory units, verbatim analysis, self awareness in group interaction units, practical training, and supervision, took place at the Pastoral Psychology Center in Hattingen/Germany entitled "Spiritual Care - Pastoral Psychological Promotion in Pastoral Counseling/Clinical Pastoral Training". The training that was according to the German Pastoral Psychology Association's standards was completed in four intervals during one year. The training was attended in the frame of a Scientific Research Project at Izmir Katip Celebi University..

**Keywords:** Pastoral Care, Pastoral Counseling, Clinical Pastoral Training.

\* Dr. Öğr. Üyesi. İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Anabilim Dalı. E-Posta: zuhal.agilkayasahin@medeniyet.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3111-0336>

## Giriş

Manevi bakım ve danışmanlık insanlara içinden geçmekte oldukları durumlarda (hastalık, mahkumiyet, yas, kriz, vb.) eşlik etmeyi ifade eden bir tür danışmanlık faaliyetidir. Bu hizmet ülkemizde gelişmekte olan bir alandır ve artan oranlarda kurumsal ve akademik ilgiye mazhar olmaktadır. Hizmetin resmi yürütücüsü olan Diyanet İşleri Başkanlığı, eğitimler ve uygulamalar yürütürken, üniversiteler yüksek lisans programları açarak alana katkı sunmaktadır. Ancak manevi bakım ve danışmanlık profesyonel bir eğitim ve pratik deneyim yani yetkinlik ve yeterlik gerektiren hassas bir alandır. Bu hassasiyet, uygulamada insanlarla yakın ilişkiler kurup onların dini/manevi ve dünyevi soru ve sorunlarında yardımcı olma çabasından olduğu kadar, eğitim aşamasında bu hizmetin verilebilmesi için gereken kişisel ve mesleki becerilerin geliştirilmesi gereğinden de kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu alanda hizmet verecek kişilerin profesyonel bir eğitim almaları bu alanda yetkinlik ve yeterliğe sahip kişilerin faaliyet göstermesine bağlıdır. Pastoral psikoloji merkezinde klinik manevi bakım eğitimi bu bakımdan Diyanet bünyesinde veya yüksek lisans programlarında verilen derslere ve alanda gösterilen faaliyetlere uzmanlık katan bir eğitim olmuştur.

Manevi danışmanlık yoğun ve yakın insan ilişkileri içinde geçen bir yardım türüdür. Empatik dinleme, hoşgörü, kabul, samimiyet, anlayış gibi tutumlar bu mesleğin icrasında ve eğitiminde anahtar kavramlardır. Klinik manevi bakım eğitimleri, bu tutumları edinmek, iletişim becerilerini, kendilik ve öteki algısını geliştirmek için imkan sağlar. Bütün bunlar, yetkin bir manevi danışmanlık için vazgeçilmez şartlardır. Klinik manevi bakım eğitimi de manevi danışmanlık yetkinliği kazandırmaya yönelik bir eğitimidir. Ülkemizde manevi bakım eğitimleri teoriyle kısıtlıdır. Oysa insanın ruhuna dokunan böyle bir meslek veya hizmetin eğitimi, uygulama ve alıştırmalar olmaksızın düşünülemez. Klinik manevi bakım eğitiminin ayrıcalığı, onun teori ve uygulamayı bütünleştirmesidir. Kurs, eğitim süresince bizzat manevi danışmanlık yapma imkanı, edinilen tecrübeleri diğer kursiyer ve eğitimcilerle irdeleme fırsatı ve edinilen tecrübeleri bireysel süpervizyon eşliğinde değerlendirme imkanı sağlamaktadır. Tecrübi boyutu ön planda olan bu üç unsur katılımcıya kişisel ve mesleki beceri katarak onu hem bu hizmetin verilmesine hazırlamakta hem de bu hizmetin eğitimine katkı yapmaktadır.

Boisen'in geliştirdiği ve tecrübeye dayalı olarak öğrenme (*learning-by-doing*) anlayışına dayanan *clinical pastoral training/CPT* modeli Amerika'da gelişmiştir.<sup>1</sup>

1 D. Stollberg, *Therapeutische Seelsorge*, (München: Kaiser, 1969), 36-59; A. Wittrahm, *Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne*, (Stuttgart: Kohlhammer, 2001), 24; K. Winkler, *Seelsor-*

Bu model pastoral psikolojideki yerini özellikle Amerikan manevi danışmanlık hareketi öncülerinden Boisen'in öğrencisi Hiltner sayesinde kazanmıştır. Hiltner<sup>2</sup> *pastoral counseling*, yani pastoral danışmanlık ile belirli bir metodikle yürütülen manevi danışmanlık görüşmesini kasteder. Avrupa'da Hollandalı Faber ve van der Schoot'un çalışmalarıyla etkili olan bu yaklaşım Almanya'da Stollberg ile yaygınlaşmıştır. Pastoral psikoloji ile kastedilen Stollberg'in<sup>3</sup> ifadesine göre "pastoralin (manevi danışmanlığın) hizmetindeki psikoloji" veya Johnson'a<sup>4</sup> göre "psikolojinin pastoral çalışmaya uygulanmasıdır." Pastoral psikolojik yaklaşım, pastoral eylemlerde psikoloji ve iletişim teorilerine dayanan bir görüşme tekniği ve uygun ilişki kurma yeteneğini ön görür.<sup>5</sup> Bu bakımdan pastoral psikoloji "insanın manevi danışmanlık durumlarındaki yaşantı ve davranışlarının bilimi"dir.<sup>6</sup> Buradan hareketle pastoral psikolojik bilgilerin kitaplardan öğrenilip uygulamaya koyulabilecek bilgiler olmadığı söylenebilir. Bu makalede anlatılacağı üzere klinik manevi bakım eğitiminin genel geçer bir müfredatının olmayışı bu pastoral psikolojik anlayışın bir yansımasıdır.

Amerika'dan Kıta Avrupa'sına kadar pastoral psikolojik bir anlayışla yaygınlaşan klinik manevi bakım eğitim türü yıllar içinde başarısını kanıtlamış ve Batı dünyasında en çok tercih edilen ve kabul gören eğitim türü<sup>7</sup> haline gelmiştir.<sup>8</sup>

Klinik manevi bakım eğitiminin bir kazancı da ülkemiz şartlarına ve özelliklerine uyarlanabilecek yeni bir eğitim anlayışının gelişmesini desteklemesidir. Bu alan-

- ge. (Berlin, New York: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000); M. Klessmann, *Seelsorge*, (Neukirchen - Vluyn: Neukirchener, 2010), 77-78; J. Ziemer, *Seelsorgelehre*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 85-90; R. Gestrich, "Aus - und Fortbildung für Krankenhausseelsorge," *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, haz. M. Klessmann, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002), 261.
- 2 S. Hiltner, *Religion and Health*, (New York: Macmillan, 1943), 167; S. Hiltner, *Pastoral Counseling*, (New York & Nashville: Abingdon, 1949), 95.
- 3 D. Stollberg, "Was ist Pastoralpsychologie 1992?," *Wege zum Menschen*, 168-172, 45 (1993): 169.
- 4 P. E. Johnson, *Psychology of Pastoral Care*, (New York, Nashville: Abingdon, 1953), 26.
- 5 Batıda "pastoral çalışma ve eylemler" ile ifade edilen hizmetler ülkemizde "manevi bakım/destek/danışmanlık" adı altında yaygınlık kazanmıştır. İngilizcede *clinical pastoral training*, Almancada *klinische Seelsorgeausbildung* olarak ifade edilen eğitim için Türkçede *klinik manevi bakım eğitimi* ifadesi tercih edilmiştir. Zira Türkiye'de akademik çevreler ve uygulamada manevi bakım/manevi danışmanlık ifadeleri yaygınlık kazanmıştır.
- 6 G. Schmid, "Pastoralpsychologie," *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7. Bd., 1441-1443, (Freiburg: Herder, 1998), 1441.
- 7 E. E. Thornton, *Professional Education for Ministry: A History of Clinical Pastoral Education*, (Nashville: Abingdon, 1970); D. Stollberg, *Therapeutische Seelsorge*, (München: Kaiser, 1969); E. Fahlbusch, *Praktische Theologie. Taschenlexikon Religion und Theologie*, 5. Bd., 124-129, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983).
- 8 Klinik manevi bakım eğitimin ayrıntıları için bkz. Z. Ağılkaya Şahin, "Klinik Manevi Bakım Eğitimi - Almanya Örneği," *Journal of Intercultural and Religious Studies*, 7 (2014a): 37-59.

da henüz ilk adımlarını atan ülkemiz için bu eğitim türü bir örnek, bir model olabilir. Elbette bunun için eğitim konuları ve içerikleri Türk kültürüne uyarlanması gerekir. Bunu için ise öncelikle bu eğitime bizzat katılım gerekmektedir.

Almanya'da alınan klinik manevi bakım eğitimin yapısı ve içeriğine geçmeden önce eğitimin özelliklerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

## Eğitimin Özellikleri

Kısaca KSA (*klinische Seelsorgeausbildung*) olarak ifade edilen Alman klinik manevi bakım eğitimlerinin en yaygın ve geçerli olanları Alman Pastoral Psikoloji Birliği (Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie, DGfP) tarafından onaylı olan eğitimlerdir. DGfP'ye göre (<https://www.pastoralpsychologie.de>) KSA, bir öğrenme sürecidir ve manevi danışmanlık, süpervizyon ve iletişim üzerinde derinlemesine düşünmeyi (refleksiyon) ve pratik yapmayı kapsar. Eğitimin isminde geçen "klinik" ifadesi uygulamayı ifade eder<sup>9</sup> ve tecrübi öğrenmeye işaret eder. Batıda bu öğrenme biçimi *yaparak öğrenme* anlamında *learning-by-doing* ile ifade edilir ve Amerika ve Avrupa'da klinik manevi bakım eğitimlerinin temel özelliği ve kuralıdır.<sup>10</sup> Bu öğrenme şeklinde ilişkiler hakkında teorik olarak bir şeyler öğrenilmez, ilişkiler bizzat ilişkiye girerek öğrenilir ve edinilen tecrübeler süpervizyon aracılığıyla değerlendirilir. Bir nevi "yaşamın kendisinden öğrenme"-dir.<sup>11</sup> Kursiyerlerin somut manevi danışmanlık tecrübeleri (görüşme kayıtları) en önemli öğrenme malzemeleridir.

Öğrenme, süpervizyon eşliğinde, grup içinde, öz deneyim vasıtasıyla, çoğulcu metot ve süreçlerle gerçekleşir. Kursiyerin bizzat kendisi, tecrübeleri, teoloji ve maneviyatı da öğrenim sürecinde önemli unsurlardır. Eğitimdeki öğrenim alanları katılımcının bizzat kendi uygulama alanıdır. Eğitimin kapsamında şu başlık ve sorular bulunur (DGfP):

*Uygulama: Learning-by-doing* olarak ifade edilen yaparak öğrenme sürecinde bir başka ifadeyle manevi danışmanlık uygulamalarımın refleksiyonundan çalışmalarım için ne öğrenebilirim?

9 D. Stollberg, özel görüşme, 28.04.2011.

10 A. Wittrahm, *Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne*, 26; M. Klessmann, *Seelsorge*, (Neukirchen - Vluyn: Neukirchener, 2010); M. Klessmann, "Pastoral care for the sick," *Religion Past & Present* (IX), 591-592 (Leiden: Brill, 2011); J. Ziemer, *Seelsorgelehre*, 87; K. Winkler, *Seelsorge*, (Berlin, New York: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 199.

11 K. Frielingsdorf, "Seelsorgeausbildung," *Lexikon für Theologie und Kirche*, 9. Bd., 388-389, (Freiburg: Herder, 2000), 388.

*Kişilik:* Kendimi, bir başka kimseyi, bir durumu, ilgili çalışma ve yaşam bağlamında nasıl algılıyorum? Bunlara nasıl etki ediyorum?

*İlişki:* Manevi bakımda ilişkileri nasıl şekillendiriyorum? Bu ilişkileri öğrenim grubunda "şimdi ve burada" nasıl şekillendiriyorum? Ben ve ötekiler nasıl iletişim kuruyoruz?

*Teori:* Manevi bakıma psikoloji, psikoterapi, iletişim ve sosyal bilimlerden hangi yaklaşımlar katkı yapar?

KSA'ların içerik ve hedeflerinde ise şu konular bulunmaktadır (DGfP):

- kendilik ve öteki algısını geliştirmek
- inanç ve yaşam yorumlarını tanımak; kendi inancını reflekte etmek ve uygun şekilde ifade etmek
- yaşam hikayesi, kişisel maneviyat ve manevi bakım uygulaması arasındaki etkileşimi reflekte etmek
- duygular, dinamikler ve davranış kalıplarını algılamak ve bunlarla yetkin bir şekilde ilgilenmek
- beşeri bilimlerdeki teorik bilgileri edinmek ve kendi teolojisiyle entegre etmek
- sistemik bağlantıları reflekte etmek
- etik bağlantıları reflekte etmek
- manevi bakım işi için kendine ait yeterlik ve kaynakları keşfetmek, desteklemek ve geliştirmek
- manevi danışman olarak rol kimliğini geliştirmek
- insanların kendilerini ifade etme ve yorumlamalarını desteklemeyi öğrenmek (dinler ve kültürler arası)

Bunlarla birlikte KSA, manevi danışman adayında belirli yeterlikler oluşturmayı ve geliştirmeyi hedefler. Bu yeterlikler ve içerikleri şöyledir (DGfP):

1. *Pastoral yeterlik:* manevi danışman olarak kendi kimliğini geliştirmek
2. *Kavramsal yeterlik:* kendi manevi danışmanlık anlayışını oluşturmak
3. *İletişim yeterliği:*

- Kendilik ve öteki algısı: kendini ve başkalarını mevcut yaşam durumu ve duygusal, sosyal, kültürel ve manevi bağlamlarda algılamak
- İletişim: sözlü ve sözsüz iletişim şekillerini çalışmak ve reflekte etmek

- Etkileşim: muhataplarla aksiyon ve reaksiyon içinde gerçekleşen etkileşimin bilincine varmak; buna mevcut durum, duygu, etki ve ilişki fenomenleriyle ilişki kurmak dahildir
- 4. *Hermenötik yeterlik*: Dini geleneği içinde kendi inancını anlamak ve uygun bir şekilde ifade etmek ve insanları manevi açıdan kendilerini ifade etmelerinde desteklemek
- 5. *Ritüel yeterliği*: sembol ve ritüellere aşinalık, icabında onları geliştirmek, şekillendirmek ve uygun bir şekilde kullanmak
- 6. *Ahlaki yeterlik*: kendi dini geleneğine dayalı bir tutumu sorumluluk içinde yaşamak ve ahlaki tartışmalarda ortaya koymak; mesleki etik standartları algılamak, betimleyebilmek ve saygı duymak
- 7. *Sistemik yeterlik*: ilgili çalışma alanının yapı ve organizasyonuna dair faktörleri öğrenmek ve onlara uygun bir ilişki geliştirmek
- 8. *Teorik yeterlik*: manevi danışmanlık, teoloji ve beşeri bilimlerin yaklaşımlarını manevi danışmanlık için kullanmak

DGFp standartlarında böyle bir eğitim toplamda altı haftayı kapsar ve genellikle farklı dönemlerde bir veya ikişer haftalık dönemlerde verilir. Temel hedef, manevi danışmanlık yetkinliklerinin derinleştirilmesi ve manevi bakım yaklaşımlarının reflekte edilmesidir. İki kez altı haftalık KSA kursu tamamlayanlar, 12 haftalık süpervizör eğitimine hak kazanırlar. Süpervizörlükten sonra ise KSA eğitimliği kursuna katılma imkanı doğar.

### **Eğitime Başvuru Süreci**

Bir önceki bölümde görüldüğü üzere DGfP'nin eğitim anlayış ve yaklaşımında teoloji ve maneviyat önemli bir yer tutmaktadır. Almanya'daki klinik manevi bakım eğitimleri de daha çok Kilise bünyesinde çalışanları kabul eden bir eğitim türüdür. Genellikle rahip, rahibe, diyakon,<sup>12</sup> manevi danışman gibi doğrudan veya dolaylı olarak Kiliseye bağlı çalışanlar, bağlı buldukları kiliselerinin de maddi desteği ile bu oldukça pahalı kurslara katılma imkanı bulurlar. Bu açıdan bir Türk-Müslüman olarak Almanya'da böyle bir eğitim imkanı bulmak oldukça zor olmuştur. Almanya çapında farklı bir din ve kültürden bir katılımcıyı kabul etmeye hazır olan DGfP standartlarında sadece bir kaç merkez bulunmaktadır. Çoğu

12 En düşük ruhban rütbesi.



eğitim merkezi, kurs, kursiyer ve eğitimcilerin profilleri, eğitimin veriliş şekli ve içeriğinde genelde Hristiyan inancının izleri bulunduğu için, din ve kültürler arası bir eğitime açık ve hazır olmadıklarını ifade etmiştir. Yabancı katılımcıları kabul etmemekle birlikte bu kursların yetkilileri genellikle fahri manevi danışmanlar için verilen kurslara yönlendirmede bulunmuşlardır. Hali hazırda Almanya'da Müslümanlara yönelik bu türden kurslar mevcuttur. Ancak bu fahri çalışanlara yönelik eğitimler manevi bakım eğitiminde söz sahibi olan Alman Pastoral Psikoloji Birliği (DGfP) standartlarına sahip değildir ve adı üstünde profesyonel değil, fahri bir hizmete yönelik eğitim vermektedirler. Birliğin standartlarına uymayan ve Birlikten sertifika alma imkanını sağlamayan bu türden eğitimlere katılma düşüncesi taşınmadığı için yetkililerin bu tür teklifleri baştan reddedilmiştir. Ancak burada şu da belirtilmelidir ki, Almanya'da Müslümanlara yönelik manevi danışmanlığa olan ilgi ve ihtiyacın artmasıyla manevi bakım alanında en profesyonel eğitim türü olan klinik manevi bakım eğitimlerinin de bir dönüşüme gitmesi beklenmektedir. Nitekim görüşmelerde bulunan Alman Pastoral Psikoloji Birliği yetkilileri bu yönde görüş bildirmiş ve kongrelerinde de bu konuda adımlar atılmakta olduğu gözlemlenmiştir.

Nihayetinde Alman Pastoral Psikoloji Birliği standartlarına göre eğitim veren Hattingen şehrindeki Pastoral Psikoloji Merkezi (PZ.RR Pastoralpsychologisches Zentrum Rhein-Ruhr gGmbH) ile kurulan temas neticesinde "Manevi Bakım - Manevi Danışmanlıkta Pastoral Psikolojik İlerletme Eğitimi/Klinik Manevi Bakım Eğitimi" (Spiritual Care - Pastoralpsychologische Weiterbildung in Seelsorge/KSA) adındaki eğitim için başvuru hakkı kazanılmıştır. Başvurudan sonra yapılan mülakatta adaylar, başvuru evraklarını özellikle de anlatım şeklinde yazılan özgeçmiş dikkatli bir şekilde inceleyen iki kurs eğitimcisi tarafından görüşmeye alınmıştır. DGfP standartlarına göre kursa kabul şartları, motivasyon ve öğrenme isteği, yeteri ölçüde kendilik ve öteki algısı, refleksiyon - iletişim - etkileşim yeteneği, grupla çalışma yeteneği ve dayanıklılıktır. Özgeçmişin, kursa katılma motivasyon ve uygunluğun değerlendirildiği mülakattan sonra 2016-2017 yılları arasında dört dönemde tamamlanacak, bir yıllık klinik manevi bakım eğitimi için kabul alınmıştır.

## **Eğitimin Yapısı**

Kabul alınan pastoral psikoloji merkezindeki eğitimin iki ayrıcalığı bulunmaktaydı. Birincisi, işin tecrübi kısmını tamamlamak için özel bir staj programının oluşturulmasıydı. Vurgulandığı gibi klinik eğitimler tecrübeye, yani uygulama-

ya dayalıdır. Ünitelerden biri olan *protokol incelemeleri*<sup>13</sup> her adayın uygulama örneklerinin incelenmesini yani bir tür vaka analizini ifade eder. Kursiyerlerin uygulama tecrübesi kazanması ve kursta analiz edilebilecek vaka örnekleri toplayabilmeleri için bazı kurs merkezleri genellikle bir hastanede staj imkanı sunarken, bazıları katılımcıların uygulama örneklerini kendi meslek hayatlarından getirmelerini bekler. Söz konusu pastoral psikoloji merkezindeki kursta diğer katılımcılar meslekleri gereği uygulama tecrübeleri olduğu için bu kursun staj bölümü yoktu. Ancak diğer kursiyerlerle tecrübe ve pratik bakımından bir fark oluşmaması için kursun pastoral psikoloji merkezinde verilen haftalık teorik kısmına ilaveten tarafıma Hattingen şehrinin Augusta Kliniği'nde Türk hastalara yönelik manevi danışmanlık staj imkanı tanındı. Staj süresince hastanenin kadrolu Katolik manevi danışmanı tarafıma mentor olarak atandı. Ayrıca hastane stajı için ayrı süpervizyon verilmesi staj boyunca hastanedeki görüşmeler üzerine düşünme ve konuşma imkanı sağladı. Böylece hastanede Türk hastalarla yapılan 70'in üzerindeki manevi danışmanlık görüşmelerini mentor, staj süpervizörü, kurs süpervizörü ve protokol incelemesinde değerlendirme ve analiz etme fırsatı oldu.

Klasik KSA modeli, teori üniteleri, grupta öz deneyim üniteleri ve protokol/vaka analizlerinden oluşur.<sup>14</sup> Söz konusu kursun bir diğer ayrıcalığı, tercihe göre yas veya palyatif alanında bir uzmanlık eğitimi ve sertifikası vermesiydi. Her iki konu için kurs boyunca seminerler, grup ve bireysel çalışmalar ile yazılı ödevler yapıldı.<sup>15</sup>

Eğitimin yapısı KSA modeline uygun olarak on kursiyer ve biri erkek biri kadın olmak üzere iki eğitimciden müteşekkildi. Eğitimcilerden biri yüksek teolog, süpervizör, KSA-eğitimcisi ve Federal Yas Birliği yöneticisi; diğeri diyakon, hastane manevi danışmanı, süpervizör, KSA-eğitimcisi ve Heidelberg KSA Enstitüsü yöneticisiydi. Kursiyerler, hastane, hospis, askeriye, cemaat, huzurevi gibi kurumlarda görevleri tamamen veya kısmen profesyonel manevi danışmanlık olan Kilitse/din görevlileri/teologlardı. Kursiyerler arasında etnik ve mesleki açıdan farklı kimliklere sahip olarak, Hintli bir Katolik papaz, manevi bakım bilgisi ve deneyimi olmayan anestezi uzmanı bir doktor ile yurt dışından gelen Türk-Müslüman bir akademisyen olarak şahsım vardı.

13 Bkz. Z. Ağılkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017), 70.

14 Ayrıntılar için bkz. Ağılkaya Şahin, "Klinik Manevi Bakım Eğitimi - Almanya Örneği."

15 Bu bağlamda yas refakati eğitimi tercih edilerek Yas Refakati Federal Birliği (Bundesverband Trauerbegleitung (BV) E. V.) standartlarına göre verilen "Büyük Temel Yetkinlik" (Grosse Basisqualifizierung Nach BV-Trauerbegleitung-Standarts) sertifikası edinilmiştir.

## Eğitimin İçeriği

KSA farklı eğitim içerik ve hedeflerle doldurulabilecek didaktik bir modeldir. Görüşme terapisi, grup dinamiği, sistem teorisi özellikleri, eğitim ve uygulamada yer edinmiştir.<sup>16</sup> Söz konusu kursun da eğitim araçları serbest grup görüşmeleri (grup içerisinde öz deneyim), görüşme analizleri (uygulamadan getirilen somut olaylar/vakalar), teori üniteleri (yas/palyatif seminerleri, kursiyer sunumları) artı bireysel süpervizyonu. Pazartesi başlayıp Pazartesi biten her dönemin günlük programı bu şekilde olup her dönem haftalık raporun yazılmasıyla sona erdi. Bütün dönemler ise bitirme ödevi gibi düşünülebilecek bir sonuç raporu ile tamamlandı. Kurs, yaklaşık iki ayda bir gerçekleştirilen dönemlerde verildi ve bir yılda (Nisan 2016 - Nisan 2017) tamamlandı. Kursun her dönem/gün tekrarlanan programın içerikleri şöyleydi:

### Açılış

Her gün, kısa bir sabah ritüeli denilebilecek, genellikle dini/manevi içerikli bir açılış ile başlıyordu. Hafta başında belirlenen her gün için bir kursiyer tarafından hazırlanan açılış, dua, dini/kutsal metin okuma, hikaye anlatımı, şarkı/ilahi söyleme/dinleme, meditasyon, tefekkür gibi farklı içeriklerle donatılıyordu.

Birinci haftanın başında kursiyerlerin öğrenme hedefleri paylaşıldı. Takip eden dönem ödevleri/raporlarında da öğrenme hedefinin gerçekleştirilmesinde kat edilen yol hakkında eğitimciler ve gruba bilgi aktarımında bulunuldu.

### Olay İncelemeleri

Olay veya vaka incelemeleri (*Protokollbesprechung*), kursiyerin yapmış olduğu bir manevi danışmanlık görüşmesinin incelenmesini ifade eder. Her kursiyer, her dönemde kendi çalışma sahasından belirli bir şemaya göre<sup>17</sup> kaydı tutulan bir veya iki adet görüşme örneği getiriyordu. Her gün, iki farklı kursiyer kendi vakasını/görüşmesini tanıtıyor, varsa görüşmesiyle ilgili bir sorusunu yöneltiyordu. Grubun geri kalanı, ilgi ve meraklarına göre bir kursiyeri ve vakasını seçiyor ve grup ikiye ayrılıyordu. Böylece beşer kişiden oluşan her grup, eğitimcinin birinin

16 Z. Ağilkaya Şahin, "Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori - Eğitim - Uygulama," (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014).

17 Verbatim veya görüşme protokolü olarak isimlendirilen bu kayıtların tutulma şemaları için bkz. Stollberg, *Seelsorge Praktisch*, 26; J. G. Emerson "Pastoral Psychology in the Dynamic of the New Millenium," *Pastoral Psychology*, 48/4 (2000): 251-291; örnekler için bkz. Z. Ağilkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*.

gözetim ve yönetiminde yazılı ve sözlü olarak aktarılan olayı belirli bir yöntemle göre analiz ediyordu. 90 dakika süren olay incelemesinden sonra ilgili kursiyer manevi danışmanlık faaliyeti, tutumu, artı ve eksileri hakkında gruptaki her kursiyerden ve eğiticiden geri bildirim ve baştaki sorusu için cevap alma imkanına sahip oluyordu.

Vaka analizleri manevi danışmanlık için eşsiz öğrenme fırsatları sunuyordu. Kursiyerler, sadece kendi vakalarından değil, başkalarının paylaştığı olaylar, grubun ve eğiticinin tepkileri, sergilenen manevi bakım tutum ve davranışlar hakkındaki düşünceleri, gözlem ve yorumları, KSA'nın ana fikirlerinden olan "kendi manevi danışmanlık anlayışını ve kimliğini geliştirme"<sup>18</sup> hedefine büyük katkılar yapıyordu. İlaveten manevi danışmanlık adına gösterilen tutum ve davranışlar altında yatan kişisel duygu, motivasyon, kaygı ve hedeflerin de gün yüzüne çıkması ve kursiyerin kendisine bir ayna tutulması bakımından önemli bir öğrenme fırsatı sağlıyordu.

Bazı durumlarda olay incelemeleri yerine bir kursiyer meslek sahasıyla ya da mesleğinde özel bir an/anı ile ilgili bir sunum da yapabiliyordu. Bu bağlamda örneğin bir kadın papaz kursiyer, bir cenaze törenindeki konuşmasını etkileyici bir şekilde canlandırdı; doktor kursiyer, yanında getirdiği ameliyat araç gereçleriyle, paylaştığı fotoğraflarla hastanedeki görevini tanıttı; askeriyede manevi danışmanlık yapan papaz kursiyer, çeşitli operasyonlara çıkan bir askeri deniz birliğinin gemideki hayatı ve işini tanıtan bir sunum yaptı.

### **Öz Deneyim**

Öz deneyim (*Selbsterfahrung*), manevi danışmanlık eğitimin diğer unsurları gibi 1970'lerdeki manevi danışmanlık hareketinden<sup>19</sup> sonra devralınan kavramlardan biridir ve manevi danışmanlığın vazgeçilmez bir şartı sayılır.<sup>20</sup> Öz deneyim veya kendilik tecrübesi kendilerini psişik olarak hasta hissetmeyen, güçleri ve sınırlarını daha iyi tanımak isteyen yani kendileri hakkında daha çok şey öğrenmek isteyen insanların geçebilecekleri bir süreci ifade eder. Öz deneyimlerini geliştiren

18 Stollberg, özel görüşme, 28.04.2011; E. Hauschildt, "Seelsorge, Seelsorgelehre," *Theologische Realenzyklopaedie*, 31. Bd., 31-74, (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000); E. Hauschildt, "Pastoral Practitioner," *Religion Past & Present*, IX, 597-598, (Leiden: Brill, 2011).

19 Manevi danışmanlık hareketi için bkz. Stollberg, *Therapeutische Seelsorge*; Ağılkaya Şahin, "Klinik Manevi Bakım Eğitimi - Almanya Örneği;" Ağılkaya Şahin, "Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori - Eğitim - Uygulama;" Ağılkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*.

20 Stollberg, *Therapeutische Seelsorge*, 33.

insanlar iletişim becerilerini ve kendilik algılarını yükseltme imkanına kavuşurlar. Bunlar ise onlara genel yaşam problemleriyle daha iyi bir başa çıkma yeteneği kazandırır. Bütün bunlar ise karşılıklı olarak bir ötekiyle yani grup içindeki etkileşim ve iletişim ile sağlanır.<sup>21</sup> Bu sebeple eğitimde kursiyerlerin grup içerisinde gösterdikleri veya göstermedikleri duygu, jest, mimik ve konuşmaları değerlendirilir. Bu yapılırken de bilinçli ve bilinçdışı süreçlere dikkat edilir ve kişi başkalarının aynasında kendini (örneğin, ön yargılarını, korkularını, öfkelerini) görme imkanı bulur. Pratik olarak bunun anlamı, adayların kendi kriz tepkilerini tanıması, agresyon, yas, vb. ile nasıl başa çıktıklarını gözlemlemesidir ki kendine ait duyguları karşısındaki muhatabına aktarmasın, ayırtılabilsin.<sup>22</sup> Bunun için kursiyerler psikoterapi eğitimi almış tecrübeli kurs yöneticileriyle desteklenir (süpervizyon).<sup>23</sup>

Öz deneyim bir başka ifadeyle “serbest grup görüşmesi”, bütün kursiyerlerin kendi duygu ve düşüncelerini paylaştıkları bir zaman dilimidir. Kursiyerin kendi güçlü ve zayıf yönlerini keşfetmesi, bunlar üzerinde çalışması ve grubun korunaklı ortamında açığa çıkarıp grup ile birlikte gözden geçirmesi daha sonraki meslek hayatında karşılaşılabilecek durumlara karşı bir hazırlık aşamasıdır adeta.

Kursta, on kursiyerin tamamına her gün 90 dakika kendilerinin gündeme getirdiği bir konu, soru, sorun, düşünce, duygu, ihtiyaç vb. hakkında serbestçe duygu ve düşünce paylaşımında bulunma imkanı veriliyordu. Eğitimcilerin az müdahale ettikleri bu ortamda çatışmalar, duygu boşalmaları, duygu/düşünce/inanç/ibadet farklılıkları/çatışmaları şeklinde kendini gösteren hareketli bir grup dinamiği oluşuyordu.

Öz deneyim grubu/ünitesi, klinik manevi bakım eğitimlerinin en can alıcı noktalarıdır. Bu kısımda kursiyerlerin duygularına derinlemesine inilir ve er ya da geç sıra her katılımcıya ve onun hikayesine gelir. Bu ise sancılı bir süreçtir ve katılımcılar bundan kaçınmak ister. Ancak eğitimcilerin uzman yönlendirmeleri, müdahaleleri, soruları, tespitleri ve yorumlarıyla her katılımcının hassas noktaları gün yüzüne çıkar.

Söz konusu eğitimde tamamı Hristiyan olan bir grupta Türk-Müslüman kimliği ile bulunmak bütün gruba çatışmalı bir öz deneyim tecrübesi yaşatmıştır.<sup>24</sup>

21 Klessmann, *Seelsorge*, 449.

22 Ağılkaya Şahin, “Klinik Manevi Bakım Eğitimi - Almanya Örneği.”

23 G. Mahlke, özel görüşme, 20.04.2011; B. Denkers, özel görüşme 15.09.2011; M. Klessmann ve D. Stollberg, özel görüşme 28.04.2011; Hauschildt, “Pastoral Practitioner,” Ziemer, *Seelsorgelehre*.

24 Çatışmalar din, kültür, siyasi görüş çerçevesinde olmuş olup zaman zaman zaman Islamofobik ve zefonofobik tavırlar da içermiştir.

### **Seminer ve Faaliyetler**

Kursta verilen seminerler klinik manevi bakımla ilgili olmakla beraber çoğunlukla kursun ikinci sertifikası konusu olan yas ve palyatif hakkındaydı. Teorik seminerlerin yanı sıra uygulamalı etkinlikler de (bibliyodrama, labirent çalışması) yapıldı. Seminerleri veren kısmen Pastoral Psikoloji Merkezinin bünyesindeki yöneticiler, çoğunlukla ise farklı kurumlardan davet edilen uzmanlardı. Faaliyet ve seminerler, İslam-Hristiyanlık-Musevilik olmak üzere farklı dinlerde manevi bakım/yas/ölüm konuları, palyatif bakım/tıp, psiko-onkoloji, maneviyat, psiko-travmatoloji, etik, bibliyodrama, kültürler arası manevi danışmanlık, seküler ve dini veda ritüelleri gibi geniş bir yelpazeyi kapsadı. Faaliyetler çoğunlukla interaktif ve kreatif bir şekilde yapılarak (manevi egzersizler, fiziksel/zihinsel/sanatsal egzersizler, danslar, meditasyon, vs.) katılımcılara farklı tecrübeler yaşattı. Dört dönem boyunca verilen seminerler/faaliyetler ve konuşmacıları şu şekildeydi:

- *Genogram Çalışmasına Giriş*, A. Methfessel, Teolog, Pastoralpsikolog, KSA Eğitmeni (DGfP), Yas Refakati Federal Birliği Eğitmeni, Hattingen Pastoral Psikoloji Merkezi yöneticisi
- *İslamiyet'e Göre Manevi Bakım*, Dr. E. Begic, Osnabrück Üniversitesi, Kültürler Arası İslam Araştırmaları Merkezi
- *Duygular*, S. Dreger, Teolog, Pastoralpsikolog, KSA Eğitmeni (DGfP)
- *Palyatif Bakım*, K. Ruth, Hasta Bakımı, Palyatif Bakım
- *Palyatif Tıp*, Dr. M. Thöns, Palyatif Tıpçı
- *Museviliğe Göre Manevi Bakım*, I. Schillor, Halow Jewish Community Hahamı (Kadın)
- *İncile-Hristiyanlığa Göre Manevi Bakım*, Prof. Dr. D. Bell, Rheinland-Westfalen-Lippe Protestan Yüksek Okulu
- *Psiko-Onkoloji*, S. Hoffmann, Medcompetence, Pedagog, Psiko-onkoloji, Palyatif Refakat, Danışmanlık, Eğitim, Psikoterapi
- *Palyatif Bakımda Çocuklar*, S. Hoffmann, Medcompetence, Pedagog, Psiko-onkoloji, Palyatif Refakat, Danışmanlık, Eğitim, Psikoterapi
- *Multi-Profesyonel Ekipte Çalışma*, S. Hoffmann, Medcompetence, Pedagog, Psiko-onkoloji, Palyatif Refakat, Danışmanlık, Eğitim, Psikoterapi
- *Maneviyat*, S. Noesser, Maneviyat ve Yetişkin Eğitimi Enstitüsü, Teolog, Psikoterapist

- *Labirent Çalışması* (Uygulama), S. Noesser, Maneviyat ve Yetişkin Eğitimi Enstitüsü, Teolog, Psikoterapist
- *Aktarım ve Karşı Aktarım*, S. Dreger, Teolog, Pastoralpsikolog, KSA Eğitmeni (DGfP)
- *Spiritüel Bakım (Spiritualcare)*, Prof. T. Roser, Münster Üniversitesi, Teolog, Din Eğitimi, Uygulamalı Teoloji
- *Psiko-Travmatoloji*, A.-C. Boddenberg, İlk Yardım Manevi Bakım Koordinatörü (Leverkusen), Psiko-Travmatoloji
- *Hastanede Etik*, W. Ranft, Protestan Rahip, Hastane Manevi Danışmanı
- *Bibliyodrama Çalışması* (Uygulama), W. Grauhl, K. Bossow, Bibliyodrama Birliği
- *Çocuklarda Yas Refakati*, A. Wagner, Diyakon, Yas Refakati Federal Birliği Yönetim Kurulu Üyesi, Manevi Danışman (DGfP)
- *Gençlerde Yas Refakati*, A. Wagner, Diyakon, Yas Refakati Federal Birliği Yönetim Kurulu Üyesi, Manevi Danışman (DGfP)
- *Seküler ve Hristiyan Veda Ritüelleri*, C. Ose, Manevi Danışman (DGfP)
- *Yas Refakatinde Kültürler Arası Yeterlik*, Yas Refakati Federal Birliği Kongresi (Konuşmacılar Dr. E. Begic, Prof. Dr. H. Mogge-Grotjahn, B. Schaefer)

### **Süpervizyon**

Süpervizyon, deneyimli meslek sahiplerinin, kendilerinden daha az deneyimli meslek elemanlarını mesleğe hazırlamada ve uygulama yaşantılarını zenginleştirmede destekleyici ve değerlendireci bir süreçtir.<sup>25</sup> Süpervizyon ile kişiye mesleki tatmin ve yetkinliğin sağlanması ve sürdürülmesi ve bunun yollarının gösterilmesi hedeflenir. Bu destekleyici süreçte ilgi mesleki role yöneliktir ve konu, kişinin çalıştığı kurum veya organizasyonda rolünü bulması, sınırlarını nasıl belirleyeceği ve yeteneklerini nasıl geliştirebileceğidir.<sup>26</sup>

Söz konusu eğitimin birinci dönemde her katılımcı iki eğitimciden birini kendine süpervizör olarak seçti ve her katılımcı, her biri 50 dakika olan toplam altı süpervizyon alma hakkına sahipti. Bu görüşmelerde kursiyer, süpervizörüyle mesleki, kişisel veya danışmak/konuşmak istediği her hangi bir soru, sorun veya konu etrafında konuşma imkanı buluyordu.

25 J. M. Bernard ve R. K. Goodyear, *Fundamentals of Clinical Supervision*, (MA: Pearson. 2004), aktaran B. Meydan ve M. Koçyiğit Özyiğit, "Süpervizyon İlişkisi: Psikolojik Danışma Süpervizyonunda Kritik Bir Öğe," *Ege Eğitim Dergisi*, 17/1 (2016): 225-257.

26 Ağılkaya Şahin, "Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori - Eğitim - Uygulama."

### ***Bireysel/Grup Çalışmaları***

Kurs boyunca kursiyerlerin küçük gruplar halinde ya da bireysel olarak bir sunum, yazılı bir ödev, dönem/sonuç raporu, gruba yönelik bir etkinlik hazırlama gibi ödevleri vardı. Bu çalışmalar daha sonra bir etkinlik ya da sunum şeklinde bütün grupla paylaşıldı ve/veya eğitimcilere yazılı olarak teslim edildi. Sunum konuları arasında şunlar bulunuyordu:

- Kayıp ve Yas Konularına Sistemik Bakış
- Palyatif Bakım - Ağır Hasta ve Ölmekte Olanların Bakımı İçin Bir Yaklaşım
- Tanınmayan Yas
- İntihar
- Genogram Çalışması Paylaşımları
- Maneviyata Yönelik Etkinlikler

Bu çalışmaların sonuncusu kültürler-dinler arası maneviyat konulu bir etkinlikti. İkışerli-üçerli gruplar halinde hazırlanan maneviyat ünitesinde, interaktif, dini, yaratıcı etkinlikler, paylaşımlar, okumalar, egzersizler, vb. yapıldı. Bu bağlamda farklı bir kültürel ve etnik kökene sahip olan Hintli Katolik papaz ile Türk-Müslüman katılımcı olarak gruba kültürler-dinler arası manevi bir program sunduk. Amaç, gruba Türk-Hint kültüründen ve Hristiyan-Müslüman inancından izler taşıyan manevi bir tecrübe yaşatmaktı. Etkinliğe eşlik eden metinleri içeren, kavramları açıklayan ve görselleri anlatan bir doküman (handout) hazırlandı ve kursiyerlere dağıtıldı. Program akışı şu şekildeydi:

- Üç semavi dini kapsayacak bir selamlama
- Fatiha suresinin Almanca mealini okuma
- Tasavvuf ve tasavvufi yol hakkında manevi atmosfer içinde bir okuma
- Tasavvuf müziği eşliğinde sema gösterimi (video)
- Semazenlerin duruşlarının açıklanması ve semaya katılım
- Lotus pozisyonunda yerde oturma ve meditasyona hazırlık
- Hint meditasyon müziği dinletisi
- Katolik papazdan dini metin okuma
- Meditasyon için tespih dağıtımı
- Dini inanca ve tercihe göre sessiz zikir
- Papaz tarafından dokunarak bireysel kutsama
- Genel kutsamayla kapanış



Etkinlik sonunda grubun kültürler-dinler arası anlamlı bir manevi tecrübe yaşadığına dair geri bildirimler alınmıştır.<sup>27</sup>

### **Ödev ve Rapor Yazımı**

Eğitim boyunca kursiyerler bir takım yazılı görevlerden sorumluydu. Bunların bir kısmı seminer konularını içeren ve palyatif veya yas refakatinde alınacak ilave sertifika için gerekli ödevlerken, bir kısmı asıl eğitimin dönem ve sonuç raporlarını kapsıyordu.

Dönem raporları, her dönemin sonunda iki hafta içinde her iki eğitimciye gönderilmesi gereken ve şu başlıklardan oluşan yazılı ödevlerdi:

- Neler yaşadım ve öğrendim?
  - Ünitelerde
  - Grup içi öz deneyimde
  - Vaka analizlerinde
  - Diğer ünitelerde
  - Bireysel süpervizyonda
  - Kendilik ve öteki algısında (mutabakatlar, farklılıklar, bilinenler, yeni olanlar)
  - Maneviyatımda
- Grup ve ben
  - Grup içinde nasıldım
  - Her bir katılımcıyla ilişkim nasıldı
  - Eğitimcilerle ilişkim nasıldı
- Öğrenme hedefimle ilgili çalışmam
  - Öğrenme hedefim nedir
  - Bu konuda hangi adımları attım
  - Nasıl gelişti
  - Hangi gelişmeleri hedefliyorum

27 Kurs yetkililerinin talebi üzerine bu etkinliğin İslami kısmının kısa bir şekli Alman Pastoral Psikoloji Birliğinin 2018 kongresinde yapılmıştır.

- Başka söylemek istediklerim ...

Dört dönemin sonunda mezun olabilmek için kursiyerlerin ayrıca yazmaları gereken sonuç raporunun bölümleri ise şu başlıklardan oluşuyordu:

- Kursu ve ayrı ayrı her bir kurs unsurunu nasıl yaşadım ve kendim için verimli kıldım?
- Ayrı ayrı grup üyeleriyle ilişkiimi şimdi nasıl değerlendiriyorum? Her bir kurs arkadaşınız için bir geri bildirim yazınız.<sup>28</sup>
- Eğitimcilerle aram nasıldı?
- Manevi danışmanlık anlayışım nasıl gelişti? Bana “manevi danışmanlık nedir?” diye sorsalar, şu şekilde cevap verirdim ...
- Hangi konular üzerinde çalışmaya devam etmek istiyorum?

Neticede mezun olabilmek ve yas refakati konusunda belge alabilmek için her bir kursiyer toplamda şu çalışmaları yazılı olarak teslim etmesi gerekiyordu:

- Dönem (3 adet) ve sonuç raporu (1 adet)
- Genogram çalışması değerlendirmesi
- “Yas ve ölüm konusuna yaklaşımım” konulu, her dönem sonunda yazılan 1-2 sayfalık metin (4 adet).
- Sunum tam metin (dönem başında belirlenen ve sunulan konular hakkında)

Böylece kurs tamamlandığında aşağıdaki sayıda ünite/saat çalışma yapılmıştır:

- 144 ünite grup çalışması (45'er dakika)
- 84 ünite manevi danışmanlık çalışması (45'er dakika)
- 60 ünite bireysel çalışma
- 6 ünite bireysel süpervizyon (50'şer dakika)

## Değerlendirme

Türkiye'de manevi bakım ve danışmanlık alanında bir yandan yüksek lisans programları, bilimsel etkinlikler, akademik çalışmalar bir yandan da farklı kurumlarda başlatılan hizmetler yürütülürken alanın eğitim yönünün gölgede kaldığı söyle-

28 Kurs sonunda her kursiyer, seçtiği iki kişinin kendisi hakkında yazdığı bu geri bildirimleri dinledi.

nebilir. Gerek alanla ilgili açılan yüksek lisans programları gerekse Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kendi personeline verdiği eğitim, özellikle manevi bakım ve danışmanlık alanında profesyonel eğitim ve pratik tecrübeli öğretim üyeleri yönünden zayıftır. Bununla birlikte eğitim şeklinin ağırlıklı olarak teoriye dayanması manevi bakım eğitimlerinin işlevselliğini düşürmektedir.

Türkiye'deki eğitimler ile yurt dışındaki klinik manevi bakım eğitimleri kıyaslandığında, klinik eğitimlerin ülkemizdeki eğitim anlayışından temelde çok farklı olduğu görülmektedir. Öncelikle müfredata bakıldığında ülkemizdeki eğitimlere teorik derslerin hakim olduğu görülmektedir. Yaklaşık benzer içeriklere sahip yüksek lisans programları ilk açıldıkları dönemlere göre iyileştirilmiş olarak geliştiği, uygulama ve psikoloji içerikli derslere yer verilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu olumlu bir gelişme olarak görülebilse de burada "manevi danışmanlık uygulamaları" gibi isimli derslerin içeriğinin nasıl olduğu ve özellikle danışmanlık, bireyi tanıma yöntem ve teknikleri gibi psikoloji derslerinin yetkin uzmanlar tarafından verilmesi önem taşımaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığının sunduğu eğitim programı konular bakımından daha derinlemesine bir eğitim vermeyi hedefliyor gibi görünse de burada da uygulama derslerinin olmayışı dikkat çekmektedir. Başkanlık bu açığın farkında olarak en azından önceki mezunların ve sahada çalışanların tecrübe paylaşımlarına yer vermektedir.

Yurt dışında ve ülkemizdeki eğitimlerin anlayış farkının ortaya çıktığı bir diğer nokta ülkemizdeki derslerin klasik eğitim/öğretim şeklinde (bir öğretici ve karşısında bir sınıf) verilirken yurt dışındaki klinik eğitimlerin klinik, yani empirik karakteri ön plana çıkmaktadır. Bu açıdan yurt dışında derslerin "verildiğini" söylemek pek doğru olmamaktadır. Öğrenme burada bir sınıf düzeni içinde değil, grup içinde karşılıklı etkileşim ve iletişim içinde, eğitimcilerin de grubun bir üyesi olarak, önceden belirlenmiş, takip edilen bir müfredat olmadan, tamamen grup dinamiği ve olay incelemelerinin sunduğu içeriklerle gerçekleşmektedir. Grubun sınıf/sıra düzeni yerine bir daire içinde önlerinde hiç bir şey olmadan oturmaları da hedeflenen etkileşim ve iletişimi desteklemek amacıyla.

Bu bakımdan klinik manevi bakım eğitimlerinin iki önemli unsuru burada ön plana çıkmaktadır. Birincisi eğitimlerde grup içinde yapılan vaka analizleri hem uygulamayı yapan adaya hem de geri bildirimde bulunan diğer adaylara önemli katkılar yapmaktadır. Manevi danışman adayı uygulamasındaki tutum ve davranışlarının nasıl algılandığı konusunda gruptan geri bildirim alırken eğitimcilerinin de soru ve görüşleriyle bu tutum ve davranışlarının altındaki bilinç altı süreçlerini görme imkanı doğmaktadır. Böylece vaka analizlerinde sadece belirli

bir olayın incelenmesi değil ilgili adayın kendi, hizmeti, maneviyatı, motivasyonu, kaygıları gibi çok geniş bir yelpazeye ilişkin iç görü kazanma imkanına sahip olmaktadır. Ayrıca kursiyerin sunduğu örnekteki olası tereddütlerinin grubun algısı ve değerlendirmesiyle giderilme şansı olmaktadır. Bu da adayın uygulamalarındaki tutum ve davranışlarında uygun bir yöntem izleyip izlemediğini, değiştirmesi ve üzerinde çalışması gereken noktaları göstermektedir.

Ülkemizdeki eğitimler bir staj ya da uygulama ortamı sunmadığı için öğrencilerin alanla ilgili (varsa) tecrübelerini değerlendirme imkanı da olmamaktadır. Üniversitelerdeki alanla ilgili mevcut yüksek programları incelendiğinde uygulama ya da staj imkanlarına rastlanılmamaktadır. Staj imkanı olmasa da yaparak öğrenme ilkesini derslerde rol oyunlarıyla da gerçekleştirmek mümkündür. Böyle bir yöntemin öğrencilere oldukça etkili bir öğrenme sağladığı tecrübe ile sabittir. Bunun için elbette ilgili öğretim üyesinin teorik ve pratik olarak manevi danışmanlık alanında deneyim sahibi olması gerekir.

Yurt dışındaki klinik manevi bakım eğitimlerinin öne çıkan ikinci unsuru öz deneyim veya kendilik tecrübesidir. Manevi bakım ve danışmanlıkta duyguların çok önemli olması bakımından eğitimde de kursiyerlerin duyguları ve tepkileri büyük önem taşımaktadır. Grubun korunaklı ortamında örneğin daha önce bilincinde olunmayan ya da olunup da dışı vurulamayan kaygılar, özlemler, sorular dile gelebilmektedir. Böylesine bir kendilik tecrübesi veya öz deneyim ise manevi danışmanlık görüşmelerinde muhatapların duygularını tanıma ve açığa çıkarmada büyük faydaları olmaktadır. Kendilerini tanımaya, manevi danışmanlık için dini/manevi motivasyon ve tutumlarının bilincine varmaya yarayan ders içeriklerinin öğrenciler için büyük kazanımlar getirdiği yine tecrübe ve öğrencilerimin geri bildirimleri ile sabittir.

Ülkemizdeki manevi bakım ve danışmanlığın mevcut durumunu doğal karşılamak gerekir. Çünkü alan, ülkemiz açısından henüz gelişim aşamasındadır, dolayısıyla alanla ilgili profesyonel eğitim ve tecrübe sahibi uzman öğretim üyelerinin de zamanla artacağı ümit edilmektedir. Bu açıdan Almanya'da klinik manevi bakım eğitimi büyük bir öneme sahiptir. Teoriyi uzmanlar tarafından öğrenmiş olmak, bizzat uygulamaya katılıp tecrübe kazanmış olmak Türkiye'de bu alanda verilen ders ve eğitimleri zenginleştirerek bu alanda hizmet verecek kişilerin yetiştirilmesine önemli bir katkı yapmaktadır. Ayrıca farklı ortam ve kurumlardaki manevi danışmanlık uygulamalarına da alt yapı sağlamaktadır.

Son olarak yurt dışındaki bazı gelişmelere değinmek faydalı olacaktır. Avrupa'daki hali hazırdaki mevcut Müslüman sayısı ve bu sayının giderek artması, göç dal-

galarıyla İslam dinine mensup ve farklı etnik ve kültürel kökenden gelen insanların artması ve özellikle de bu insanların zor şartlarda bulunması Hristiyanlar tarafından Hristiyanlara verilen manevi bakım ve danışmanlık hizmetlerinin genişletilmesi ihtiyacını doğurmaktadır. Almanya'da manevi danışmanlık yetkilileri ve uzmanları tarafından sıkça dile getirilen bu ihtiyaç farklı din ve kültüre sahip kişilerin manevi bakım ve danışmanlık eğitimlerine nasıl dahil edileceği sorununun gündeme getirmektedir. Örneğin, bu makalede de anlatıldığı üzere klinik manevi bakım merkezleri genellikle Hristiyan karakterini vurgulayarak din ve kültürler arası bir yapılanmaya gitmekte çekincelerini bildirmektedirler. Almanya'da bu tür bir açılıma hazır olan çok az sayıda merkez bulunmaktadır. Sorun sadece temel eğitimin verilmesiyle kalmayıp ileriki aşamaları (süpervizyon, eğitimlik eğitimi) da kapsadığı için konu Alman Pastoral Psikoloji Birliği kongrelerinde tartışılır hale gelmiştir. Pastoral psikolojik yaklaşımın farklı din ve kültürlerle uygulanabilir ve uyarlanabilirliğini savunanların karşısında Birliğin Hristiyan profilini koruması gerektiğini savunanların tartışmalarının nasıl neticeleneceğini zaman gösterecektir. Ancak Birliğin kongrelerine farklı din ve kültürlerden konuşmacılar davet etmesi, onlardan KSA eğitimine katılanların tecrübelerine yer vermesi gelecekte farklı din ve kültürlerle mensup adayların daha çok merkez tarafından kabul edileceği ve Birlik içinde de bu yönde bir kararın alınacağını ümit ettirmektedir.

Müslümanların fahri manevi danışmanlık pozisyonları yerine profesyonel hizmet vermek (ve almak) amacıyla KSA'lara daha fazla rağbet etmesi Alman pastoral psikoloji dolayısıyla da DGfP çevrelerinde dönüşümlere yol açacağı kaçınılmaz gözükmektedir. Bu da Alman manevi bakım alanında İslami görüş ve uygulamalarının yer almasına katkı sağlayacağı gibi ülkemizde de geliştirilecek Türk-İslam değerlerine uygun bir klinik manevi bakım eğitim modeli için kapılar açacaktır.

## Kaynakça

- Ağılkaya Şahin, Z. "Klinik Manevi Bakım Eğitimi - Almanya Örneği." *Journal of Intercultural and Religious Studies*, 7 (2014a): 37-59.
- Ağılkaya Şahin, Z. "Federal Almanya Cumhuriyeti'nde Dini Danışmanlık: Teori - Eğitim - Uygulama." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014b.
- Ağılkaya Şahin, Z. *Manevi Bakım ve Danışmanlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.
- Bernard, J. M. ve R. K. Goodyear. *Fundamentals of Clinical Supervision*. MA: Pearson, 2004.
- Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP), erişim 20 Temmuz, 2018. <https://www.pastoralpsychologie.de>.
- Emerson, J. G. "Pastoral Psychology in the Dynamic of the New Millenium." *Pastoral Psychology*, 48/4 (2000): 251 - 291.

- Fahlbusch, E. "Praktische Theologie." *Taschenlexikon Religion und Theologie*, 5. Bd., 124-129, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Frielingdorf, K. "Seelsorgeausbildung." *Lexikon für Theologie und Kirche*, 9. Bd., 388-389, Freiburg: Herder, 2000.
- Gestrich, R. "Aus - und Fortbildung für Krankenhausseelsorge." *Handbuch der Krankenhausseelsorge*, M. Klessmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- Hauschildt, E. "Seelsorge, Seelsorgelehre." *Theologische Realenzyklopaedie*, 31. Bd., 31-74, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000.
- Hauschildt, E. "Pastoral Practitioner." *Religion Past & Present*, IX, 597-598. Leiden: Brill, 2011.
- Hiltner, S. *Religion and Health*. New York: Macmillan, 1943.
- Hiltner, S. *Pastoral Counseling*. New York & Nashville: Abingdon, 1949.
- Johnson, P. E. *Psychology of Pastoral Care*. New York, Nashville: Abingdon, 1953.
- Klessmann, M. *Seelsorge*. Neukirchen - Vluyn: Neukirchener, 2010.
- Klessmann, M. "Pastoral Care for the Sick." *Religion Past & Present*, IX, 591-592. Leiden: Brill, 2011.
- Meydan, B. ve M. Koçyiğit Özyiğit. "Süpervizyon İlişkisi: Psikolojik Danışma Süpervizyonunda Kritik Bir Öğe." *Ege Eğitim Dergisi*, 17/1 (2016): 225 - 257.
- Schmid, G. "Pastoralpsychologie." *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7. Bd., 1441-1443. Freiburg: Herder, 1998.
- Stollberg, D. *Therapeutische Seelsorge*. München: Kaiser, 1969.
- Stollberg, D. *Seelsorge praktisch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- Stollberg, D. "Was ist Pastoralpsychologie 1992?" *Wege zum Menschen*, 45 (1993): 168-172.
- Thornton, E. E. *Professional Education for Ministry. A History of Clinical Pastoral Education*. Nashville: Abingdon, 1970.
- Winkler, K. *Seelsorge*. Berlin, New York: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Wittrahm, A. *Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.
- Ziemer, J. *Seelsorgelehre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

### **Görüşülen Kişiler**

- Denkers, B. 15.09.2011.
- Klessmann, M. 28.04.2011.
- Mahlke, G. 20.04.2011.
- Stollberg, D. 28.04.2011.

# Ailenin Dini Tutum ve Davranışlarının Çocuğun Dini Tutum ve Davranışlarına Etkisi: Diyarbakır Örneği\*

**Öz:** Bu çalışmada ailedeki yetişkinlerin sahip oldukları davranış örüntülerinin çocuğun dini inanç, tutum ve davranışlarında etkisinin olup olmadığının tespit edilebilmesi amaçlanmaktadır. Bunun için dini konular ile ilgili belirlenen öğrenci ve aile özellikleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olup olmadığı araştırılmıştır. Bu amaçla "Çocuğun Din Eğitiminde Anne-Babanın Etkisi: Diyarbakır Örneği" isimli anket formu hazırlanmış ve Diyarbakır'ın dört merkez ilçesindeki sekiz ilköğretim okulunun üçüncü sınıf öğrencilerine uygulanmıştır. Elde edilen sonuçlara bakıldığında, öğrencilerin evlerinde yemeklerden sonra dua okunma sıklığı arttıkça annelerine ve babalarına dini konularda soru sorma sıklığının da arttığı tespit edilmiştir. Dua ve sureleri annesinden ve babasından öğrendiğini belirten öğrenciler, dini konularda annelerine ve babalarına daha sık soru sormuşlardır. Anne ve babanın çocuğuna nasihatte bulunma yoğunluğu arttıkça, çocukların Kur'an okumayı bilme düzeyi, Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı isteme düzeyi ve evde yemeklerden sonra dua okunma yoğunluğu artış göstermiştir. Annenin ve babanın dini bağlılık düzeyi arttıkça, öğrencinin oruç tutmayı isteme düzeyi de artmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Aile, Anne-Baba, Çocuk, Çocuğun Din Eğitimi.

Fatih  
ÖZKAN\*\*



## The Effect of Religious Attitudes and Behavior of the Family on the Religious Attitude and Behavior of the Child: Diyarbakir Example

**Abstract:** In this study, it is aimed to determine how the behavior patterns of the adults in the family affect the child's religious beliefs, attitudes and behaviors. For this, it will be investigated whether there is a statistically significant relationship between the determined student and family characteristics related to religious subjects. For this purpose, a questionnaire called "The Impact of Parents in the Religious Education of the Child: Diyarbakir Example" was prepared and applied to the third grade students of eight primary schools in four central districts of Diyarbakir. According to the results obtained, it has been determined that as the frequency of reading the prayers after the meals increases in the students' houses, the frequency of asking their parents about religious matters is increased. Students who stated that they learned prayers and surahs from their mothers and their fathers, asked their mothers and their fathers more frequently in religious matters. As the frequency with which the mother and father informed the child increased, the level of children's ability to read the Qur'an, the level of wanting to fast in the month of Ramadan, and the frequency of reading prayers after eating at home increased. As the level of religious commitment of the mother and father increased, the level of the student's desire to fast also increased.

**Keywords:** Religious Education, Family, Parents, Child, Child's Religious Education.

\* Bu çalışma, Fatih Özkan'ın Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2011'de bitirdiği "Çocuğun Din Eğitiminde Anne-Babanın Etkisi: Diyarbakır Örneği" adlı yüksek lisans tezinin verilerinden üretilmiştir.

\*\* Arş. Gör., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı. E-Posta: fatih.ozkan@dicle.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5774-7664>

## Giriş

İnsan davranışlarının gerekçeleri bilim adamlarını epey meşgul etmiştir. Bilim adamları, bu davranışların altında yatan sebepleri anlamak için hayvanlar üzerinde türlü deney ve gözlemler yapmışlar, bu davranışların nedenlerini açıklayan teoriler geliştirmişlerdir. Hayvanlar üzerinde yaptıkları deneyler aracılığıyla daha kompleks olan insan davranışlarını açıklamaya çalışan davranışçı bilim adamlarının kuramlarının davranışların oluşumunu açıklamada yetersiz kaldığını düşünen bilim adamları, davranışların altında sosyal faktörlerin olduğunu iddia eden sosyal öğrenme kuramını ortaya atmışlardır. Bu kurama göre insan davranışları bireysel, çevresel ve davranışsal faktörlerin karşılıklı etkileşimiyle ortaya çıkar. İnsanın sergilediği birçok davranış, diğer insanların yaptıkları davranışları gözlemleme ve onları modelleme yoluyla kazanılır. Sosyal öğrenme kuramı, insanın çevresindeki insanların davranışlarını gözlemleyip, bu gözlemin sonuçlarına göre davranışını şekillendirdiğini iddia etmektedir. Burada insanın çevresindeki insanların davranışlarına göre şekillendirdiği davranış bellekte saklanır, gerektiğinde hatırlanır ve duruma uygun şekilde ortaya çıkar. Yani insan davranışı, basit bir gözlem taklit mekanizması değil, daha karmaşık bilişsel süreçlerin bir ürünüdür.<sup>1</sup>

Çocuğun davranışlarının büyük oranda içerisinde şekillendiği ve sosyal öğrenmenin ilk örneklerinin gerçekleştiği çocukluk dönemi, aile ortamında geçer. Bu dönemdeki çocuğun doğumla birlikte ilk gözlem çevresini oluşturan ailesi, genel hatlarıyla davranışlarını algıladığı ve uygun şekilde bu davranışları sergilediği bir ortamdır.<sup>2</sup>

Aile, nüfusu yenileme, milli kültürü bir sonraki nesle aktarma, terbiye kazandırma, çocukları sosyalleştirme gibi görevler üstlenen toplumun en küçük sosyal kurumudur.<sup>3</sup> Ayrıca her üyesinin kendi benlik bilincini ve kişiliğini şekillendirdiği, diğer üyelerine kan, evlilik veya evlatlık yoluyla bağlı olan, toplumun temeli kabul edilen ve aynı çatı altında yaşayan sistemli bireyler grubudur.<sup>4</sup> Diğer taraftan aile, toplumun sahip olduğu kültürel ve dini zenginliklerin kuşaktan kuşağa aktarımının sağlandığı, biyolojik, psikolojik, ekonomik, toplumsal, hukuksal vb.

- 1 İsa Korkmaz, "Sosyal Öğrenme Kuramı", Eğitim Psikolojisi (Gelişim-Öğrenme-Öğretim) içinde, ed. Binnur Yeşilyaprak (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 247-249.
- 2 Fatma Tezel Şahin ve Fatma Nilgün Cevher, "Türk Toplumunda Aile-Çocuk İlişkilerine Genel Bir Bakış," *ICANAS* 38, (Ankara: 10-15 Eylül 2007), 776.
- 3 Halit Ertuğrul, *Ailede ve Okulda Çocuk Eğitimi*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 2008), 15.
- 4 Halil Apaydın, "Aile İçi İletişimin Çocuğun Dinsel Gelişimine Etkisi," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2001): 320.



yönleri bulunan toplumsal bir birim,<sup>5</sup> aynı zamanda çocuğun ilk davranış örneklerini izlediği, aile efradından gördüğü bu davranışlardan bir kısmını alışkanlıklara dönüştürdüğü bir karakter okuludur.<sup>6</sup>

Aileyle çocuk arasındaki etkileşimin çocuğun aile içindeki yerini belirlediğini iddia eden Yavuzer'e göre çocuk, ilk sosyal deneyimlerini aile içinde yaşar, toplum içinde nasıl davranması gerektiğini, alkış alan veya kaş çattıran davranışları, kişiliğini oluşturan davranış modelini, hep aile üyelerini taklit ederek öğrenir.<sup>7</sup>

Tekin, ana-babaların birer ilk muallim olarak çocuklar üzerinde silinmesi zor izler bırakan tesire sahip olduklarını ifade etmiştir.<sup>8</sup> Çocuğun gelişimi ve yetişmesinde anne-babanın rolünün önemli olduğunu hatırlatan Erdil, dünyaya geldiğinde çocuğun ilk gördüğü insanın annesi olduğunu ve çocuğun en çok annesinin tesiri altında kaldığını ifade ettikten sonra, George Herbert'in "iyi bir anne yüz öğretmene bedeldir" sözünü aktarmıştır.<sup>9</sup>

Çocuğun dini davranışlarını değerlendiren Yavuz'a göre, çocuğun dini gelişimi, bedeni, zihni ve ruhi gelişimi içinde, duruma göre biçimlenecek ve anlam kazanacaktır. Böylece kişinin dini inancının temelleri, büyük ölçüde çocukluk döneminde atılmış olacaktır.<sup>10</sup>

Çocuğun din eğitime etki eden faktörler üzerine yapılan araştırmalarda çocuğun yakınlarının en belirgin faktör olduğu hususunda ittifak edildiğini söyleyen Vergote, sosyolog Wach'ın, hangi kültür olursa olsun yetişkinlerin dini tavırlarının, çocukların dini tavırlarına, içinde yaşadıkları ortama ve özellikle aileye sıkı sıkıya bağlı olduğunu beyan ettiğini, sosyologların din psikolojisiyle aile psikolojisi arasında yakınlık bulduklarını ve dini tavırların teşekkülünde ailenin etkisinin baskın olduğunu ifade ettiğini aktarmıştır.<sup>11</sup>

Dindarlığı etkileyen faktörler üzerinde gerçekleştirilen istatistiksel araştırma bulgularından hareketle Kurt, çocukların sosyo-kültürel kişiliğini etkileyen birincil

5 Hatice Araz, "Türk Aile Yapısında Aile İçi Dini İletişim Problemleri ve Bunların Çocuğun Din Eğitime Etkileri" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007), 51-52.

6 Kemalettin Erdil, *Aile Okulu*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 7.

7 Haluk Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, (İstanbul: Altın Kitaplar Dizisi, 1982), 203-204.

8 Muhammet Ali Tekin, "Hadis Tekniği Açısından Fıtrat Hadisinin İnşası" (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2008), 89.

9 Erdil, *Aile Okulu*, 30.

10 Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1983), 26-27.

11 Antonie Vergote, "Çocuklukta Din," çev. Erdoğan Fırat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (1978): 316.

sosyal çevre grubunun, kimliğin şekillenmesinde başlıca faktör olan aile olduğunu ifade eder. Kurt'a göre, yakın sosyal çevre içerisinde özellikle anne-babalar, çocuğun kâinatı kavrayış biçimini etkiler.<sup>12</sup>

Kasapoğlu'na göre, çocukların dini duygu ve düşüncelerinin erken veya geç, sağlıklı veya sağlıklı gelişimi, ailenin dindarlığı ile doğru orantılıdır. Ailenin dine yönelik tutumuna bağlı olarak, anne-baba çocuğun Allah'a inanmasına ve bağlanmasına da inançsız veya inkâr edici bir dini kimlik geliştirmesine de aracı olabilir. Aile ortamında dini konularda fazla bir şey bulamayan bir çocukta dini duygunun gelişimi gecikebilir, hatta din duygusu körelebilir. Anne-baba, dini değerleri gereksiz gören, dışlayan bir bakış açısına sahipse veya bu konuda ihmalkâr ise, çocuğun kimlik gelişimi süreci dini gelişim yönünden zayıf kalabilir. Anne-baba, dini değerlerle tanıştırmamak, dini model oluşturmamak, bu alanda yeterli rehberlik etmemek ya da dini değerlerle hayatı irtibatlandırmamak suretiyle çocuğun dini kimliğinin oluşmasını engelleyen bir ortam hazırlayabilir.<sup>13</sup>

Ay, çocuğun kişilik gelişimi sürecinde ailenin önemini dile getirirken, çocuğun kişiliğini en etkin biçimde geliştirebileceği, dini veya ahlaki karakter gelişimini sağlayabileceği elverişli bir aile çevresinin ve kendisine örnek alacağı eğitimcileri konumundaki anne-babasının, onun ihtiyaç duyduğu en önemli faktörlerden biri olduğuna değinmiştir.<sup>14</sup>

Binbaşıoğlu, çocukta sevgi duygusunun ailesiyle ve özellikle annesiyle ilişkileri sonucu uyandığını, bu sebeple çocuğun duygusal gelişiminde, sosyal ve ahlaki değerlerinin oluşumu ve şekillenmesinde ilk ve en önemli etkiyi annenin yaptığını ifade etmektedir.<sup>15</sup>

Çocuğun eğitiminde bu denli etkili olduğu düşünülen ailenin çocuğun dini tutum ve davranışlarının gözlemlenme sıklığına etkisinin olup olmadığı, bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın temel amacı, anket formunda ifade edilen durumlara göre ailenin dini tutum ve davranışlarının çocuklarının dini tutum ve davranışlarıyla ilişkili

12 Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2009): 3-4.

13 Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Ailenin Din Eğitimi Görevi," *Diyaret İlmî Dergi*, 2 (2008): 10-11.

14 Mehmet Emin Ay, *Ailede ve Okulda Din Eğitiminde Mükâfat ve Ceza*, (İzmir: Nil Yayınları, 1994), 314-315.

15 Cavit Binbaşıoğlu, *Ailede ve Okulda Eğitim Sorunları*, (İstanbul: MEB Yayınları), 45-46.

olup olmadığını tespit etmektir. Temel amaç çerçevesinde anket tekniği kullanılarak ailenin dini tutum ve davranışları ile çocuklarının dini tutum ve davranışlarını tespit etmeyi amaçlayan anket formu hazırlanmış ve Diyarbakır ilinin dört merkez ilçesinden ikişer ilköğretim okulunda öğrenim gören 3. sınıf öğrencilerine uygulanmıştır.

Çalışmanın temel problemi çerçevesinde aşağıdaki alt problemlere cevap aranmaktadır:

- 1- Cinsiyet ile Kur'an okumayı bilme düzeyi arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 2- Cinsiyet ile din eğitimi alma durumu arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 3- Din eğitimi alma durumu ile Kur'an okumayı bilme düzeyi arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 4- Din eğitimi alma durumu ile oruç tutmayı isteme düzeyi arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 5- Din eğitimi alma durumu ile evde yemeklerden sonra dua okunma sıklığı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 6- Din eğitimi alma durumu ile annenin dini etkinliklere götürme sıklığı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 7- Din eğitimi alma durumu ile babanın dini etkinliklere götürme sıklığı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 8- Kur'an okumayı bilme düzeyi ile evde yemeklerden sonra dua okunma sıklığı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 9- Evde yemeklerden sonra dua okunma sıklığı ile dini konularda annelerine soru sorma sıklığı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 10- Evde yemeklerden sonra dua okunma sıklığı ile dini konularda babalarına soru sorma sıklığı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 11- Anneden dua/sure öğrenme durumu ile dini konularda annelerine soru sorma sıklığı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 12- Babalarından dua/sure öğrenme durumu ile dini konularda babalarına soru sorma sıklığı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 13- Kur'an okumayı bilme düzeyi ile annelerinin nasihat etme sıklığı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

- 14- Kur'an okumayı bilme düzeyi ile babalarının nasihat etme sıklığı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 15- Oruç tutmayı isteme düzeyi ile annelerinin nasihat etme sıklığı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 16- Oruç tutmayı isteme düzeyi ile babalarının nasihat etme sıklığı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 17- Evde yemeklerden sonra dua okunma sıklığı ile annelerinin nasihat etme durumu arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 18- Evde yemeklerden sonra dua okunma sıklığı ile babalarının nasihat etme durumu arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 19- Oruç tutmayı isteme düzeyi ile annelerinin dini durumu arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- 20- Oruç tutmayı isteme düzeyi ile babalarının dini durumu arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

## 1. Yöntem

### 1.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, korelasyonel araştırma desenleri temel alınarak gerçekleştirilmiştir. Korelasyonel araştırmalarda, bazı ilişkilerin hangi düzeyde ve ne kadar var olduğunun belirlenmesi amaçlanır. Burada araştırmacı, mevcut olguları değiştirmeye çalışmadan, olgular arasında doğal olarak ortaya çıkan ilişkileri bulmaya ve tanımlamaya çalışır.<sup>16</sup> Bu araştırmada, korelasyonel araştırma deseni kullanılarak; anket formundaki ifadelerle sınırlı olmak üzere, dini konular ile ilgili öğrenci (Kur'an okumayı bilme düzeyi, Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı isteme düzeyi, din eğitimi alma durumu, dini konularda soru sorma sıklığı) ve aile özellikleri (evde yemeklerden sonra dua okunma sıklığı, çocuğunu dini aktivitelere götürme sıklığı, dini konularda nasihat etme sıklığı, dua ve sureleri öğrendiği kaynak, anne-babanın dini ibadetlerini yerine getirme düzeyi) arasında ilişki olup olmadığı incelenmiştir.

### 1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini 2010-2011 eğitim-öğretim yılında Diyarbakır'da öğrenim gören üçüncü sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmaya sadece üçüncü sınıf öğrencilerinin dâhil edilmesindeki amaç, bu öğrencilerin henüz okullarda Din Kül-

16 Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2017), 15.

türü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi almamış olması ve bu hususun aile kaynaklı din eğitiminin etkisi ile aileden gelen dini kültürün çocuğun tutum ve davranışlarına etkisinin tespit edilebilmesine imkân tanınmasıdır. Diyarbakır İl Milli Eğitim Müdürlüğü ile yapılan yazışmalar neticesinde, 2010-2011 eğitim-öğretim yılında Diyarbakır'daki toplam üçüncü sınıf öğrencisi sayısının 38606 olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Araştırmamanın evreninin tümüne ulaşmadaki zorluk nedeniyle örneklem olarak dört merkez ilçesi bulunan Diyarbakır'da, her merkez ilçeden ikişer ilköğretim okulunun üçüncü sınıf öğrencileri çalışmaya dâhil edilmiştir. Diyarbakır İl Milli Eğitim Müdürlüğü Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi'nin (EARGED) izniyle, il merkezindeki 8 ilköğretim okulunun 3. sınıf öğrencilerine hazırlanan anket formunun uygulanması uygun görülmüştür. Çalışma için Yenişehir İlçesi'nden Cemil Özgür ve Hülya Tugay İ.Ö.O., Bağlar İlçesi'nden Eczacılar ve Nuriye Çelebi Eser İ.Ö.O., Sur İlçesi'nden Süleyman Nazif ve Ali Paşa İ.Ö.O. ve Kayapınar İlçesi'nden Şehit Polis Sabri Kun ve İMKB Hattat Hamit Aytaç İlköğretim okulları rastlantısal örneklem yoluyla belirlenmiştir. Çocuğun dini tutum ve değerlerinin şekillenmesinde ailesinin etkisinin tespit edilebilmesi amacıyla hazırlanan "Çocuğun Din Eğitiminde Anne-Babanın Etkisi Diyarbakır Örneği Anketi", örnekleme yukarıdaki şekilde oluşturan okullardaki üçüncü sınıf öğrencilerine uygulanmıştır. Örneklem seçimindeki yöntem ve teknikler doğrultusunda<sup>17</sup> mevcut örneklemden 381 anket formunun cevaplandırılmış olması gerekirken, sekiz ilköğretim okulundan toplam 1175 öğrenci, alan araştırmasına dâhil edilmiş, 45 anket formu hatalı ve eksik doldurulduğu için analize dâhil edilmemiş, 1130 anket formu değerlendirmeye alınmıştır.

### **1.3. Araştırma Verilerinin Toplanması**

Araştırmada belirlenen amaçlara ulaşılabilmesi için bir anket formu hazırlanması kararlaştırılmıştır. İlgili literatür incelenmiş ve Dilek ÜNAL'ın "Çocuğun Din Eğitiminde Ana-Baba Rollerini Bilecik Örneği" adlı yüksek lisans tez çalışması ve Süleyman ABANOZ'un "6-12 Yaş Arası Çocukların Dini ve Ahlaki Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü (İzmir ve Sakarya Örneği)" adlı yüksek lisans tez çalışması incelendikten sonra 88 maddelik bir soru havuzu oluşturulmuştur. Alan uzmanları ve öğretmenler ile yapılan görüşmeler sonucunda havuzdan yararlanılarak 25 maddelik bir anket formu taslağı hazırlanmıştır. Taslağın kapsam geçerliliği için, Din Eğitimi, Din Sosyolojisi ve Eğitim Programları alanlarındaki uzmanların görüşlerine başvurulmuş ve öneriler çerçevesinde ifadelerden amaca uygun ol-

17 Ayhan Ural ve İbrahim Kılıç, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*, (Ankara: Detay Yayıncılık, 2006), 49.

madığı düşünölen maddeler çıkarılmıştır. Anket uygulanmadan önce, anketin anlaşılrlılığının değerdendirilmesi için ilköğretim okullarında çalışan öğretmenler tarafından incelenmesi sağlanmış, öğretmenlerin önerileri doğrudusunda değışiklikler yapılmış ve anket formu uygulamaya hazır hale getirilmiştir.

#### 1.4. Verilerin İstatistiksel Analizi

Araştırmaya katılan öğrencilerle ilgili bilgiler ve ki-kare analizleri tablolar halinde sunulmuştur.

Araştırmaya katılan öğrencilerin demografik bilgilerine göre dağılımı yüzde-frekans analiziyle, araştırmanın genel amacı doğrudusunda, dini konular ile ilgili öğrenci ve aile özellikleri arasındaki ilişkiler de ki-kare analiziyle incelenmiştir. Ki-kare analizi için, beklenen değeri beşten küçük olan kategori sayısının, toplam kategori sayısının %20'sini aşmaması ve tüm kategorilerde bu değerin birden büyük olması gerekmektedir.<sup>18</sup> Bu doğrudusunda ki-kare analizi gerçekleştirilmeden önce veri sayısı dikkate alınmıştır. Bu doğrudusunda, az sayıda katılımcı bulunduran bazı gruplar, bir alt veya bir üst grup ile birleştirilerek analize dâhil edilmiştir. SPSS 25.0 istatistik paket programı kullanılarak veriler analiz edilirken sonuçlar, %95 güven düzeyinde ele alınmış ve  $p<0,05$  değerleri istatistiksel olarak anlamlı kabul edilmiştir.

## 2. Bulgular

### 2.1. Çalışmada Elde Edilen Değişkenlerle İlgili Bulgular

Bu bölümde araştırmanın katılımcılarından elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Veriler çerçevesinde elde edilen analiz sonuçları tablolar halinde özetlenmiş ve açıklanmıştır.

Cinsiyet	f	%
Erkek	560	49,6
Kız	570	50,4
Toplam	1130	100

Araştırmaya katılan kız öğrencilerin sayısı 570, erkek öğrencilerin sayısı 560'tır. Kız öğrencilerin oranı (%50,4) ile erkek öğrencilerin oranının (%49,6) yaklaşık

18 Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler için Veri Analizi El Kitabı*, (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2005), 148-149.

oranlarda olması, aynı oranlarda kız ve erkek öğrencinin araştırmaya katıldığını göstermektedir. Kız öğrencilerin sosyal araştırmalara genelde çekingen davranıp katılmadıkları düşünüldüğünde, kız öğrencilerin katılım sağlamaları ve görüşlerini beyan etmeleri araştırma için bir zenginliktir.

**Tablo 2:**  
*Öğrencilerin kardeş sayısına göre dağılımı*

Kardeş Sayısı	f	%	Kardeş Sayısı	f	%
1	28	2,5	8	64	5,7
2	120	10,6	9	45	4
3	217	19,3	10	17	1,5
4	233	20,7	11	13	1,2
5	168	14,9	12	7	0,6
6	130	11,5	13	2	0,2
7	83	7,4	Toplam	1127	100
			Cevapsız	3	0,3

Ankete katılan öğrencilerin kardeş sayılarına bakıldığında, dört çocuklu ailelerin toplam öğrencilerin %20,7'lik en büyük oranını, üç çocuklu ailelerin öğrencilerin %19,3'ünü, üç ve dört çocuklu ailelerin de genel toplamın %40'ını oluşturduğu görülmektedir. Buna beş çocuklu aileler de eklenirse, ankete katılan öğrencilerin ailelerinin %54,9'unun üç, dört ve beş çocuklu ailelerden teşekkül ettiği anlaşılacaktır.

**Tablo 3:**  
*Öğrencilerin anne-babalarının eğitim durumuna göre dağılımı*

Anne-Babaların Eğitim Durumu	Anne		Baba	
	f	%	f	%
Okur-yazar değil	536	49,0	227	20,8
İlkokul mezunu	313	28,6	406	37,2
Ortaokul mezunu	101	9,2	172	15,8
Lise ve dengi okul mezunu	78	7,1	120	11,0
Üniversite veya yüksekokul mezunu	66	6,0	167	15,3
Toplam	1094	100,0	1092	100,0
Cevapsız	36	3,2	38	3,4

Öğrencilerin anne ve babalarının eğitim durumuna bakıldığında, öğrencilerin annelerinin yaklaşık yarısının, babalarının ise yaklaşık beşte birinin okur-yazar olmadığı görülmektedir. Ayrıca ilkökul mezunu annelerin oranının %28,6, ilkökul mezunu babaların oranının %37,2; ortaokul mezunu annelerin oranının %9,2, babaların oranının %15,8; lise ve dengi okul mezunu annelerin oranının %7,1, babaların oranının %11; üniversite veya yüksekökul mezunu annelerin oranının %6, babaların oranının %15,3 olduğu görülmektedir.

**Tablo 4:**

*Öğrencilerin anne-babalarının mesleklerine göre dağılımı*

Anne-Babaların Meslek Türü	Anne		Baba	
	f	%	f	%
İşçi	17	1,5	278	24,7
Memur	47	4,2	159	14,1
Emekli	3	3,	33	2,9
Ev hanımı/ Serbest	1057	93,5	354	31,4
Çalışmıyor	1	1,	233	20,7
Diğer	5	4,	70	6,2
Toplam	1130	100,0	99,7	100,0
Cevapsız			3	0,3

Öğrencilerden annesinin mesleğini işçi olarak belirtenler, öğrencilerin %1,5'ini, memur olarak belirtenler %4,2'sini, emekli olarak belirtenler %0,3'ünü, ev hanımı olarak belirtenler %93,5'ini, çalışmıyor olarak belirtenler %0,1'ini, diğer olarak belirtenler ise %0,4'ünü oluşturmaktadır. Burada annelerinin mesleğini ev hanımı olarak işaretleyenlerin %93,5'lik en büyük çoğunluğu teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

Öğrencilerden babasının mesleğini serbest olarak belirtenler öğrencilerin %31,4'ünü, işçi olarak belirtenler %24,7'sini, çalışmıyor olarak belirtenler %20,7'sini, memur olarak belirtenler %14,1'ini, diğer olarak belirtenler %6,2'sini ve emekli olarak belirtenler ise %2,9'unu oluşturmaktadır. Öğrencilerin babalarının meslek kollarına bakıldığında, yaklaşık 1/3'ünün serbest meslekle uğraştığı, 1/4'ünün işçi olduğu, 1/5'inin çalışmadığı, %14,1'inin de memur olduğu anlaşılmaktadır.



**Tablo 5:**  
*Öğrencilerin din eğitimi alıp almamalarına göre dağılımı*

<b>Din Eğitimi Alma Durumu</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Evet, aldım	805	73,9
Hayır, almadım	285	26,1
Toplam	1090	100,0
Cevapsız	40	3,5

Araştırmaya katılan öğrencilerin, şimdiye kadar din eğitimi alıp almadığının sorulduğu soruya verdikleri cevapların dağılımına bakıldığında, %73,9'unun, herhangi bir şekilde din eğitimi aldıklarını, %26,1'inin ise, din eğitimi almadıklarını ifade ettiği görülmektedir. Buradan, öğrencilerin 3/4 gibi büyük bölümünün din eğitimi almış olduğu anlaşılmakta ve sonuç öğrencilerin yaşları ve eğitim kademeleri açısından dikkat çekmektedir.

**Tablo 6:**  
*Öğrencilerin dini bilgilerini ailelerindeki bireylerden öncelikle kimlerden aldıklarına göre dağılımı*

<b>Dini Bilgi Verme Sırası</b>	<b>Anne</b>		<b>Baba</b>		<b>Dede-nine</b>	
	<b>f</b>	<b>%</b>	<b>f</b>	<b>%</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
1	587	68,3	150	20,3	77	15,5
2	178	20,7	432	58,5	94	18,9
3	67	7,8	109	14,7	189	38,0

Dini bilgilerini kimlerden öğrendiklerinin sorulduğu soruda, öğrencilerin %68,3'ünün annelerinden, %58,5'inin babalarından ve %38'inin dedeleri veya ninelerinden dini bilgilerini öğrendiklerini belirttikleri görülmektedir. Bu soruya verilen cevaplarla ilgili bulgulara bakıldığında, öğrencilerin dini bilgilerini öğrendikleri bireyler sıralamasında ilk sırada annenin, ikinci sırada da babanın gelmesi sonucu, çocuğun din eğitiminde ve dini tutum ve değerleri öğrenmesinde anne-babanın öncelikli bir yeri olduğu mevcut verileri destekler niteliktedir.

**Tablo 7:**

*Öğrencilerin evlerinde yemeklerden sonra dua okunmasına göre dağılımı*

<b>Yemeklerden Sonra Dua Okunma Sıklığı</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Sık sık okunur	586	53,4
Bazen okunur	360	32,8
Okunmaz	152	13,8
Toplam	1098	100,0
Cevapsız	32	2,8

Ankete katılan öğrencilerin %53,4'ü evlerinde yemeklerden sonra sık sık, %32,8'i ise bazen dua okunduğunu belirtmiştir. Öğrencilerin %86,2'si ara sıra da olsa evlerinde yemeklerden sonra dua okunduğunu söylerken, %13,8'i evlerinde yemeklerden sonra dua okunmadığını ifade etmiştir.

**Tablo 8:**

*Öğrencilerin evlerinde ailece dini filmler izlenmesine göre dağılımı*

<b>Ailece Dini Film İzlenme Sıklığı</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Sık sık izleriz	318	29,3
Bazen izleriz	694	63,9
Hiç izlemeyiz	74	6,8
Toplam	1086	100,0
Cevapsız	44	3,9

Çalışmanın uygulandığı öğrencilerin %29,3'ü evlerinde ailece sık sık dini filmler izlediklerini, %63,9'u bazen dini filmler izlediklerini, %6,8'i ise evlerinde ailece hiç dini film izlemediklerini belirtmiştir. %3,9'u ise bu soruda herhangi bir işaretlemede bulunmamıştır. Bu tablodan, ankete katılan öğrencilerin %93,2'sinin evinde bazen de olsa ailece dini filmler izlendiği sonucu çıkarılabilir.

**Tablo 9:***Öğrencilerin Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı istemesine göre dağılımı*

<b>Ramazan Ayı'nda Oruç Tutmayı İsteme Durumu</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
Evet, hep isterim	842	78,3
Bazen isterim	207	19,2
Hayır, istemem	27	2,45
Toplam	1076	100,0
Cevapsız	54	4,8

Ankete katılan öğrencilerin %78,3'ü Ramazan Ayı'nda hep oruç tutmayı istediklerini, %19,2'si bazen istediklerini, %2,5'i ise istemediklerini belirtmiş, %4,8'i ise bu soruda herhangi bir işaretleme yapmamıştır. Verilerden, öğrencilerin %97,5'inin Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı istedikleri anlaşılabilir.

**Tablo 10:***Öğrencilerin dini konularda soru sorma sıklıklarına göre dağılımı*

		<b>Anne</b>				<b>Baba</b>				<b>Dede/ Nine</b>			
		<b>Sık sık</b>	<b>Bazen</b>	<b>Hiç</b>	<b>Toplam</b>	<b>Sık sık</b>	<b>Bazen</b>	<b>Hiç</b>	<b>Toplam</b>	<b>Sık sık</b>	<b>Bazen</b>	<b>Hiç</b>	<b>Toplam</b>
<b>Erkek</b>	<b>f</b>	194	277	50	521	201	261	64	526	105	170	174	449
	<b>%</b>	37,2	53,2	9,6	100,0	38,2	49,6	12,2	100,0	23,4	37,9	38,8	100,0
<b>Kız</b>	<b>f</b>	231	270	41	542	188	269	62	519	113	179	143	435
	<b>%</b>	42,6	49,8	7,6	100,0	36,2	51,8	11,9	100,0	26,0	41,1	32,9	100,0

Öğrencilerin dini konularda annelerine soru sorma sıklığının ifade edildiği yukarıdaki tabloya göre, erkek öğrencilerin %37,2'si annelerine dini konularda sık sık, %53,2'si ise bazen soru sorduklarını, %9,6'sı ise hiç soru sormadıklarını belirtmişlerdir. Buradan erkek öğrencilerin %90,4'ünün annelerine dini konularda bazen de olsa soru sordukları anlaşılmaktadır.

Dini konularda babalarına soru sorma sıklığının ifade edildiği yukarıdaki tabloya bakıldığında, erkek öğrencilerin %38,2'sinin babalarına dini konularda sık sık, %49,6'sının ise bazen soru sorduklarını, %12,2'sinin ise hiç soru sormadıklarını belirttikleri görülür. Buradan erkek öğrencilerin %87,8'inin babalarına dini konularda bazen de olsa soru sordukları sonucuna ulaşılmaktadır.

Dede veya ninelere dini konularda soru sorma sıklığını ifade eden tabloya göre, erkek öğrencilerin %23,4'ü dedelerine veya ninelerine dini konularda sık sık soru sorduklarını, %37,9'u ise bazen soru sorduklarını, %38,8'i ise hiç soru sormadıklarını belirtmişlerdir. Buradan erkek öğrencilerin %61,3'ünün dedelerine veya ninelerine dini konularda bazen de olsa soru sordukları çıkarılabilir. Bu durumda erkek öğrenciler arasında annelere olan soru sorma sıklığı babalara soru sorma sıklığından az farkla daha fazladır.

Öğrencilerin dini konularda annelerine soru sorma sıklığının ifade edildiği yukarıdaki tabloya göre, kız öğrencilerin %42,6'sının annelerine dini konularda sık sık, %49,8'inin ise bazen soru sordukları, %7,6'sının ise hiç soru sormadıkları, veriler birlikte değerlendirildiğinde ise, kız öğrencilerin %92,4'ünün annelerine dini konularda bazen de olsa soru sordukları anlaşılmaktadır.

Tabloya göre, dini konularda babalara soru sorma sıklığı ile ilgili olarak kız öğrencilerin %36,2'sinin babalarına dini konularda sık sık, %51,8'inin bazen soru sordukları, %11,9'unun ise hiç soru sormadıkları, veriler birlikte değerlendirildiğinde, kız öğrencilerin %88'inin babalarına dini konularda bazen de olsa soru sordukları anlaşılmaktadır.

Tabloya göre, kız öğrencilerin %26'sının dedelerine veya ninelerine dini konularda sık sık, %41,1'inin bazen soru sordukları, %32,9'unun ise hiç soru sormadıkları anlaşılmaktadır. Veriler, kız öğrencilerin %67,8'inin dedelerine veya ninelerine dini konularda bazen de olsa soru sordukları sonucuna götürmektedir. Bulgulardan hareketle kız öğrenciler arasında annelere olan soru sorma sıklığı babalara soru sorma sıklığından daha fazladır denebilir.

**Tablo 11:**

*Öğrencilerin anne-babalarının, çocuklarının dini sorularına cevap verme şekli ve sıklığına göre dağılımı*

Sorulara Cevap Verme Şekli	Anne		Baba		Dede		Nine	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Sık sık anlayacağım şekilde cevap verir	719	69,7	609	61,0	188	31,6	200	34,1
Bazen anlayacağım şekilde cevap verir	264	25,6	327	32,8	188	31,6	165	28,2
Anlayacağım şekilde cevap vermez	37	3,6	49	4,9	171	28,7	182	31,1
Sorularıma cevap vermez ve kızar (azarlar)	12	1,2	13	1,3	48	8,1	39	6,7
Toplam	1032	100,0	998	100,0	595	100,0	586	100,0
Cevapsız	98	8,7	132	11,7	535	47,3	544	48,1

Tabloya göre, annelerin çocuklarının dini sorularına cevap verme sıklığı ve şeklinin sorulduğu soruya verilen cevaplara bakıldığında, öğrencilerin %69,7'sinin annesinin kendisine sık sık anlayacağı şekilde, %25,6'sının bazen anlayacağı şekilde cevap verdiğini ifade ettiği, %3,6'sının annesinin kendisine anlayacağı şekilde cevap vermediğini, %1,2'sinin ise sorularına cevap vermeyip kızdığını belirttiği anlaşılmaktadır. Verilerden, annelerinin %95,3'ünün bazen de olsa çocuklarının dini sorularına anlayacakları şekilde cevap verdiği anlaşılmaktadır.

Babaların %61'inin çocuklarının dini sorularına sık sık anlayacakları şekilde, %32,8'sinin bazen anlayacakları şekilde cevap verdiği, %4,9'unun anlayacakları şekilde cevap vermediği, %1,3'ünün ise sorulara cevap vermeyip kızdığı anlaşılmaktadır. Buradan çocukların babalarının %93,8'inin bazen de olsa çocuklarının sorularına anlayacakları şekilde cevap verdiği görülmektedir.

Öğrencilerin %31,6'sı, dedelerinin kendilerine sık sık anlayacakları şekilde, %31,6'sı da bazen anlayacakları şekilde cevap verdiğini, %28,7'si dedelerinin kendilerine anlayacakları şekilde cevap vermediğini, %8,1'i ise sorularına cevap vermeyip kızdığını belirtmektedir. Verilerden, çocukların dedelerinin %63,2'sinin bazen de olsa sorularına anlayacakları şekilde cevap verdiği anlaşılmaktadır.

Öğrencilerin %34,1'i ninelerinin kendilerine sık sık anlayacakları şekilde, %28,2'si de bazen anlayacakları şekilde cevap verdiğini, %31,1'i ninelerinin kendilerine anlayacakları şekilde cevap vermediğini, %6,7'si ise sorularına cevap vermeyip kızdığını belirtmektedir. Verilerden, çocukların ninelerinin %62,3'ünün bazen de olsa sorularına anlayacakları şekilde cevap verdiği anlaşılmaktadır.

Tablodaki tüm veriler birlikte değerlendirildiğinde, çocukların sorularına anlayacakları şekilde cevap verme oranlarının sırasıyla anneler, babalar, dedeler sonra da nineler olduğu anlaşılmaktadır.

**Tablo 12:**

*Öğrencileri annelerinin taziye, mevlit, iftar ya da sohbet gibi dini etkinliklere götürme sıklığına göre dağılımı*

Dini Etkinliğe Götürme Sıklığı	Anne		Baba		Dede-nine	
	f	%	f	%	f	%
Evet, sık sık götürür	331	31,7	275	27,7	219	26,8
Bazen götürür	556	53,3	457	46,0	271	33,1
Hayır, hiç götürmez	157	15,0	261	26,3	328	40,1
Toplam	1044	100,0	993	100,0	818	100,0
Cevapsız	86	7,6	137	12,1	312	27,6

Öğrencilere annelerinin taziye, mevlit, iftar ya da sohbet gibi dini etkinliklere götürüp götürmediğinin sorulduğu bu soruda öğrencilerin %31,7'sinin annesinin kendilerini bu tip etkinliklere sık sık götürdüğü, %53,3'ünün bazen götürdüğü, %15'inin ise hiç götürmediği anlaşılmaktadır. Soruda öğrencilerin %27,7'sinin babasının, bu tip dini etkinliklere sık sık götürdüğü, %46'sının bazen götürdüğü, %26,3'ünün ise hiç götürmediği görülmektedir. Dede ve ninelerle ilgili olarak da öğrencilerin %26,8'inin dedesi veya ninesinin dini etkinliklere sık sık götürdüğü, %33,1'inin bazen götürdüğü, %29'unun ise hiç götürmediği tespit edilmiştir.

**Tablo 13:**

*Öğrencilere ailelerinin dini konularda nasihat etme/öğüt verme sıklığına göre dağılımı*

Nasihat Etme Sıklığı	Anne		Baba		Dede		Nine	
	f	%	f	%	f	%	f	%
Sık sık nasihat eder	729	70,1	602	60,8	367	46,5	407	51,6
Bazen nasihat eder	253	24,3	304	30,7	273	34,6	272	34,5
Hiç nasihat etmez	58	5,6	84	8,5	149	18,9	110	13,9
Toplam	1040	100,0	990	100,0	789	100,0	789	100,0
Cevapsız	90	8,0	140	12,4	341	30,2	341	30,2

Öğrencilere ailelerinin dini konularda nasihat edip etmediklerinin sorulduğu soruya verilen cevaplara bakıldığında, %70,1'inin annelerinin dini konularda sık sık, %24,3'ünün bazen nasihat ettikleri, %5,6'sının ise hiç nasihat etmediği görülmektedir. Bu bulgulara karşın öğrencilerin %60,8'inin babalarının dini konularda sık sık, %30,7'sinin bazen nasihat ettikleri, %8,5'inin ise dini konularda hiç nasihat etmediği anlaşılmaktadır.

Aynı hususta öğrencilerin %46,5'inin dedelerinin dini konularda sık sık, %34,6'sının bazen nasihat ettikleri, %13,9'unun dedelerinin ise dini konularda hiç nasihat etmedikleri; ninelerinin ise %51,6'sının sık sık, %34,5'inin bazen nasihat ettikleri, %13,9'unun ninelerinin ise dini konularda hiç nasihat etmedikleri görülmektedir.

Verilerden, aile fertleri içerisinde birinci sırada %94,4'lük oranla annelerin ikinci sırada %91,5 ile babaların, %86,1 ile üçüncü sırada ninelerin ve %81,1 ile dördüncü sırada dedelerinin bazen de olsa nasihat ettikleri anlaşılmaktadır.

**Tablo 14:***Öğrencilerin ezberlediği sure/dua sayısına göre dağılımı*

<b>Ezberlenen Dua/ Sure Sayısı</b>	<b>f</b>	<b>%</b>	<b>Ezberlenen Dua/ Sure Sayısı</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
1	180	17,2	11	20	1,9
2	152	14,6	12	10	1,0
3	157	15,0	13	16	1,5
4	136	13,0	14	6	6,
5	99	9,5	15	10	1,0
6	78	7,5	16	12	1,1
7	61	5,8	17	10	1,0
8	40	3,8	18	1	1,
9	34	3,3	Toplam	1044	100,0
10	22	2,1	Cevapsız	86	7,6

Öğrencilerden en az beş sure veya duayı ezbere bilen öğrenciler, toplamın %39,2'sini oluşturmaktadır. Öğrencilerin %7,6'sının ise herhangi bir işaretlemeye bulunmadığı görülmektedir.

Şimdiye kadar DKAB dersi almamış olan, bununla beraber en az beş sure veya duayı ezbere bildiğini ifade eden öğrencilerin oranının %39,2 olması, öğrencilerin bir bölümünün namazda okunan bazı sure ve dualar hakkında din eğitimi aldığını, namaz kılmak için yeteri kadar olmasa da ön hazırlığa sahip olduğunu göstermektedir. Öğrencilerden en az beş sure veya duayı ezbere bildiklerini ifade edenlerin, ailelerinden veya yakın çevrelerinden bir şekilde namaz sure ve dualarıyla ilgili din eğitimi aldıkları söylenebilir.

**Tablo 15:***Öğrencilerin öğrendikleri dua ve sureleri kimlerden öğrendiklerine göre dağılımı*

<b>Dua ve Sureleri Öğren- dikleri Kişiler Sırala- ması</b>	<b>Anne</b>		<b>Baba</b>		<b>Cami imamı</b>		<b>Dede/ Nine</b>	
	<b>f</b>	<b>%</b>	<b>f</b>	<b>%</b>	<b>f</b>	<b>%</b>	<b>f</b>	<b>%</b>
	621	55,0	428	37,9	309	27,3	225	19,9

Öğrencilerin ezberledikleri dua ve sureleri kimlerden öğrendiklerinin sorulduğu soruya verdikleri cevaplara bakıldığında, öğrencilerin %55'inin annelerinden, %37,9'unun babalarından, %27,3'ünün cami imamından, %19,9'unun dede ve ninelerinden öğrendikleri anlaşılmaktadır.

Burada öğrencilerin dua ve sureleri ezberlemesi noktasında yardımcı olanlardan birinci sırada annenin ve ikinci sırada da babanın gelmesi, çocuğun din eğitimi-nde annenin ve babanın önem sırasını ortaya koyması itibarıyla önemlidir.

**Tablo 16:**

*Öğrencilerin ailelerinin dini durumuna göre dağılımı*

Ailelerin Dini Durumu	Anne		Nine		Dede		Baba	
	f	%	f	%	f	%	f	%
İslam Dini'ne inanıyor ve ibadetlerini yerine getiriyor	969	92,5	709	87,5	680	84,6	769	78,7
İslam Dini'ne inanıyor ama ibadetlerini aksatıyor	57	5,4	50	6,2	54	6,7	158	16,2
İslam Dini'ne inanıyor ama ibadetlerini yapamıyor	19	1,8	28	3,5	57	7,1	41	4,2
İslam Dini'ne inancı yok	3	0,3	23	2,8	13	1,6	9	,9
Toplam	1048	100,0	810	100,0	804	100,0	977	100,0
Cevapsız	82	7,3	320	28,3	326	28,8	153	13,5

Öğrencilerin ailelerinin dini inanç ve ibadet durumlarıyla ilgili tabloya bakıldığında, öğrencilerin %92,5'inin annesinin İslam Dini'ne inandığı ve ibadetlerini yerine getirdiği, %5,4'ünün İslam Dini'ne inandığı fakat ibadetlerini aksattığı, %1,8'inin İslam Dini'ne inandığı fakat ibadetlerini yerine getiremediği ve %0,3'ünün İslam Dini'ne inancının olmadığı anlaşılmaktadır.

Öğrencilerin %87,5'inin ninesinin İslam Dini'ne inandığı ve ibadetlerini yerine getirdiği, %6,2'sinin İslam Dini'ne inandığı fakat ibadetlerini aksattığı, %3,5'inin İslam Dini'ne inandığı fakat ibadetlerini yerine getiremediği ve %2,8'inin İslam Dini'ne inancının olmadığı anlaşılmaktadır.

Öğrencilerin %84,6'sının dedesinin İslam Dini'ne inandığı ve ibadetlerini yerine getirdiği, %6,7'sinin İslam'a inandığı fakat ibadetlerini aksattığı, %7,1'inin İslam Dini'ne inandığı fakat ibadetlerini yerine getiremediği ve %1,6'sının İslam Dini'ne inancının olmadığı görülmektedir.



Öğrencilerin %78,7'sinin babasının İslam Dini'ne inandığı ve ibadetleri yerine getirdiği, %16,2'sinin İslam'a inandığı fakat ibadetlerini aksattığı, %4,2'sinin İslam Dini'ne inandığı fakat ibadetlerini yerine getiremediği ve %0,9'unun İslam Dini'ne inancının olmadığı görülmektedir.

Öğrencilerin ibadet davranışını yeterince gözlemleyebilmesi için, özdeşim kurduğu ve hareketlerini tekrarlama eğilimi gösterdiği aile fertleri tarafından bu davranışın sergilenebilmesi gerekmektedir. Öğrencilerin cevapları değerlendirildiğinde, öğrencilerin ibadetlerini yerine getirme sıklığında sırasıyla anneleri, naneleri, dedeleri ve en son da babalarından ibadet davranışlarını gözlemlediği sonucuna ulaşılabilir.

## 2.2. Verilerin Ki-Kare Analizine İlişkin Bulgular

Bu bölümde araştırmanın amacı doğrultusunda geliştirilen alt problemlere cevap bulmak için gerçekleştirilen analiz sonuçlarına yer verilmiştir. Analiz sonuçları tablolar halinde özetlenmiş ve açıklanmıştır.

### 2.2.1. Birinci alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 17.**

*Cinsiyet İle Kur'an Okumayı Bilme Durumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Kur'an okumayı biliyor musunuz?			Toplam	$\chi^2$	p
		iyi biliyorum	Az biliyorum	Hiç bilmiyorum			
Cinsiyet	Erkek	n 127	159	225	511	10,59	0,01
		% 24,9%	31,1%	44,0%	100,0%		
	Kız	n 180	167	195	542		
		% 33,2%	30,8%	36,0%	100,0%		
Toplam		n 307	326	420	1053		
		% 29,2%	31,0%	39,9%	100,0%		

Tablo 17 incelendiğinde, erkeklerin %24,9'u Kur'an okumayı iyi bildiğini, %31,1'i az bildiğini ve %44'ü Kur'an okumayı hiç bilmediğini ifade etmiştir. Kızların %33,2'si Kur'an okumayı iyi bildiğini, %30,8'i az bildiğini ve %36'sı hiç bilmediği-

ni belirtmiştir. Verilere göre cinsiyet ile Kur'an okumayı bilme durumu arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ( $\chi^2=10,59; p<0,05$ ). Kızlarda Kur'an okumayı bilme düzeyi anlamlı olarak daha yüksek bulunmuştur.

### 2.2.2. İkinci alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 18.**

*Cinsiyet İle Din Eğitimi Alma Durumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Şimdiye kadar din eğitimi aldınız mı?			Toplam	$\chi^2$	p
		Evet, aldım	Hayır, almadım				
Cinsiyet	Erkek	n	379	160	539	6,91	0,01
		%	70,3%	29,7%	100,0%		
	Kız	n	426	125	551		
		%	77,3%	22,7%	100,0%		
Toplam	n	805	285	1090			
	%	73,9%	26,1%	100,0%			

Tablo 18 incelendiğinde, erkeklerin %70,3'ü din eğitimi aldığını, %29,7'si din eğitimi almadığını, kızların ise %77,3'ü din eğitimi aldığını, %22,7'si ise din eğitimi almadığını ifade etmiştir. Verilerden, cinsiyet ile din eğitimi alma durumu arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ( $\chi^2=6,91; p<0,05$ ). Kızlarda din eğitimi alma düzeyinin de anlamlı olarak daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

### 2.2.3. Üçüncü alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 19.**

*Din Eğitimi Alma Durumu İle Kur'an Okumayı Bilme Durumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Kur'an okumayı biliyor musunuz?			Toplam	$\chi^2$	p	
		iyi biliyorum	Az biliyorum	Hiç bilmiyorum				
Şimdiye kadar din eğitimi aldınız mı?	Evet, aldım	n	268	249	245	762	77,22	0,00
		%	35,2%	32,7%	32,2%	100,0%		
Hayır, almadım		n	35	71	164	270		
		%	13,0%	26,3%	60,7%	100,0%		
Toplam		n	303	320	409	1032		
		%	29,4%	31,0%	39,6%	100,0%		

Tablo 19 incelendiğinde, din eğitimi alan öğrencilerin %35,2'sinin Kur'an okumayı iyi bildiği, %32,7'sinin Kur'an okumayı az bildiği ve %32,2'sinin Kur'an okumayı hiç bilmediği görülmüştür. Din eğitimi almayan öğrencilerin ise %13'ünün Kur'an okumayı iyi bildiği, %26,3'ünün Kur'an okumayı az bildiği ve %60'ının Kur'an okumayı hiç bilmediği anlaşılmıştır. Verilerden, din eğitimi alma durumu ile Kur'an okumayı bilme durumu arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ( $\chi^2=77,22$ ;  $p<0,05$ ). Din eğitimi aldığını belirten öğrencilerin Kur'an okumayı bilme düzeyinin anlamlı olarak daha yüksek olduğu bulunmuştur.

#### 2.2.4. Dördüncü alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 20.**

*Din Eğitimi Alma Durumu İle Ramazan Ayı'nda Oruç Tutmayı İsteme Durumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı ister misiniz?			Toplam	$\chi^2$	p	
		Evet, hep isterim	Bazen isterim	Hayır istemem				
Şimdiye kadar din eğitimi aldınız mı?	Evet, aldım	n	645	121	9	775	46,64	0,00
		%	83,2%	15,6%	1,2%	100,0%		
	Hayır, almadım	n	181	79	17	277		
		%	65,3%	28,5%	6,1%	100,0%		
Toplam		n	826	200	26	1052		
		%	78,5%	19,0%	2,5%	100,0%		

Tablo 20'ye bakıldığında, din eğitimi alan öğrencilerin %83,2'sinin Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı hep istediği, %15,6'sının bazen istediği ve %1,2'sinin istemediği; din eğitimi almayan öğrencilerin ise %65,3'ünün Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı hep istediği, %28,5'inin bazen istediği ve %6,1'inin istemediği görülmüştür. Verilerden, din eğitimi alma durumu ile Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı isteme durumu arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ( $\chi^2=46,64$ ;  $p<0,05$ ). Din eğitimi aldığını belirten öğrencilerin Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı isteme düzeyi anlamlı olarak daha yüksek bulunmuştur.

## 2.2.5. Beşinci alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 21.**

*Din Eğitimi Alma Durumu İle Evde Yemeklerden Sonra Dua Okunma Durumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Evinizde yemeklerden sonra dua okunur mu?				Toplam	$\chi^2$	p
		Sık sık okunur	Bazen okunur	Okunmaz				
Şimdiye kadar din eğitimi aldınız mı?	Evet, aldım	n	442	253	93	788	10,47	0,01
		%	56,1%	32,1%	11,8%	100,0%		
	Hayır, almadım	n	131	94	52	277		
		%	47,3%	33,9%	18,8%	100,0%		
Toplam	n	573	347	145	1065			
	%	53,8%	32,6%	13,6%	100,0%			

Tablo 21 incelendiğinde, din eğitimi alan öğrencilerin %56,1'i evlerinde yemeklerden sonra sık sık dua okunduğunu, %32,1'i bazen dua okunduğunu ve %11,8'i evlerinde yemeklerden sonra dua okunmadığını ifade etmiştir. Din eğitimi almayan öğrencilerin ise %47,3'ü evlerinde yemeklerden sonra sık sık dua okunduğunu, %33,9'u bazen dua okunduğunu ve %18,8'i ise evlerinde yemeklerden sonra dua okunmadığını belirtmiştir. Verilerden, din eğitimi alma durumu ile evde yemeklerden sonra dua okunma durumu arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ( $\chi^2=10,47$ ;  $p<0,05$ ). Din eğitimi aldığını belirten öğrencilerin evlerinde yemeklerden sonra dua okunma sıklığı daha yüksek bulunmuştur.

## 2.2.6. Altıncı alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 22.**

*Din Eğitimi Alma Durumu İle Annenin Çocuğunu Dini Etkinliklere Götürme Sıklığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Annemiz sizi taziye, mevlit, iftar ya da sohbet gibi etkinliklere götürür mü?				Toplam	$\chi^2$	p
		Evet, sık götürür	Bazen götürür	Hayır, hiç götürmez				
Şimdiye kadar din eğitimi aldınız mı?	Evet, aldım	n	263	406	92	761	28,06	0,00
		%	34,6%	53,4%	12,1%	100,0%		
	Hayır, almadım	n	55	142	61	258		
		%	21,3%	55,0%	23,6%	100,0%		
Toplam		n	318	548	153	1019		
		%	31,2%	53,8%	15,0%	100,0%		

Tablo 22'ye bakıldığında, din eğitimi alan öğrencilerin %34,6'sının annesinin kendisini sık sık dini etkinliklere götürdüğü, %53,4'ünün bazen dini etkinliklere götürdüğü ve %12,1'inin annesinin hiçbir zaman dini etkinliklere götürmediği görülmektedir. Din eğitimi almayan öğrencilerin ise %21,3'ünün annesinin kendisini sık sık dini etkinliklere götürdüğü, %55'inin bazen dini etkinliklere götürdüğünü ve %23,6'sının annesinin hiçbir zaman dini etkinliklere götürmediği anlaşılmaktadır. Verilerden, din eğitimi alma durumu ile annenin çocuğunu dini etkinliklere götürme durumu arasında anlamlı bir ilişki olduğu ( $\chi^2=28,06$ ;  $p<0,05$ ) ve din eğitimi aldığını belirten öğrencilerin annesinin dini etkinliklere götürme sıklığının daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

## 2.2.7. Yedinci alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 23.**

*Din Eğitimi Alma Durumu İle Babanın Çocuğunu Dini Etkinliklere Götürme Sıklığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Babanız sizi taziye, mevlit, iftar ya da sohbet gibi etkinliklere götürür mü?			Toplam	$\chi^2$	p	
		Evet, sık sık götürür	Bazen götürür	Hayır, hiç götürmez				
Şimdiye kadar din eğitimi aldınız mı?	Evet, aldım	n	214	347	165	726	19,88	0,00
		%	29,5%	47,8%	22,7%	100,0%		
	Hayır, almadım	n	54	98	90	242		
		%	22,3%	40,5%	37,2%	100,0%		
Toplam	n	268	445	255	968			
	%	27,7%	46,0%	26,3%	100,0%			

Tablo 23'te, din eğitimi alan öğrencilerin %29,5'inin babasının kendisini sık sık dini etkinliklere götürdüğü, %47,8'inin babasının bazen götürdüğünü ve %22,7'sinin babasının hiçbir zaman dini etkinliklere götürmediği görülmektedir. Din eğitimi almayan öğrencilerin ise %22,3'ünün babasının sık sık dini etkinliklere götürdüğü, %40,5'inin bazen ve %37,2'sinin hiçbir zaman dini etkinliklere götürmediği anlaşılmaktadır. Verilerden, din eğitimi alma durumu ile babanın çocuğunu dini etkinliklere götürme durumu arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ( $\chi^2=19,88; p<0,05$ ). Din eğitimi aldığını belirten öğrencilerin babasının çocuğunu dini etkinliklere götürme düzeyi daha yüksek bulunmuştur.

## 2.2.8. Sekizinci alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 24.**

*Kur'an Okumayı Bilme Durumu İle Evde Yemeklerden Sonra Dua Okunma Durumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Evinizde yemeklerden sonra dua okunur mu?				Toplam	$\chi^2$	p
		Sık sık okunur	Bazen okunur	Okunmaz				
Kur'an okumayı biliyor musunuz?	İyi biliyorum	n	186	90	26	302	30,33	0,00
		%	61,6%	29,8%	8,6%	100,0%		
	Az biliyorum	n	173	113	32	318		
		%	54,4%	35,5%	10,1%	100,0%		
	Hiç bilmiyorum	n	195	134	84	413		
		%	47,2%	32,4%	20,3%	100,0%		
Toplam	n	554	337	142	1033			
	%	53,6%	32,6%	13,7%	100,0%			

Tablo 24 incelendiğinde, Kur'an okumayı iyi bilen öğrencilerin %61,6'sının evlerinde yemeklerden sonra sık sık dua okunduğu, %29,8'inin bazen dua okunduğu ve %8,6'sının evlerinde yemeklerden sonra dua okunmadığı görülmektedir. Kur'an okumayı az bilen öğrencilerin 54,4'ünün evlerinde yemeklerden sonra sık sık dua okunduğu, %35,5'inin evlerinde bazen dua okunduğu ve %10,1'inin evlerinde yemeklerden sonra dua okunmadığı anlaşılmaktadır. Kur'an okumayı hiç bilmeyen öğrencilerin ise 47,2'sinin evlerinde yemeklerden sonra sık sık dua okunduğu, %32,4'ünün evlerinde bazen dua okunduğu ve %20,3'ünün evlerinde yemeklerden sonra dua okunmadığı görülmektedir. Verilere bakıldığında, Kur'an okumayı bilme durumu ile evde yemeklerden sonra dua okunma durumu arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu anlaşılmaktadır ( $\chi^2=30,33$ ;  $p<0,05$ ). Öğrencilerin Kur'an okumayı bilme düzeyleri arttıkça evlerinde yemeklerden sonra dua okunma oranının da arttığı görülmektedir.



## 2.2.9. Dokuzuncu alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 25.**

*Evde Yemeklerden Sonra Dua Okunma Durumu İle Dini Konularda Anneye Soru Sorma Sıklığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Dini konularda annenize ne sıklıkla soru sorarsınız?			Toplam	$\chi^2$	p	
		Sık sık sorarım	Bazen sorarım	Hiç sormam				
Evinizde yemeklerden sonra dua okunur mu?	Sık sık okunur	n	272	246	30	57,68	0,00	
		%	49,6%	44,9%	5,5%			100,0%
	Bazen okunur	n	102	211	32			345
		%	29,6%	61,2%	9,3%			100,0%
	Okunmaz	n	41	80	25			146
		%	28,1%	54,8%	17,1%			100,0%
Toplam	n	415	537	87	1039			
	%	39,9%	51,7%	8,4%	100,0%			

Tablo 25'e bakıldığında, evinde yemeklerden sonra sık sık dua okunan öğrencilerin %49,6'sının dini konularda annelerine sık sık soru sorduğu, %44,9'unun bazen soru sorduğu ve %5,5'inin dini konularda annelerine hiç soru sormadığı görülmektedir. Evinde yemeklerden sonra bazen dua okunan öğrencilerin %29,6'sının dini konularda annelerine sık sık soru sorduğu, %61,2'sinin bazen soru sorduğu ve %9,3'ünün dini konularda annelerine hiç soru sormadığı anlaşılmaktadır. Evinde yemeklerden sonra dua okunmayan öğrencilerin ise %28,1'inin dini konularda annelerine sık sık soru sorduğu, %54,8'inin bazen soru sorduğu ve %17,1'inin dini konularda annelerine hiç soru sormadığı gözlenmektedir. Veriler incelendiğinde, evde yemeklerden sonra dua okunma durumu ile dini konularda anneye soru sorma sıklığı arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ( $\chi^2=57,68$ ;  $p<0,05$ ). Yemeklerden sonra dua okunma sıklığı arttıkça anneye dini konularda soru sorma sıklığı da artmaktadır.

## 2.2.10. Onuncu alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 26.**

*Evde Yemeklerden Sonra Dua Okunma Durumu İle Dini Konularda Babaya Soru Sorma Sıklığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Dini konularda babanıza ne sıklıkla sorarsınız?				Toplam	$\chi^2$	p
		Sık sık sorarım	Bazen sorarım	Hiç sormam				
Evinizde yemeklerden sonra dua okunur mu?	Sık sık okunur	n	235	265	44	544	29,50	0,00
		%	43,2%	48,7%	8,1%	100,0%		
	Bazen okunur	n	102	178	49	329		
		%	31,0%	54,1%	14,9%	100,0%		
	Okunmaz	n	42	73	29	144		
		%	29,2%	50,7%	20,1%	100,0%		
Toplam	n	379	516	122	1017			
	%	37,3%	50,7%	12,0%	100,0%			

Tablo 26'da, evinde yemeklerden sonra sık sık dua okunan öğrencilerin %43,2'sinin dini konularda babasına sık sık soru sorduğu, %48,7'sinin bazen soru sorduğu ve %8,1'inin dini konularda babasına hiç soru sormadığı görülmektedir. Evinde yemeklerden sonra bazen dua okunan öğrencilerin %31'inin dini konularda babasına sık sık soru sorduğu, %54,1'inin dini konularda babasına bazen soru sorduğu ve %14,9'unun dini konularda babasına hiç soru sormadığı anlaşılmaktadır. Evinde yemeklerden sonra dua okunmayan öğrencilerin ise %29,2'sinin dini konularda babasına sık sık soru sorduğu, %50,7'sinin bazen soru sorduğu ve %20,1'inin dini konularda babasına hiç soru sormadığı gözlenmektedir. Veriler incelendiğinde, evde yemeklerden sonra dua okunma durumu ile dini konularda babaya soru sorma sıklığı arasında anlamlı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır ( $\chi^2=29,50$ ;  $p<0,05$ ). Yemeklerden sonra dua okunma sıklığı arttıkça babaya dini konularda soru sorma sıklığı da artmaktadır.

## 2.2.11. On Birinci alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 27.**

*Anneden Dua ve Sure Öğrenme/Ezberleme Durumu İle Dini Konularda Annesine Soru Sorma Sıklığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Dini konularda annenize ne sıklıkla sorarsınız?			Toplam	$\chi^2$	p	
		Sık sık sorarım	Bazen sorarım	Hiç sormam				
Öğrendiğiniz dua ve sureleri size anneniz mi öğretti?	Evet	n	291	287	22	600	67,06	0,00
		%	48,5%	47,8%	3,7%			
	Hayır	n	134	260	69	463		
		%	28,9%	56,2%	14,9%	100,0%		
Toplam	n	425	547	91	1063			
	%	40,0%	51,5%	8,6%	100,0%			

Tablo 27 incelendiğinde, dua ve sureleri annesinden öğrendiğini belirten öğrencilerin %48,5'inin dini konularda annesine sık sık soru sorduğu, %47,8'inin bazen soru sorduğu ve %3,7'sinin dini konularda annesine hiç soru sormadığı gözlenmektedir. Dua ve sureleri annesinden öğrenmediğini belirten öğrencilerin ise %28,9'unun dini konularda annesine sık sık soru sorduğu, %56,2'sinin bazen soru sorduğu ve %14,9'unun dini konularda annesine hiç soru sormadığı anlaşılmaktadır. Verilerden, anneden dua ve sure öğrenme durumu ile dini konularda anneye soru sorma sıklığı arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu ( $\chi^2=67,06$ ;  $p<0,05$ ) ve dua ve sureleri annesinden öğrendiğini belirten öğrencilerin dini konularda annesine soru sorma sıklığının daha yüksek çıktığı görülmektedir.

## 2.2.12. On ikinci alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 28.**

*Babasından Dua ve Sure Öğrenme/Ezberleme Durumu İle Dini Konularda Babasına Soru Sorma Sıklığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Dini konularda babanıza ne sıklıkla soru sorarsınız?			Toplam	$\chi^2$	p	
		Sık sık sorarım	Bazen sorarım	Hiç sormam				
Öğrendiğiniz dua ve sureleri size babanız mı öğretti?	Evet	n	210	187	14	411	80,70	0,00
		%	51,1%	45,5%	3,4%	100,0%		
	Hayır	n	179	343	112	634		
		%	28,2%	54,1%	17,7%	100,0%		
Toplam	n	389	530	126	1045			
	%	37,2%	50,7%	12,1%	100,0%			

Tablo 28'e bakıldığında, dua ve sureleri babasından öğrendiğini belirten öğrencilerin %51,1'inin dini konularda babasına sık sık soru sorduğu, %45,5'inin bazen soru sorduğu ve %3,4'ünün ise dini konularda babasına hiç soru sormadığı görülmektedir. Dua ve sureleri babasından öğrenmediğini belirten öğrencilerin %28,2'sinin dini konularda babasına sık sık soru sorduğu, %54,1'inin bazen soru sorduğu ve %17,7'sinin ise dini konularda babasına hiç soru sormadığı anlaşılmaktadır. Veriler incelendiğinde, babasından dua ve sure öğrenme durumu ile dini konularda babasına soru sorma sıklığı arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu ( $\chi^2=80,70$ ;  $p<0,05$ ) ve dua ve sureleri babasından öğrendiğini belirten öğrencilerin dini konularda babasına daha sık soru sorduğu gözlenmektedir.

## 2.2.13. On üçüncü alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 29.**

*Kur'an Okumayı Bilme Durumu İle Annenin Dini Konularda Nasihatte Bulunma Sıklığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Anneniz size dini konularda nasihat eder/öğüt verir mi?			Toplam	$\chi^2$	p	
		Sık sık nasihat eder	Bazen nasihat eder	Hiç nasihat etmez				
Kur'an okumayı biliyor musunuz?	İyi biliyorum	n	230	51	5	286	55,67	0,00
		%	80,4%	17,8%	1,7%	100,0%		
	Az biliyorum	n	231	72	6	309		
		%	74,8%	23,3%	1,9%	100,0%		
	Hiç bilmiyorum	n	236	111	44	391		
		%	60,4%	28,4%	11,3%	100,0%		
Toplam	n	697	234	55	986			
	%	70,7%	23,7%	5,6%	100,0%			

Tablo 29 incelendiğinde, Kur'an okumayı iyi bildiğini belirten öğrencilerin %80,4'ünün annesinin dini konularda kendilerine sık sık nasihat ettiği, %17,8'inin bazen nasihat ettiği ve %1,7'sinin annesinin ise dini konularda hiç nasihat etmediği görülmektedir. Kur'an okumayı az bildiğini belirten öğrencilerin %74,8'inin annesinin dini konularda kendilerine sık sık nasihat ettiği, %23,3'ünün annesinin bazen nasihat ettiği ve %1,9'unun annesinin ise dini konularda hiç nasihat etmediği görülmektedir. Kur'an okumayı hiç bilmediğini belirten öğrencilerin ise %60,4'ünün annesinin dini konularda kendilerine sık sık nasihat ettiği, %28,4'ünün bazen nasihat ettiği ve %11,3'ünün annesinin dini konularda hiç nasihat etmediği anlaşılmaktadır. Verilere bakıldığında, öğrencinin Kur'an okumayı bilme durumu ile annenin nasihatte bulunma sıklığı arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu ( $\chi^2=55,67$ ;  $p<0,05$ ) ve annenin çocuğuna nasihatte bulunma sıklığı arttıkça çocukların Kur'an okumayı bilme düzeyinin arttığı görülmektedir.

## 2.2.14. On dördüncü alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 30.**

*Kur'an Okumayı Bilme Durumu İle Babanın Nasihatte Bulunma Sıklığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Babanız size dini konularda nasihat eder/öğüt verir mi?			Toplam	$\chi^2$	p	
		Sık sık nasihat eder	Bazen nasihat eder	Hiç nasihat etmez				
Kur'an okumayı biliyor musunuz?	İyi biliyorum	n	182	79	10	271	28,32	0,00
		%	67,2%	29,2%	3,7%	100,0%		
	Az biliyorum	n	188	88	19	295		
		%	63,7%	29,8%	6,4%	100,0%		
	Hiç bilmiyorum	n	200	119	53	372		
		%	53,8%	32,0%	14,2%	100,0%		
Toplam	n	570	286	82	938			
	%	60,8%	30,5%	8,7%	100,0%			

Tablo 30'a bakıldığında, Kur'an okumayı iyi bildiğini belirten öğrencilerin %67,2'sinin babasının dini konularda kendilerine sık sık nasihat ettiği, %29,2'sinin bazen nasihat ettiği ve %3,7'sinin babasının ise dini konularda hiç nasihat etmediği görülmektedir. Kur'an okumayı az bildiğini belirten öğrencilerin %63,7'sinin babasının dini konularda sık sık nasihat ettiği, %29,8'inin bazen nasihat ettiği ve %6,4'ünün babasının ise dini konularda hiç nasihat etmediği anlaşılmaktadır. Kur'an okumayı hiç bilmediğini belirten öğrencilerin ise %53,8'inin babasının dini konularda sık sık nasihat ettiği, %32'sinin bazen nasihat ettiği ve %14,2'sinin babasının ise dini konularda hiç nasihat etmediği gözlenmektedir. Verilerden, Kur'an okumayı bilme durumu ile babanın nasihatte bulunma sıklığı arasında anlamlı bir ilişkinin var olduğu ( $\chi^2=28,32$ ;  $p<0,05$ ) ve babanın nasihatte bulunma sıklığı arttıkça Kur'an okumayı bilme düzeyinin de arttığı görülmektedir.

## 2.2.15. On beşinci alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 31.**

*Ramazan Ayı'nda Oruç Tutmayı İsteme Durumu İle Annenin Nasihatte Bulunma Sıklığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Annemiz size dini konularda nasihat eder/öğüt verir mi?				Toplam	$\chi^2$	p
		Sık sık nasihat eder	Bazen nasihat eder	Hiç nasihat etmez				
Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı ister misiniz?	Evet, hep isterim	n 593	168	22	783	98,58	0,00	
		% 75,7%	21,5%	2,8%	100,0%			
	Bazen isterim	n 102	67	23	192			
		% 53,1%	34,9%	12,0%	100,0%			
	Hayır istemem	n 8	7	9	24			
		% 33,3%	29,2%	37,5%	100,0%			
Toplam		n 703	242	54	999			
		% 70,4%	24,2%	5,4%	100,0%			

Tablo 31 incelendiğinde, Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı hep istediğini belirten öğrencilerin %75,7'sinin annesinin dini konularda kendilerine sık sık nasihat ettiği, %21,5'inin bazen nasihat ettiği ve %2,8'inin annesinin dini konularda hiç nasihat etmediği görülmektedir. Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı bazen istediğini belirten öğrencilerin %53,1'inin annesinin dini konularda sık sık nasihat ettiği, %34,9'ünün bazen nasihat ettiği ve %12'sinin annesinin dini konularda hiç nasihat etmediği anlaşılmaktadır. Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı istemediğini belirten öğrencilerin ise %33,3'ünün annesinin dini konularda sık sık nasihat ettiği, %29,2'sinin bazen nasihat ettiği ve %37,5'inin annesinin ise dini konularda hiç nasihat etmediği gözlenmektedir. Veriler incelendiğinde, Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı isteme durumu ile annenin nasihatte bulunma sıklığı arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu ( $\chi^2=98,58$ ;  $p<0,05$ ) ve annenin nasihatte bulunma sıklığı arttıkça öğrencilerin Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı isteme oranının da arttığı anlaşılmaktadır.

## 2.2.16. On altıncı alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 32.**

*Ramazan Ayı'nda Oruç Tutmayı İsteme Durumu İle Babanın Nasihatte Bulunma Sıklığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Babanız size dini konularda nasihat eder/öğüt verir mi?			Toplam	$\chi^2$	p	
		Sık sık nasihat eder	Bazen nasihat eder	Hiç nasihat etmez				
Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı ister misiniz?	Evet, hep isterim	n	485	218	40	743	61,64	0,00
		%	65,3%	29,3%	5,4%	100,0%		
	Bazen isterim	n	91	58	34	183		
		%	49,7%	31,7%	18,6%	100,0%		
	Hayır istemem	n	5	11	8	24		
		%	20,8%	45,8%	33,3%	100,0%		
Toplam	n	581	287	82	950			
	%	61,2%	30,2%	8,6%	100,0%			

Tablo 32'de, Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı hep istediğini belirten öğrencilerin %65,3'ünün babasının dini konularda sık sık nasihat ettiği, %29,3'ünün babasının bazen nasihat ettiği ve %5,4'ünün babasının dini konularda hiç nasihat etmediği görülmektedir. Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı bazen istediğini belirten öğrencilerin %49,7'sinin babasının dini konularda sık sık nasihat ettiği, %31,7'sinin babasının bazen nasihat ettiği ve %18,6'sının babasının ise dini konularda hiç nasihat etmediği anlaşılmaktadır. Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı istemediğini belirten öğrencilerin ise %20,8'inin babasının dini konularda sık sık nasihat ettiği, %45,8'inin bazen nasihat ettiği ve %33,3'ünün babasının dini konularda hiç nasihat etmediği anlaşılmaktadır. Verilere bakıldığında, Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı isteme durumu ile babanın nasihatte bulunma sıklığı arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu ( $\chi^2=61,64$ ;  $p<0,05$ ) ve babanın çocuğuna nasihatte bulunma sıklığı arttıkça çocuğun Ramazan Ayı'nda oruç tutma isteğinin de arttığı gözlenmektedir.



## 2.2.17. On yedinci alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 33.**

*Evde Yemeklerden Sonra Dua Okunma Durumu İle Annenin Nasihatte Bulunma Sıklığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Anneniz size dini konularda nasihat eder/öğüt verir mi?			Toplam	$\chi^2$	p	
		Sık sık nasihat eder	Bazen nasihat eder	Hiç nasihat etmez				
Evinizde yemeklerden sonra dua okunur mu?	Sık sık okunur	n	425	103	15	543	73,24	0,00
		%	78,3%	19,0%	2,8%	100,0%		
	Bazen okunur	n	219	91	20	330		
		%	66,4%	27,6%	6,1%	100,0%		
	Okunmaz	n	64	54	23	141		
		%	45,4%	38,3%	16,3%	100,0%		
Toplam	n	708	248	58	1014			
	%	69,8%	24,5%	5,7%	100,0%			

Tablo 33'e bakıldığında, evinde yemeklerden sonra sık sık dua okunduğunu belirten öğrencilerin %78,3'ünün annesinin dini konularda sık sık nasihat ettiği, %19'unun annesinin bazen nasihat ettiği ve %2,8'inin annesinin dini konularda hiç nasihat etmediği görülmektedir. Evinde yemeklerden sonra bazen dua okunduğunu belirten öğrencilerin %66,4'ünün annesinin dini konularda sık sık nasihat ettiği, %27,6'sının annesinin bazen nasihat ettiği ve %6,1'inin annesinin dini konularda hiç nasihat etmediği anlaşılmaktadır. Evinde yemeklerden sonra dua okunmadığını belirten öğrencilerin ise %45,4'ünün annesinin dini konularda sık sık nasihat ettiği, %38,3'ünün annesinin bazen nasihat ettiği ve %16,3'ünün annesinin dini konularda hiç nasihat etmediği gözlenmektedir. Veriler incelendiğinde, evde yemeklerden sonra dua okunma durumu ile annenin dini konularda nasihatte bulunma sıklığı arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu ( $\chi^2=73,24$ ;  $p<0,05$ ) ve annenin çocuğuna nasihatte bulunma sıklığı arttıkça evde yemeklerden sonra dua okunma oranının da arttığı anlaşılmaktadır.

## 2.2.18. On sekizinci alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 34.**

*Evde Yemeklerden Sonra Dua Okunma Durumu İle Babanın Nasihatte Bulunma Sıklığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Babanız size dini konularda nasihat eder/öğüt verir mi?				Toplam	$\chi^2$	p
		Sık sık nasihat eder	Bazen nasihat eder	Hiç nasihat etmez				
Evinizde yemeklerden sonra dua okunur mu?	Sık sık okunur	n	363	132	18	513	77,97	0,00
		%	70,8%	25,7%	3,5%	100,0%		
	Bazen okunur	n	172	112	37	321		
		%	53,6%	34,9%	11,5%	100,0%		
	Okunmaz	n	50	53	29	132		
		%	37,9%	40,2%	22,0%	100,0%		
Toplam	n	585	297	84	966			
	%	60,6%	30,7%	8,7%	100,0%			

Tablo 34'e gelindiğinde, evinde yemeklerden sonra sık sık dua okunduğunu belirten öğrencilerin %70,8'inin babasının dini konularda sık sık nasihat ettiği, %25,7'sinin babasının bazen nasihat ettiği ve %3,5'inin babasının dini konularda hiç nasihat etmediği görülmektedir. Evinde yemeklerden sonra bazen dua okunduğunu belirten öğrencilerin %53,6'sının babasının dini konularda sık sık nasihat ettiği, %34,9'unun babasının bazen nasihat ettiği ve %11,5'inin babasının dini konularda hiç nasihat etmediği anlaşılmaktadır. Evinde yemeklerden sonra dua okunmadığını belirten öğrencilerin ise %37,9'unun babasının dini konularda sık sık nasihat ettiği, %40,2'sinin babasının bazen nasihat ettiği ve %22'sinin babasının dini konularda hiç nasihat etmediği gözlenmektedir. Verilerden, evde yemeklerden sonra dua okunma durumu ile babanın nasihatte bulunma sıklığı arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu ( $\chi^2=77,97; p<0,05$ ), babanın nasihatte bulunma sıklığı arttıkça evde yemeklerden sonra dua okunma sıklığının da arttığı görülmektedir.

## 2.2.19. On dokuzuncu alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 35.***Ramazan Ayı'nda Oruç Tutmayı İsteme Durumu İle Annenin Dini Durumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		<b>Aşağıdakilerden hangisi annenizin dini durumunu anlatır?</b>				<b>Toplam</b>	<b><math>\chi^2</math></b>	<b>p</b>
		<b>İslam Dini'ne inanan ve ibadetlerini yerine getiren</b>	<b>İslam Dini'ne inanan ama ibadetlerini aksatan</b>	<b>İslam Dini'ne inanan ama ibadetlerini yapamayan &amp; İslam Dini'ne inancın olmayan</b>				
Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı ister misiniz?	Evet,	n	739	34	12	785	19,58	0,00
	hep isterim	%	94,1%	4,3%	1,5%	100,0%		
	Bazen	n	174	16	5	195		
	isterim	%	89,2%	8,2%	2,6%	100,0%		
	Hayır	n	16	4	2	22		
	istemem	%	72,7%	18,2%	9,1%	100,0%		
<b>Toplam</b>		n	929	54	19	1002		
		%	92,7%	5,4%	1,9%	100,0%		

Tablo 35 incelendiğinde, Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı hep istediğini belirten öğrencilerin %94,1'inin annesinin İslam Dini'ne inandığı ve ibadetlerini yerine getirdiği, %4,3'ünün annesinin İslam Dini'ne inandığı ama ibadetlerini aksattığı ve %1,5'inin annesinin İslam Dini'ne inandığı fakat ibadetlerini yapamadığı/İslam Dini'ne inancının olmadığı görülmektedir. Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı bazen istediğini belirten öğrencilerin %89,2'sinin İslam Dini'ne inandığı ve ibadetlerini yerine getirdiği, %8,2'sinin annesinin İslam Dini'ne inandığı ama ibadetlerini aksattığı ve %2,6'sının annesinin İslam Dini'ne inandığı fakat ibadetlerini yapamadığı/İslam Dini'ne inancının olmadığı anlaşılmaktadır. Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı istemediğini belirten öğrencilerin ise %72,7'sinin annesinin İslam Dini'ne inandığı ve ibadetlerini yerine getirdiği, %18,2'sinin annesinin İslam Dini'ne inandığı ama ibadetlerini aksattığı ve %9,1'inin annesinin İslam Dini'ne inandığı fakat ibadetlerini yapamadığı/İslam Dini'ne inancının olmadığı gözlenmektedir. Verilerden, Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı isteme durumu ile annenin dini durumu arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu ( $\chi^2=19,58$ ;  $p<0,05$ ) ve annenin dini bağlılığı arttıkça öğrencilerin Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı isteme düzeyinin de arttığı görülmektedir.

## 2.2.20. Yirminci alt probleme ilişkin bulguların incelenmesi

**Tablo 36.**

*Ramazan Ayı'nda Oruç Tutmayı İsteme Durumu İle Babanın Dini Durumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*

		Aşağıdakilerden hangisi babanın dini durumunu anlatır				Toplam	p
		İslam Dini'ne inanan ve ibadetlerini yerine getiren	İslam Dini'ne inanan ama ibadetlerini aksatan	İslam Dini'ne inanan ama ibadetlerini yapamayan & İslam Dini'ne inancı olmayan			
Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı ister misiniz?	Evet	n	585	114	31	730	5,39 0,02
	hep isterim	%	80,1%	15,6%	4,2%	100,0%	
	Bazen	n	138	28	14	180	
	isterim	%	76,7%	15,6%	7,8%	100,0%	
	Hayır	n	15	7	2	24	
	istemem	%	62,5%	29,2%	8,3%	100,0%	
Toplam		n	738	149	47	934	
		%	79,0%	16,0%	5,0%	100,0%	

Tablo 36'ya bakıldığında, Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı hep istediğini belirten öğrencilerin %80,1'inin babasının İslam Dini'ne inandığı ve ibadetlerini yerine getirdiği, %15,6'sının babasının İslam Dini'ne inandığı ama ibadetlerini aksattığı ve %4,2'sinin babasının İslam Dini'ne inandığı fakat ibadetlerini yapamadığı/İslam Dini'ne inancının olmadığı görülmektedir. Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı bazen istediğini belirten öğrencilerin %76,7'sinin babasının İslam Dini'ne inandığı ve ibadetlerini yerine getirdiği, %15,6'sının babasının İslam Dini'ne inandığı ama ibadetlerini aksattığı ve %7,8'inin babasının ise İslam Dini'ne inandığı fakat ibadetlerini yapamadığı/İslam Dini'ne inancının olmadığı anlaşılmaktadır. Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı hep istediğini belirten öğrencilerin %62,5'inin babasının İslam Dini'ne inandığı ve ibadetlerini yerine getirdiği, %29,2'sinin babasının İslam Dini'ne inandığı ama ibadetlerini aksattığı ve %8,3'ünün babasının ise İslam Dini'ne inandığı fakat ibadetlerini yapamadığı/İslam Dini'ne inancının olmadığı gözlenmektedir. Eldeki verilerden, Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı isteme durumu ile babanın dini durumu arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu ( $\chi^2=5,39; p<0,05$ ) ve babanın dini bağlılığı arttıkça öğrencilerin Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı isteme düzeyinin de arttığı anlaşılmaktadır.

## Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Bu çalışma, ailenin dini tutum ve davranışlarının çocuklarının dini tutum ve davranışlarıyla ilişkili olup olmadığını belirli sorular çerçevesinde Diyarbakır ilinin dört merkez ilçesinden toplam sekiz ilköğretim okulunda öğrenim gören 3. sınıf öğrencileri üzerinde yapılan araştırmaya dayanmaktadır. Elde edilen bulgulara göre, öğrencilerin annelerinin yaklaşık yarısının okuma-yazma bilmediği ve bu oranın Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması’nda tespit edilen Türkiye’deki okuma-yazma bilmeyenler ortalamasından yaklaşık on kat fazla olduğu, öğrencilerin babalarının ise yaklaşık beşte birinin okur-yazar olmadığı ve aynı araştırmaya göre okuma-yazma bilmeyenler ortalamasının dört katı kadar fazla olduğu<sup>19</sup> tespit edilmiştir. Verilerden, araştırmaya katılan öğrencilerin ailelerinin öğrenim düzeyleri çok alt seviyelerde olmasına rağmen, babaların eğitim durumunun annelere göre daha iyi olduğu söylenebilir.

2010 yılında yapılan Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması’nın verilerine göre,<sup>20</sup> bir çocuklu ailelerin oranının %14,3; iki çocuklu ailelerin oranının %26,5; üç çocuklu ailelerin oranının %14,1; dört çocuklu ailelerin oranının %7; beş çocuklu ailelerin oranının %3,7 olduğu ve en büyük oranı %26,5’le iki çocuklu ailelerin oluşturduğu anlaşılmaktadır. Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması’nın bulgularıyla karşılaştırıldığında, Diyarbakır’da genelde çok çocuklu ailelerin mevcut olduğu ve araştırmaya katılan ailelerin çocuk sayısı ortalamasının dört olduğu ve Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması’nın ortalaması olan ikiden fazla olduğu görülmektedir.

Anket sonuçlarından, öğrencilerin yaklaşık ¾’ünün, okullarda DKAB dersi almadan önce bir şekilde din eğitimi aldıkları gözlenmektedir. Ayrıca öğrencilerin büyük çoğunluğunun, dini bilgilerini birinci sırada annelerinden, ikinci sırada babalarından, üçüncü sırada ise dede ve ninelerinden aldıkları anket verilerinden anlaşılmaktadır. Buna göre, çocukların dini bilgi alma hususunda en fazla anne ve babalarından etkilendikleri, çocuğun dini tutum ve davranışları üzerinde anne ve babanın davranışlarının önemini gösterir niteliktedir. “7-9 Yaş Çocukların Dini Bilgi ve Duygu Gelişimleri Üzerinde Ailenin Etkisi” adlı yüksek lisans tez çalışmasında da çocuğun dini bilgileri en çok annesinden öğrendiği bulgusuna

19 T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, *Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması*, (Ankara: Manas Medya Planlama Reklam Hizmetleri San. Tic. Ltd. Şti., Genel Yayın No: 145, 2010), 46.

20 T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, *Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması*, (Ankara: Manas Medya Planlama Reklam Hizmetleri San. Tic. Ltd. Şti., Genel Yayın No: 145, 2010), 50.

ulaşmıştır.<sup>21</sup> Çalışmaya katılan annelerin tamamına yakınının ev hanımı olması ve evde çocuğuna daha fazla vakit ayırarak onunla ilgilenme görevini üstlenmiş olması, çocukların dini bilgilerini birinci sırada annelerinden almasının nedeni olarak düşünülmektedir.

TÜİK'in (Türkiye İstatistik Kurumu) 2006'da yapmış olduğu araştırmaya göre,<sup>22</sup> bireylerin dini bilgilerini %58'lik bir oranla en çok ailesinden/akrabalarından, %15,7 ile din görevlilerinden, %10,3 ile okuldan, %6,6 ile dini kitaplardan, %6,4 ile Kur'an kurslarından ve %2,7 ile de diğer kaynaklardan edindiği tespit edilmiştir. Elde edilen bu veriler ışığında, çocuğun din eğitiminde ve dini tutum ve davranışlarının şekillenmesinde etkili olan çevresel faktörler arasında anne-babanın diğerlerine göre daha etkili olduğu görülmektedir. Çalışmanın sonuçları, mevcut çalışmaları destekler mahiyettedir.

Öğrencilerin dini konularda soru sorma sıklıklarına göre, kız ve erkek öğrencilerin annelerine dini konularda babalarından daha sık soru sordukları, kız çocuklarının sırasıyla anne, baba, dede ve ninelerine erkek öğrencilerden daha sık soru sordukları görülmektedir.

Öğrencilerin sorularına anlayacakları şekilde cevap alma oranları incelendiğinde, öğrencilerin annelerinin sırasıyla babalarına, ninelerine ve dedelerine nispeten daha anlaşılır şekilde cevaplar verdikleri anlaşılmaktadır.

Öğrencilerin ailelerinin dini konularda nasihat etme/öğüt verme sıklığıyla ilgili araştırma verilerine göre, öğrencilere birinci sırada annelerinin, ikinci sırada babalarının, üçüncü sırada ninelerinin ve dördüncü sırada da dedelerinin dini konularda sık sık nasihat ettikleri tespit edilmiştir.

Öğrencilerin ezberledikleri dua ve surelerle ilgili verilere göre, üçüncü sınıfa kadar DKAB dersi almamış olmalarına rağmen üçte birinden fazlasının en az beş sure veya duayı ezbere bildiği ve namazda okunan sure ve dualar hakkında din eğitimi aldıkları sonucuna ulaşılabilir.

Öğrencilerin ezberledikleri dua ve sureleri kimlerden öğrendikleriyle ilgili verilere göre, birinci sırada annelerinden, ikinci sırada babalarından, üçüncü sırada cami imamından ve dördüncü sırada da dede ve ninelerinden öğrendikleri so-

21 Semiha Yılmaz, "7-9 Yaş Çocukların Dini Bilgi Ve Duygu Gelişimleri Üzerinde Ailenin Etkisi" (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1999), 53-54.

22 T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, *Aile Yapısı Araştırması 2006*, (Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, 2006), 22.

nucuna ulaşılmıştır. Burada birinci ve ikinci sırada anne-babanın gelmesi, ailenin dini tutum ve davranışlarının çocuklarının dini tutum ve davranışlarının şekillenmesindeki önem derecesini gösterir niteliktedir.

Öğrencilerin ailelerinin dini inanç ve ibadet durumlarıyla ilgili veriler incelendiğinde, İslam Dini'ne inanma ve ibadetlerini yerine getirme hususunda birinci sırada annenin, ikinci sırada babanın, üçüncü sırada ninenin ve dördüncü sırada da dedenin geldiği görülmektedir.

Anne-babanın, özellikle de annenin okuma-yazma oranının alt seviyelerde olmasına rağmen dini bilgi verme, kendisine dini soru sorulması hoşgörüsü gösterme, sorulara çocuklarının anlayacakları şekilde cevap verme, çocuklarına dini konularda sıkça nasihat etme/öğüt verme, çocuklarının dua ve sureleri ezberleme/öğrenmelerine yardımcı olma ve İslam Dini'ne inanma ve ibadetlerini yerine getirme hususlarında hep birinci sırada yer alması ilgi çekici bir sonuçtur.

Çalışmanın temel problemi çerçevesinde cinsiyet, Kur'an okumayı bilme düzeyi, din eğitimi alma durumu, evde yemeklerden sonra dua okunma sıklığı, Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı isteme düzeyi, ailenin dini etkinliklere götürme sıklığı, dini konularda aileye soru sorma sıklığı, dua/sure ezberleme/öğrenmesine yardımcı olan kişi ve ailenin nasihat etme sıklığı değişkenleri arasında ilişki olup olmadığının ki-kare analizi sonuçlarına göre, öğrencilerin kardeş sayısı, anne-babanın eğitim durumu ve meslek türü değişkenlerinin istatistiksel olarak anlamlı şekilde farklılaşmadığı tespit edilmiştir. Bununla beraber cinsiyet ile din eğitimi alma durumu ve Kur'an okumayı bilme durumu arasında, din eğitimi alma durumu ile Kur'an okumayı bilme, Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı isteme, evlerinde yemeklerden sonra dua okunma ve anne-babanın dini etkinliklere götürme sıklığı arasında anlamlı şekilde farklılaşma görülmüştür. Kur'an okumayı bilme düzeyi ile evde yemeklerden sonra dua okunma durumu, evde yemeklerden sonra dua okunma durumu ile de anneye ve babaya dini konularda soru sorma sıklığı arasında anlamlı şekilde farklılaşma belirlenmiştir. Dua ve sureleri anne-babadan öğrenme durumuyla dini konularda anne-babaya soru sorma sıklığının da anlamlı şekilde farklılaştığı belirlenmiş, annenin ve babanın çocuğuna nasihat bulunma sıklığı ile öğrencilerin Kur'an okumayı bilme düzeyi, Ramazan Ayı'nda oruç tutma isteği, yemeklerden sonra dua okunma sıklığı arasında anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür. Anne-babanın dini ibadetlerini yerine getirme sıklığı ile öğrencilerin oruç tutma isteği arasında anlamlı şekilde farklılaşma olduğu tespit edilmiştir.

Çalışmadan elde edilen verilerin sonuçlarına ayrıntılı olarak bakıldığında, cinsiyet durumu ile din eğitimi alma durumu arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu ve din eğitimi alma durumunun cinsiyet faktörüne göre anlamlı şekilde farklılaştığı görülmektedir. Din eğitimi alan kızların oranı, erkeklere göre daha yüksektir. Bu verilerden, Diyarbakır'daki ailelerin kızlarının din eğitimine erkek çocuklarından daha fazla önem verdikleri ya da kız çocuklarının din eğitimi almaya erkek çocuklarından daha ilgili olduğu sonucu çıkarılabilir.

Cinsiyet durumu ile Kur'an okumayı bilme durumu arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu ve Kur'an okumayı bilme durumunun cinsiyet faktörüne göre anlamlı şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir. Kızlar erkeklere göre Kur'an okumayı daha iyi düzeyde bilmektedirler. Bu konuda hem kız hem erkek öğrenciler lehine sonuçlar görülmekle birlikte, kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre soyut düşünebilme kabiliyetinin daha erken geliştiği de gelişim psikolojisindeki yaygın bir kanaattir. Örneğin Atalay'ın çalışmasında, toplam dindarlık boyutunda ilköğretim ve lise öğrencilerinde erkeklerin puanlarının kızlara göre daha yüksek çıktığı tespit edilmiştir.<sup>23</sup> Arıcı ise, İDKAB dersinde öğrenci başarı düzeyi ile cinsiyet arasında anlamlı bir fark olduğunu, kız öğrencilerin başarı düzeyinin erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğunu tespit etmiştir.<sup>24</sup> Yavuz'un çalışmasında, bu çalışmanın bulgularını destekleyici mahiyette, kızların erkeklere oranla inanmaya daha yatkın, dini duygu ve ilgilerinin daha canlı olduğu bulgularına ulaşılmıştır.<sup>25</sup>

Din eğitimi alma durumu ile Kur'an okumayı bilme düzeyi arasında anlamlı şekilde farklılaşma tespit edilmiştir. Din eğitimi aldığını belirten öğrencilerin Kur'an okumayı bilme oranı anlamlı olarak daha yüksek bulunmuştur. Bu sonuçtan, çocuklarının din eğitimi alması için uygun ortamı hazırlayan ailelerin çocuklarının Kur'an öğrenmesi için de çaba gösterdikleri çıkarılabilir.

Din eğitimi alma durumu ile Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı isteme durumu arasında anlamlı şekilde farklılaşma görülmektedir. Din eğitimi aldığını belirten öğrencilerin Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı isteme oranı anlamlı olarak daha yüksek bulunmuştur. Din eğitimi alan öğrencilerin din eğitimi almayan öğrencilere göre Ramazan Ayı'nda oruç tutmaya daha istekli olduğu anlaşılmaktadır. Buradan, öğrencilerin din eğitimi alması için uygun ortamı sağlayan ailelerinden etkilendikleri ve Ramazan Ayı'nda oruç tutmaya daha istekli oldukları sonucu çıkarılabilir.

23 Talip Atalay, *İlköğretim ve Liselerde Dindarlık Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma: Diyarbakır Örneği*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2005), 100.

24 İsmail Arıcı, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrenci Başarısını Etkileyen Faktörler (Ankara Örneği)" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 109-110.

25 Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 50-52.



Din eğitimi alma durumu ile evde yemeklerden sonra dua okunma durumu arasında anlamlı şekilde farklılaşma tespit edilmiştir. Din eğitimi aldığını belirten öğrencilerin evlerinde, yemeklerden sonra dua okunma sıklığı daha yüksek bulunmuştur. Din eğitimi almanın zorunlu olmadığı ve okullarda ders olarak okutulmadığı ilkökul üçüncü sınıfta öğrenim gören öğrenciler, ailelerinin dini kişilik gelişimi için uygun ortam hazırlaması sayesinde din eğitimi almışlardır. Bu sonuçlarda, çocuklarının dini kişilik gelişimi için çaba sarf eden ve din eğitimi alması için uygun ortam hazırlayan ailelerin evde yemeklerden sonra dua okunması hususuna da dikkat ettikleri düşünülebilir.

Din eğitimi aldığını belirten öğrencileri anne-babanın dini etkinliklere götürme sıklığı daha yüksek bulunmuştur. Öğrencilere din eğitimi alması için uygun ortamı hazırlayan anne-babaların oranı arttıkça, dini etkinliklere götüren anne-babaların oranının da arttığı ki-kare analiziyle doğrulanmıştır. Buradan çocukların din eğitimine özen gösteren ailelerin çocuklarını daha sık şekilde dini etkinliklere götürdüğünü anlaşılmaktadır.

Öğrencilerin Kur'an okumayı bilme düzeyi arttıkça evlerinde yemeklerden sonra dua okunma oranının da arttığı gözlenmiştir. İlkokul üçüncü sınıfta öğrenim gören öğrenciler, ailelerinin dini kişilik gelişimi için uygun ortam hazırlamasıyla Kur'an okumayı öğrenmişlerdir. Çocuklarının dini kişilik gelişimi için çaba sarf eden ve Kur'an okumayı öğrenmesi için uygun ortam hazırlayan ailelerin oranı yükseldikçe, evde yemeklerden sonra dua okunma oranı da paralel şekilde yükselmektedir.

Evlerde yemeklerden sonra dua okunma sıklığı arttıkça çocukların anne ve babalarına dini konularda soru sorma sıklığı da artmaktadır. Buradan hareketle, yemeklerden sonra dua okunma sıklığının artmasına paralel şekilde çocukların dini sorularının veya ilgilerinin de arttığı düşünülebilir. Yemeklerden sonra evde dua okunduğunu gözleme, çocukların dini ilgilerinin tek sebebi olmayabilir; fakat bu davranışı daha sık sergileyen ailelerde anne ve babalara dini soru sorma oranının arttığı, çocuğun dini etkinlikleri gözleme sıklığına göre dine olan ilgisinin de arttığı söylenebilir.

Dua ve sureleri anne ve babasından öğrendiğini belirten öğrencilerin dini konularda anne-babalarına soru sorma eğilimlerinin daha yüksek olduğu görülmektedir. Öğrenciler kendilerini dini noktada muhatap gören anne-babalarına daha sık soru sormaktadır. Buradan çocuklarıyla sure ve dua öğretimi veya ezberi gibi dini hususlarda ilgilenen anne-babayla kurulan diyalogu devam ettirme, uyanan ilgiyi sürdürme eğiliminin hâsıl olduğu sonucu çıkarılabilir.

Anne ve babanın çocuğuna nasihatte bulunma sıklığı arttıkça çocukların Kur'an okumayı bilme düzeyinde de yükselme gözlenmektedir. Yani anne-babanın çocuğuna nasihat etme sıklığı arttıkça çocukların Kur'an okumayı bilme düzeyi de yükselmektedir. Anne ve babanın çocuğuna dini hususlarda nasihatte bulunması, dini konularda paylaşımda bulduklarını gösterir. Dini hassasiyetleri olan ailelerde dini paylaşımların yoğunluğunun artmasıyla Kur'an okumayı bilme düzeyinin paralel şekilde artması veya birlikte düşmesi kendi içinde tutarlı bir durumdur.

Anne-babanın nasihatte bulunma sıklığı arttıkça Ramazan Ayı'nda oruç tutma isteğinin arttığı gözlenmiştir. Anne ve babanın çocuklarına dini konularda nasihat etme sıklığıyla çocukların Ramazan Ayı'nda oruç tutmayı isteme durumu arasında paralellik mevcuttur. Annenin ve babanın çocuğuna dini hususlarda nasihatte bulunması, ailenin dini konularda paylaşım yaptıklarını gösterir. Bu paylaşımların sıklığıyla çocuklarının Ramazan Ayı'nda oruç tutma isteği doğru orantılı şekilde artmıştır.

Yapılan araştırmada, annenin ve babanın nasihatte bulunma sıklığı arttıkça evde yemeklerden sonra dua okunma sıklığının da arttığı gözlenmiştir. Anne ve babanın çocuğuna dini konularda nasihatte bulunması, dini konularda paylaşımına açık olduklarını gösterir. Dini hassasiyetleri olan ailelerde dini paylaşımların yoğunluğunun artmasıyla evde yemeklerden sonra dua okunma sıklığının da paralel şekilde artması aile içinde tutarlı bir durumdur.

Anne-babanın dini inancına bağlılığı arttıkça, öğrencilerin oruç tutma isteğinin de arttığı tespit edilmiştir. Bu sonuç, çocuğun dini tutum ve davranışlarının anne ve babasının dini tutum ve davranışlarından etkilendiği tezini doğrular niteliktedir. Öğrenci, dini ibadetleri gözleme sıklığına göre inanmaya ve ibadetleri yapmaya daha eğilimli hale gelmektedir. Yavuz'un çalışmasında çocukta dış faktörlerin içten gelen uyarıları beslemesi ile uyanan ve çocuğu belli bir dini yaşayış ve anlayışa götüreren bir gelişmenin görüldüğü, çocuğun dini gelişiminde başta aile olmak üzere sosyal ortamın ve eğitimin etkili olduğu bulgularına ulaşılmıştır.<sup>26</sup> Ünal'ın çalışmasında anne-babanın ibadet etme, çocuğuna din eğitimi sunma ve din eğitimine teşvik etmesi değişkenleriyle çocuğun aileden aldığı din eğitimini uygulaması arasında bir paralellik olduğu sonucuna ulaşılmıştır.<sup>27</sup> Bilgi-

26 Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, 248.

27 Dilek Ünal, "Çocuğun Din Eğitiminde Ana-Baba Rollerini (Bilecik Örneği)" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008), 82-83.

li'nin çalışmasında, ailesi dine ilgili olan çocukların DKAB dersine ve bu derste sunulan bilgilere karşı daha ilgili olduğu tespit edilmiştir.<sup>28</sup> Abanoz'un çalışmasında, çocuğun dini bilgi aldığı kişilerin ve anne-babanın çocuğuna dini ve ahlaki eğitim vermelerinin çocuğun inanç, ibadet ve ahlak gelişimine olumlu etkisinin olduğu tespit edilmiştir.<sup>29</sup> Ayrıca çocukların dini ve ahlaki gelişimlerinde, kişisel özelliklerinden ziyade anne-babanın çocuğun eğitimiyle ilgilenmesinin etkili faktör olduğu, çocuk üzerinde en önemli etkiye anne-babanın sahip olduğu, özellikle de anne-babanın verdiği eğitimin çocuğun dini ve ahlaki gelişiminde diğer faktörlerden daha etkili olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç olarak bu çalışmada, mevcut araştırmalarla aynı doğrultuda sonuçlar elde edilmiştir ve onların ulaştığı oldukları verileri destekler mahiyette bulgular elde edilmiştir. Ayrıca anne-babanın çocuğun din eğitiminde ve dini tutum ve davranışlarında birinci derecede bir işlev gördüğü, çocuğun dini eğilimlerini önemli düzeyde etkilediği, dini tutum ve değerleri öğrenmesi ve dini kişilik geliştirmesine uygun ortam hazırlamada yakın çevresindeki diğer bireylere göre daha etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışmadan elde edilen sonuçlara bakıldığında, yemeklerden sonra yapılan duaların, izlenen dini filmlerin, ziyaret edilen kutsal mekânların, çocuğun dini sorunlarına verilen cevapların ve cevap verme tavrının anne-babanın çocuğunun dini tutum ve davranışlarında birincil derecede etkili olduğu göz önüne alındığında, çocuğun bu tip etkinliklere ailesiyle birlikte katılmasının, çocuğun dini kişilik geliştirmesinde, çocuktaki merak duygusunun dine yönlendirilmesinde, dinin beslenmesine katkısı olacağından, bu tip etkinliklerin nitelik ve sıklığının artırılması önerilebilir.

Çocuğun din eğitiminde, dinin tutum ve davranışlarında birinci derecede ailenin etkili olduğu gerçeğinin toplum nezdinde de önemsenmesi ve çocuğun din eğitimi hususundaki çalışmaların anne-babaya daha rahat ulaşan medya araçlarıyla yayılması, televizyon ekranlarında gündem halini alması, anne-babaların dini anlamda kendilerini daha donanımlı yetiştirmeleri konusunda duyarlılık oluşmasına yardımcı olabilir.

28 Fatih Menderes Bilgili, "Çocuğun Din Eğitimi ve Karşılaşılan Güçlükler," (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 265.

29 Süleyman Abanoz, "6-12 Yaş Arası Çocukların Dini ve Ahlaki Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü: İzmir ve Sakarya Örneği" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008), 103-104.

## Kaynakça

- Abanoz, Süleyman. "6-12 Yaş Arası Çocukların Dini ve Ahlaki Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü: İzmir ve Sakarya Örneği." Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.
- Apaydın, Halil. "Aile İçi İletişimin Çocuğun Dinsel Gelişimine Etkisi." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2001): 319-337.
- Araz, Hatice. "Türk Aile Yapısında Aile İçi Dini İletişim Problemleri ve Bunların Çocuğun Din Eğitime Etkileri." Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007.
- Arıcı, İsmail. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrenci Başarısını Etkileyen Faktörler (Ankara Örneği)." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Arslantürk, Zeki. *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Atalay, Talip. *İlköğretim ve Liselerde Dindarlık Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma: Diyarbakır Örneği*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2005.
- Ay, Mehmet Emin. "Aile Ortamında Yerine Getirilen İbadetlerin Çocuk Üzerindeki Etkileri." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 1(1994): 163-170.
- Ay, Mehmet Emin. *Ailede ve Okulda Din Eğitiminde Mükâfat ve Ceza*. İzmir: Nil Yayınları, 1994.
- Bilgili, Fatih Menderes. *Çocuğun Din Eğitimi ve Karşılaşılan Güçlükler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.
- Bilgin, Beyza. *İslâm ve Çocuk*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Binbaşıoğlu, Cavit. *Ailede ve Okulda Eğitim Sorunları*. İstanbul: MEB Yayınları, 2000.
- Büyükoztürk, Şener vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2017.
- Büyükoztürk, Şener. *Sosyal Bilimler için Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2005.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Dam, Hasan. "Öğrencinin Okul Başarısında Aile Faktörü." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14 (2008): 75-99.
- Erdil, Kemalettin. *Aile Okulu*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Ertuğrul, Halit. *Ailede ve Okulda Çocuk Eğitimi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2008.
- Erürker, Burcu Alpbaz. "Aileye ve Parçalanmış Aileye Sahip 5-6 Yaş Çocuklarının Bilişsel İşlevlerinin Karşılaştırılması." Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi, 2007.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2008.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'a Göre Ailenin Din Eğitimi Görevi." *Diyanet İlmî Dergi*, 2 (2008): 7-26.
- Korkmaz, İsa. "Sosyal Öğrenme Kuramı." Eğitim Psikolojisi (Gelişim-Öğrenme-Öğretim) içinde, ed. Binnur Yeşilyaprak, 245-269. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Korkmaz, Melike N., Gülsen Erden. "Çocukları Suç Davranışına Yönelten Olası Risk Faktörleri." *Türk Psikoloji Yazıları*, 25 (2010): 76-87.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2009): 1-26.
- Sağlam, İsmail. *Çocuk ve İbadet: 7-14 Yaş Dönemi İbadet Eğitimi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2003.

- Şahin, Fatma Tezel ve Fatma Nilgün Cevher. "Türk Toplumunda Aile-Çocuk İlişkilerine Genel Bir Bakış." *ICANAS 38*, Ankara: 10-15 Eylül 2007, 775-790.
- T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü. *Aile Yapısı Araştırması 2006*. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, 2006.
- T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü. *Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması*. Genel Yayın No: 145. Ankara: Manas Medya Planlama Reklam Hizmetleri San. Tic. Ltd. Şti., 2010.
- Tekin, Muhammet Ali. "Hadis Tekniği Açısından Fıtrat Hadisinin İnşası." Sosyal Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2008.
- Ural, Ayhan ve İbrahim Kılıç. *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2006.
- Ünal, Dilek. "Çocuğun Din Eğitiminde Ana-Baba Roller (Bilecik Örneği)." Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.
- Vergote, Antonie. "Çocuklukta Din." çev. Erdoğan Fırat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (1978): 315-329.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk ve Suç*. İstanbul: Altın Kitaplar Dizisi, 1982.
- Yılmaz, Semiha. "7-9 Yaş Çocukların Dini Bilgi ve Duygu Gelişimleri Üzerinde Ailenin Etkisi." Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1999.



# مُحَاوَلَةٌ لِنَقْدِ الصُّورَةِ الْفَنِیَّةِ فِي الْأَدَبِ

**مُلخَص:** يهدفُ البحثُ إلى تقديم وجهة نظر في الطَّرِيقَةِ التي يراها مُثلي لتحليل الصُّورة البلاغية تحليلًا فنيًا يتناولُ عمليةَ إبداعِ الصُّورة من جهة، وأثرَ هذه الصُّورة في المتلقِّي من جهةٍ أخرى. بدأَ البحثُ بمقدمةٍ حول إشكاليَّةِ دراسةِ الصُّورة البلاغية، ثم مبحثٍ أوَّل بعنوان: أثر الصُّورة في الخطاب الأدبيّ، ومبحثٍ ثانٍ بعنوان: الصُّورة الموهمةُ بينَ مُحَاكاةِ العالمِ الخارجيّ، ومُحاكاةِ عالمِ الشُّعورِ والوجدانِ الدَّاخليّ، ثم خاتمةَ البحثِ وتوصياته.

الكلمات المفتاحية: بلاغة، صورة، تحليل، المتلقِّي، تخييل.

## Edebiyatta Sanatsal İmgenin Eleştirisi Üzerine Bir Çalışma

**Öz:** Bu araştırma; retorik imgeyi, teknik bir şekilde analiz etmek için, en ideal gördüğü bakış açısını sunmayı amaçlamakta ve bir taraftan imge yaratma sürecini, diğer taraftan da bu imgenin alıcı üzerindeki etkisini ele almaktadır. Araştırma, retorik imge çalışmasının problematiği etrafında şekillenen bir girişle başlamakta, “İmgenin Edebi Söylemdeki Etkisi” başlıklı ilk konu ve “Dış Dünyanın Taklidi ile Duygu ve İçsel Vicdan Dünyasının Taklidi Arasında Hayali İmge” başlıklı ikinci konuyla devam etmektedir. Çalışma, sonuç kısmı ve önerilerle de bitirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Retorik, İmge, Analiz, Okuyucu, İmgelem.

## An Attempt to Critique the Artistic Image in Literature

**Abstract:** The research aims to present a view in the way we see it as clear for the analysis of the rhetorical figure, a technical analysis dealing with the process of the impression created on one hand, and the effect of this figure on the hearer on the other hand. The research began with an introduction on the problematic of studying the rhetorical figure, and then the first topic: The impact of the figure in the literary discourse, and the second topic: The deceptive figure between the simulation of the outside world, and simulation of the world of feeling and inner conscience, and then the conclusion of the research and the recommendations.

**Keywords:** Rhetoric, Figure, Analysis, Receiver, Hearer, Imagination.

Suliman  
Alomirat 

\* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı. E-Posta: suliman.alomirat@ikc.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5371-5689>

## مقدمة

الصورة الأدبية رسمٌ بالكلمات، والأديب هو ذاك الفنان المبدع الذي يُصوِّر الحياة بأبهى مظاهرها، ويُلونُّها بعواطفه الدفّاقة النَّابضة بالحياة.

وقد سَعَلتِ الصورةُ الفنيّةُ شَطْرًا من نقدنا القديم، فالصورةُ في تراثنا الشعريِّ الأوّل كانت تنزِعُ نحوَ الفِطْرَةِ؛ من حيثِ المطابِقةُ بين طرفي التشبيه؛ فيميلون إلى أن يكونَ بين المشبّه والمشبّه به صِلَةٌ منطقيّة لها نَسَبٌ إلى المعنى الأوّل، فيكونُ التشبيهُ مألوفًا مُوافقًا للخيالِ الجمعيِّ؛ كتشبيهه (الجميلة بالبدْرِ)، و(الشعرُ الأسودُ باللّيل)، و(الشُّجاعُ بالأسد)، و(الكريمُ بالبحر)، و(الخيالُ السّريعُ بالبرق)...، وهذا ما اشترطه النُّقادُ في عمود الشعر العربيِّ.

لَمّا أتى النُّقادُ واستقرّوا ذلك التُّراثَ ولا حظُّوا ذلك التَّرابُطَ المنطقيَّ بين طرفي الصورة = الحُؤا على الشعراء أن يلتزموا هذه الطّريقة في نسجِ الصُّور.

ولا مرآء في أنّ هذا السُّرط الذي اشترطه النقاد ربّما يقف عائقًا في طريق إبداع الشاعر، وهذا يُلجِمُ خيالَ الشاعر ويحدُّ من شاعريّة النّصّ، ولا يرقى به إلى الابتكار الفنّي؛ وقد يُحوّل الصورةُ الفنيّة نشاطًا منطقيًا مُجافياً هويّة الأدبيّة والشعريّة؛ والسببُ أن أشباه هذه الصُّور توفِّقُ عند المُشاهدَةِ البصريّة والإدراكية، ولا تُعيدُ قراءة الوجود، ولا تُعيدُ صياغة العالمِ الخارجيِّ تبعاً لمُعطيّاتِ الشُّعورِ الباطنيِّ، ولا تصطبغُ بلونِ الذاتِ الشاعرة.

ونحن نرى أنّ تجاوزنا لنظرة النقاد القدماء للصورة الفنيّة بات حاجةً مُلِحّة؛ وثمة نقرّ من الذين اشتغلوا بالتصنيفِ البلاغيِّ تشعُّرٌ وأنت تقرأ آثارهم كأنّهم كانوا ينظرون إلى الصورة على أنّها أشكالٌ ومركّباتٌ لا على أنّها معانٍ وأفكارٌ ووظائفٌ معنويّةٌ وفنيّةٌ، فقصورُ هذه النّظرة وسطحيّتها يودّي بلا ريب إلى ضحالةٍ في تذوق الشعر وملاسة كنهه وجوهره؛ وأشير إلى هذه القضية بالقول: «والحقُّ أنّ التشبيهَ وسيلةٌ لا غايةٌ؛ فالأحسنُ من ذلك أن ندرس أثر التشبيه، وقدرته على الوفاء بالمقصد القرآنيِّ، والقيمة الجماليّة التي أضافها إلى النّصّ القرآنيِّ»<sup>1</sup>.

وهذه الدراسة تودُّ أن تقولَ بوضوح شديد: إنّ الصُّور البلاغيّة التقليديّة (التشبيه، أو الاستعارة، أو الكناية) ليست جُزراً منعزلةً؛ وإنّما هي جزءٌ لا يتجزأ من نسج النّصّ الأدبيِّ الذي تفاعلت فيه

1 سليمان العميرات، نجلاء باصدمان، «بلاغة التشبيه في التعبير عن مقاصد القرآن الكريم»، مجلة ايكو الأكاديميّة، العدد:



الأخيلة والعواطف والأفكار والرؤى والأنغام حتى استوى أمام عيوننا نصًّا أدبيًّا متكاملًا، فلا ينبغي لنا أن نحلل الصورة البلاغية معزولة عن سياقها الفني والقيمي والثقافي؛ لأن النص الأدبي يشكّل وحدة عضوية متماسكة ومنسجمة فيما بينها، والصورة هي القلب النابض بحياة النص الأدبي، ولا شك بأن تحليل الصورة مبتورة عن محيطها المعنوي والأسلوبي لن يقود إلى تصورات دقيقة.

وهذا العمل - أعني تحليل الصورة بمعزل عن محيطها- هو انحراف في فهم طبيعة الأدب، وطبيعة النقد، وهو يدل أن يكون عامل حيوية يساعد على النهوض بالمدح والتملّقي معاً، سيكون عاملاً من عوامل خنق النصّ وتحجيره، بل إن دراسة الصورة الفنية بهذه الطريقة مجافاةً لروح الفنّ عامة، ولروح الأدب والنقد خاصة.

فدراسة الصورة الاستعارية على أنها طرفان حُذِف أحدهما وأُبقِيَ الآخر...، هذه الدراسة إفراغٌ للأدب من مضمونه الإبداعية السّاحر، وقد شعر الناقد السوريّ نعيم اليافي<sup>2</sup> بعمق هذه المشكلة؛ فقال:

«هذه النظرة الثنائية الانفصالية التي تشطر الاستعارة إلى مركبيها؛ نظرة ضيقة ومحطمة للشكل البلاغيّ ولوحدته؛ لأنّ الذهن في حالتي إبداعه وإدراكه لا يرى المركبين وهما يعملان بمعزلٍ بعضهما عن الآخر في حالة انفصال وتعاضُّص»<sup>3</sup>.

وأظنني لا أكونُ مُخطئاً عندما أقول: إنّ الذين سلكوا هذا الطريق - أعني النظرة إلى الصورة الاستعارة نظرة تفكيكية تشطر الاسعارة إلى مركبيها الأوّلين - قد جانبوا الصواب، أو ضلّوا سبيل البحث عن جمال الصورة في النصّ الأدبيّ.

وإن نقد الصورة الفنية في الأدب يُعدُّ قراءة من بين قراءات متنوّعة تنوّع القراء والنقاد الذين يقرؤون النصّ، هي قراءة تستنطق النصّ الأدبيّ؛ وتطلب منه أن يبوّح ببعض من مكنوناته التي أودعها الأديب فيه، ويتفاوت هذا البوح وفقاً للمرجعية الثقافية والفكرية والدينية والاجتماعية التي يستند إليها كلّ مُتلق على حدة.

ونحن نؤمن أنّ الصورة الفنية أتت لتَهَب النصّ الأدبيّ حياةً وتجسّداً لا جموداً وانغلاقاً؛ لذا فمن غير المعقول أن تأتي إلى الصورة فنحلّها تحليلًا معيارياً خاضعاً لقوانين؛ وكأننا نحلُّ مسألة في الفيزياء أو الرياضيات، فدراسة الصورة والوصول إلى النقاط أحاسيس الشاعر من خلالها هي فنٌّ وموهبةٌ

2 ناقد أدبيّ سوريّ، أستاذ في جامعة دمشق، (ت2003م).

3 نعيم اليافي، مقدّمة لدراسة الصورة الفنية، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1982م، 58-59.

قبل أن تكونَ علمًا، لذا فإنِّي أرى أن محاولات نقد الصورة البلاغية في النص استنادًا إلى قواعد علم البلاغة التي وردت في مُصنِّفات البلاغيين المتأخِّرين؛ دون الاستفادة من مناهج النقد الحديثة ودون الاستفادة من الأسلوبية ودون ملامسة روح النص، أظنُّ هذه محاولة عرجاء في نقد النصِّ الأدبيِّ.

وإنَّ القرآنَ العظيمَ كتابَ العربيَّةِ الأوَّلِ قد حَفَلَ بصور أدبيَّةٍ متنوِّعة، وكانت هذه الصُّور الفنيَّة ميدانًا ومجالًا واسعًا للتصنيف والتأليف قديمًا وحديثًا، فكان هناك فريقٌ من الدارسين يهتمُّ بدراسة الصُّورة القرآنيَّة من جهة قواعد علم البلاغة، وفريقٌ يدرس معاني التفسير وتمرُّ الصُّورة في كلامه مرورَ الكرام، وفريقٌ ثالثٌ درس الصُّورة القرآنيَّة في سياقها اللُّغويِّ والمعنويِّ، وربط بين المقصدِ القرآنيِّ واستعمال هذه الصُّور؛ فبيَّن أثر الصُّورة في التعبير عن المقصدِ القرآنيِّ.

ونحن نرى أن دراسة الصُّورة القرآنيَّة تحتاج تأملًا عميقًا؛ للكشف عن رمزيَّتها العميقة، وعن أبعادها وظلالها المعنويَّة، والمعاني القرآنيَّة التي تختبئ وراء هذه الصُّور، وهذه المعاني قد تدقُّ أحيانًا حتَّى تخفى أو توشك أن تخفى على غير المتدبِّر. ونستطيع القول: إنَّ هذا الكلام ينسحب على النصِّ الأدبيِّ عامَّةً.

لذا فبمن أجدى ما يقومُ به الناقدُ اكتشاف مصادر الصُّورة الفنيَّة في النصِّ الأدبيِّ، والبحث في كيفيَّة إبداع الشعراء هذه الصُّورة خلقًا جديدًا منبعثًا من خاطر الشاعر ووجدانه وحسِّه المرهف الذي يميِّزه من بقيَّة المتكلِّمين من البشر، والتفات الناقد للبحث في كيفيَّة توظيف الصُّورة الفنيَّة الموحية المؤثرة في النصِّ الأدبيِّ سيكون مُجديًا للنقد وللأدب على حدِّ سواء؛ بل إنَّ في الأدب العربيِّ نصوصاً عذراء ما زالت تنتظر أن يسير إليها الدارسون مُستنيرين بمنهج نقديٍّ يوضح أوديَّة الشعر العربيِّ وشعابه.

المبحث الأوَّل: أثر الصُّورة في الخطاب الأدبيِّ.

جَمالُ الصُّورةِ مدارُ الخِطابِ الأدبيِّ؛ فالمتلقِّي دائماً أمامَ خِطابين:

- الخِطابُ الأوَّل: مُباشِرٌ يُسمِّي الحقائق والأشياء بمُسمَّياتها دون مواربة أو تحايلٍ لغويِّ، وتكونُ مهمَّتهُ توصيلَ الحقائق والمعلوماتِ الصَّادقةِ المطابقةِ للواقع، بصرف النَّظر عن تحسين الكلام وتجميله وتنغيمه وتلويحه..، بل إنَّ اللغة ههنا تأخذُ منحىً توافقيًا تكون فيه اللُّغة وسيلةً للتَّواصل والتَّفاهم بين البشر؛ للتعبير عن احتياجاتهم الأساسيَّة، وهذه هي المراحل الأولى التي عاشتها اللغات الإنسانيَّة، قبل أن ترتقي برقيِّ أهلها، فيصبح فيها الإنزياحات والمجازات والصور والتلميح والتلويح والكناية والتعريض، وغير ذلك ممَّا يختلف فيه المتكلِّمون في درجة التمكن من ناصية اللُّغة.

- الخِطَابُ الثَّانِي: خِطَابُ ذُو وَظِيفَةٍ جَمَالِيَّةٍ، وَهنا تبتعد اللغة عن ذلك الحضيض أو المستوى السُّفْلِيِّ الذي يستعمله الطفل لأجل التواصُل وطلب احتياجاته الأساسية، أو يستعمله الباعة والمشترون في الأسواق، أو تستعمله النصوص القانونية الحازمة الجازمة، فترقى اللغة إلى مستويات يظهر فيها الانزياحُ والمَجَازُ والتَّصوير، وفي هذا المستوى لا تكونُ اللغة شَفَافَةً تشفَّ عَمَّا وراءها، بل تكونُ ذاتَ حُجُبٍ تستر ما وراءها من معانٍ ومشاعر، ويتلامحُ فيها المعنى خَلْسًا خَفِيًّا، فيُشيرُ إلى المعنى إشارةً ويومئُ إيماءً، ويرسُمُ بالكلماتِ متوسِّلاً بالإيهامِ والإلهامِ والتَّخيلِ، لأجل هذا نرى الشُّعراءِ ولا سيما الرَّمزيين لا يكثرثون بمطابقةِ الواقعِ، بل قد يهتَمون بما يُخالفُ الواقعَ والمنطقَ والمتوقَّعَ؛ كي يُقرِّروا القضايا الزائفة التي لا يُسوِّغها إلا التَّأثيرُ الذي تُولِّده فينا.

فصوَرُ البيانِ - كما هو معلوم - تقومُ في أصلِ تكوينها على إيهامِ القارئِ، فيلوذُ الأديبُ بأستارِ التَّخيلِ؛ ويُراقصُ الكلماتِ، ويُعبثُ ذهنَ المتلقِّي؛ ليُثبِتَ عندهُ أمراً غيرَ ثابتٍ أصلاً؛ باعتبارِ التَّخيلِ وسيلةً لإيهامِ النَّفسِ الإنسانيَّةِ.

وقد اجتهد علماء البيان القدماء في رصد هذه الصور الموحية المعبرَّة، فاستقروا الأدب العربي، واستخلصوا منه جملة قواعد أو ضوابط معيارية؛ لتقنين الصورة الأدبية ضمن قوانين أو قوالب صمَّاء، وكأنَّهم يُلزِمون الأديبَ سلوكَ سبيلِ هذه القوالب التي استنتجوها هم، فأبنا مباحث تعليمية؛ كالتشبيه والمجاز والاستعارة والكناية.

ولكن، لا بُدَّ من القول: إنَّ مَنْ أرادَ أن يفهم علاقةَ الصُّورةِ البلاغيَّةِ بإيهامِ المتلقِّي وإلهامه والتَّخيلِ عليه؛ فبكلِّ تأكيدٍ لا يكفيهِ أن يَعْرِفَ مُصطلحاتِ علمِ البيانِ وقواعده - وهذا شأنُ الطُّلابِ لا النُّقاد - بل لا بُدَّ له من الإحاطة بالخصائص الفنِّية لكلِّ أسلوبٍ بلاغيٍّ، والبحث عن أبعاده وظلاله النَّفسية عند المبدع والمتلقِّي على حدِّ سواء، ومحاولة البحث عن أثره في إثارة الخيال على نحوِ يُوهمُ المتلقِّي، ويُخيِّلُ الصُّوَرِ في ذهنه.

والأدب - كما لا يخفى - نشاطٌ إنسانيٌّ؛ كالحبِّ والرَّسمِ والغناءِ وعزفِ الموسيقى...، ولكن، لا وراءَ في أنَّ الأدبَ يمتازُ من الأنشطةِ الإنسانيَّةِ الأخرى بأنَّه نشاطٌ تخييليٌّ يُوهمُ المتلقِّي، ولعلَّ هذا التَّخيلُ أو إيهامُ المتلقِّي يُشكِّلُ جزءاً جوهرياً من عناصرِ الخِطابِ الأدبيِّ، بل هو مُكوِّنٌ رئيسٌ لا يقومُ الخِطابُ الأدبيُّ من غيره، وأظنُّ أنَّ التَّخيلَ على المخاطبِ هو ذروة النَّشاطِ الإبداعيِّ عندَ الأديبِ.

أَمَّا الصُّورَةُ الْبَلَاغِيَّةُ (التَّشْبِيهُ، وَالْمَجَازُ، وَالِاسْتِعَارَةُ، وَالْكِنَايَةُ) فَمَا هِيَ إِلَّا مُكَوَّنٌ مِنْ مُكَوِّنَاتٍ الصُّورَةِ الْفَنِيَّةِ لِلنَّصِّ الْأَدْبِيِّ، فإِيهَامُ الصُّورَةِ يَحْصُلُ بِوَسِيلَةِ التَّشْبِيهِ وَالِاسْتِعَارَةِ وَالْمَجَازِ وَالْكِنَايَةِ، وَلَكِنْ لَا يَنْبَغِي الْغَفْلَةُ عَنْ أَنَّ هَذَا الْإِيهَامَ الْحَاصِلَ مِنَ الصُّورَةِ الْبَلَاغِيَّةِ إِيهَامٌ جُزْئِيٌّ لَا يَكْتَمِلُ إِلَّا بِمَعُونَةِ الْأَفْكَارِ، وَالْمَوْسِيقَى، وَكَيْفِيَّةِ تَكْوِينِ الصُّورَةِ الْبَلَاغِيَّةِ نَفْسِهَا، فَالصُّورَةُ الْبَلَاغِيَّةُ عُنْصُرٌ مِنْ عُنْصُرِ إِيهَامِ الْمَخَاطَبِ، وَلَيْسَتْ كُلُّ شَيْءٍ.

وَأَظُنُّ أَنَّهُ مِنَ الْمُسَلَّمِ بِهِ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْخِيَالَ (أَوْ التَّخْيِيلَ) وَالتَّخْيِيلَ هُمَا الْمَدْخُلُ الطَّبِيعِيُّ لِدِرَاسَةِ الصُّورَةِ الْفَنِيَّةِ؛ فَالْخِيَالَ مَلَكَةٌ ذَهْنِيَّةٌ لَدَى كُلِّ إِنْسَانٍ يَقْتَدِرُ مِنْ خِلَالِهَا عَلَى اسْتِحْضَارِ الصُّورِ الذَّهْنِيَّةِ لِلْأَشْيَاءِ وَهِيَ غَائِبَةٌ عَنْ مَرْمَى نَظَرِهِ أَوْ مَسْمَعِهِ أَوْ مَلْمَسِهِ، وَتَفَاوَتْ هَذِهِ الْمَلَكََةُ بَيْنَ إِنْسَانٍ وَآخَرَ خِصْبًا وَجَفَافًا؛ تَبَعًا لِأَسْبَابٍ مُتَنَوِّعَةٍ لَا مَجَالَ لَهَا فِي بَحْثِنَا هَذَا. وَمِنْ هُنَا لَا بُدَّ أَنْ تُفَرَّقَ الدِّرَاسَاتُ النَّقْدِيَّةُ بَيْنَ (الصُّورَةِ الذَّهْنِيَّةِ) وَ(الصُّورَةِ الْفَنِيَّةِ).

وَلَكِنَّ التَّخْيِيلَ (خَاصًّا بِالْمَتَلَقِّيِّ)، وَاهْتِمَامِنَا فِي هَذَا الْبَحْثِ سَيَنْصَرِفُ إِلَى التَّخْيِيلِ وَ(هُوَ الْخَاصُّ بِالْمَبْدِعِ)؛ لِأَنَّ نَسْتَهْدَفُ بِدِرَاسَتِنَا هَذِهِ إِبْدَاعَ الشَّاعِرِ الْمُخَيَّلِ الْقَادِرِ عَلَى إِثَارَةِ خِيَالِ الْمَتَلَقِّينَ؛ لَيْسَتْ حِضْرًا وَصُورًا ذَهْنِيَّةً غَائِبَةً عَنْ حَوَاسِهِمْ، وَإِلِيهَامِهِمْ بِوَاقِعِيَّةِ التَّخْيِيلِ.

لِأَنَّ التَّصْوِيرَ وَالتَّخْيِيلَ وَرَسْمَ الصُّورِ فِي ذَهْنِ الْمَتَلَقِّيِّ يُعْبَرُ عَنْ رُوحِ الْكِتَابَةِ الْأَدْبِيَّةِ الْإِبْدَاعِيَّةِ، وَيَحْمِلُ هَوِيَّةَ الْأَدَبِ الْمَبْدِعِ، وَيُعَدُّ مَفْذًا لِسَبْرِ أَغْوَارِ الرُّؤْيِ النَّقْدِيَّةِ وَالْفَنِيَّةِ الْمُتَنَوِّعَةِ عَنِ الْمَتَلَقِّينَ، وَيَفْسَحُ مَجَالًا رَحِبًا لِلتَّأْوِيلِ طَوْرًا، وَلِلتَّقْوِيلِ طَوْرًا آخَرَ...، وَالتَّصْوِيرُ هُوَ الَّذِي يَنْقُذُ النَّصَّ الْأَدْبِيَّ مِنْ هَاوِيَةِ التَّقْلِيدِيَّةِ وَرَتَابَةِ الَّتِي تَشْغَلُ بِنِيَّةِ النَّصِّ النَّحْوِيَّةِ مَعَ الْغَفْلَةِ عَنِ وِظَائِفِهِ الدَّلَالِيَّةِ الَّتِي عَلَيْهَا يَنْعَقِدُ أَمَلُ الْمَتَلَقِّيِّ...، وَهُوَ يَنْتَظِرُ بِشَغْفٍ مَا يَكْسِرُ أَفُقَ تَوَقُّعِهِ، بِحَيْثُ يَحْتَوِي النَّصُّ مِنْبَهَاتٍ أُسْلُوبِيَّةً تَوْقُظُ الْحِسَّ الْفَنِيَّ الْمَرْهَفَ عِنْدَ ذَاكَ الْمَتَلَقِّيِّ.

وَلَا رَيْبَ فِي أَنَّ الصُّورَ الْإِبْدَاعِيَّةَ الْمَبْتَعِدَةَ عَنِ النَّمَاذِجِ التَّقْلِيدِيَّةِ الْمُعَلَّبَةِ هِيَ الَّتِي تُثْرِي النَّصَّ وَتَطْرَحُ أَسْئَلَةَ خِصْبَةٍ خَلَّاقَةٍ تَبْعَثُ فِي النَّصِّ حَيَاةً إِثْرَ حَيَاةٍ، مَعَ كُلِّ قِرَاءَةٍ جَدِيدَةٍ، فَبَعْضُ الشُّعْرَاءِ شَكَّلَتْ صُورَهُ الْأَدْبِيَّةُ ثَوْرَةٌ فِي دُنْيَا التَّخْيِيلِ الْأَدْبِيِّ، وَهُنَا لَا نَغْفَلُ عَنْ ذِكْرِ أَبِي تَمَّامٍ، وَالْمَتَنَبِّيِّ وَمَحْمُودِ دُرَيْشٍ، وَنِزَارِ قَبَّانِي...، هُوَ لِأَنَّ الْأَدْبَاءَ بِالرَّغْمِ مِنْ اخْتِلَافِ مَدَارِسِهِمُ الْفَنِيَّةِ اسْتَطَاعَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ بِصِمْتِهِ الْخَاصَّةُ فِي دُنْيَا الْأَدَبِ...، فَلَوْ رَكِبَتْ فِي حَافِلَةٍ، وَوَجَدَتْ فِي أَرْضِ الْحَافِلَةِ وَرَقَةً صَغِيرَةً مَكْتُوبٌ عَلَيْهَا شِعْرًا دُونَ اسْمِ الشَّاعِرِ، لَعَرَفَتْ وَحَدَّكَ أَنَّهَا لِنِزَارِ قَبَّانِي مِثْلًا، دُونَ وَجُودِ اسْمِهِ؛ لِأَنَّ أُسْلُوبَهُ الْخَاصَّ الْمُمِيزَ فِي نَسْجِ الصُّورَةِ أَضْحَى عَلَمًا عَلَيْهِ، وَمِنْ هُنَا شَكَّلَتْ الصُّورَةُ مَنْحِي كِتَابِيَا يَتَّصِلُ بِهَوِيَّةِ الْأَدَبِ عَامَّةً وَالشُّعْرِ خَاصَّةً.

فأبنية الخطاب المتجدد التي تُشكّل صورة تَقْفُرُ فوق حواجز الزّمان والمكان وتهرب من المنطق، لتلتقط اللحظات الهاربة من اللاشعور هي وحدها التي تهزُّ المتلقّي وتؤثّر فيه بقدر انزياحها عن الطّابع التّقليديّ الذي يُقيّد الأديب ويلجم خياله الجامع، ويُعيقه عن اقتحام عوالم التّخيّل والتّخييل الرحبة، ويحرم المتلقّي من الرحلة في فضاءات التّأويل.

وهذه القُدرة على التّخييل هي ما يميّز الفنّان المبدع؛ شاعراً كان أم رسّاماً أم نحّاتاً أم قصّاصاً أم موسيقياً، والصّورة هي من يظهر قدرات النّصّ الأدبيّ، وتخرقُ فسيفساء الصّبايبيّ، وتُعيد ترتيبها بحسب التجربة الشعوريّة لكلِّ مُتلقٍّ، وهذا يضمنُ فاعليّة النّصّ وتجده التلقائيّ مع كلّ قراءة جديدة، فتكون كلّ قراءة بمنزلة ولادة جديدة للنّصّ الأدبيّ.

والفنّان المبدعُ ليس من يبتكر الصّورة البديعة وحسب، بل هو الذي يقدّر على استثارة القوّة الذهنية الخياليّة الكامنة في المتلقّي؛ لتتفاعل مع أشياء غائبة عن عالم الحسّ تستحضرها من اللاشعور حينما يلامسه ذلك الفنّان المبدع، فالأولى تخيّل والثانية تخييل.

ويقدر ما تكون الصورة مباينةً للأساق اللغوية المعتادة المألوفة والمحافظة أحياناً؛ تكون الصّورة أكثر إدهاشاً وإبهاماً، وأدعى للتأمّل والبحث وراء المعنى الذي يتشكّل سراً ينتظر أن يجري المتلقّي وراءه لالتقاط المشاعر والمعاني التي كانت روحه تنوي أن تلتقطها قبل قراءة النّصّ، فالمتلقّي عند مواجهة الصّورة الغائمة يبحث في نفسه عن المعاني التي يريدُها فيسقطها على هذه الصّورة الصّبايبيّة الغائمة، وبذلك نستطيع أن نقول: إنّ المتلقّي في هذه الحالة أسهم في تشكيل النّصّ الأدبيّ وبنائه؛ وذلك بسبب هذه الصور المنفتحة على فضاءات رحبة من التّأويل.

المبحث الثاني: الصّورة الموهمة (بينَ مُحاكاة العالم الخارجيّ، ومُحاكاة عالم الشّعور والوجدان الدّاخليّ).

إذا نظرنا إلى الصّورة في أدب الاتباعيين التّقليديين أصحاب المدرسة (الكلاسيكيّة) في الأدب، وقارناها مع الصّورة في أدب الإبداعيين أصحاب المدرسة (الرومانسية) في الأدب؛ فإنّه سيبدو لنا جلياً الفرق في طريقة تشكيل الصورة، وفي وظائفها المرجوة بين كلا المذهبين.

فالشّاعر في المدرسة الكلاسيكيّة كأنّه يحمل آلة التّصوير ويصوّر الأشياء جامدة لا روح فيها ولا حياة، بينما نجدُ الصورة عند الرومانسيين تتحمل عبء التّعبير عن مكنونات الشّاعر، وتُصوّر لنا عوالمه الدّاخليّة؛ فضلاً عن تصوير العالم الخارجيّ.

فلأخذُ مثلاً الشاعر العبَّاسيَّ أبا تَمَّام الطَّائيَّ (ت 231هـ/ 845م)، أراه من رِوَاد المدرسة المدرسة الإبداعية - إن جاز لي التعبير -؛ لأنَّه وبالرَّغم من تقدُّمه الزماني، استطاع أن يثورَ على الصُّورة النمطية المألوفة التي طالما ألحَّ عليها النِّقاد والمتلقُّون، قبل أبي تَمَّام وبعده، فأبو تَمَّام لا يمتلك القدرةَ على الخَلْقِ وإعادة ترتيب العالمِ وفق خَلْطَةٍ عجيبة، تُناسِبُ إحساسه ورؤيته الفنيَّة فحسب؛ بل يطلبُ الصُّورةَ بالِحاحِ لا اعتدالَ فيه ولا قَصْدٍ، ويزيدُ بأنَّ يَضْفِي على الواقع من روجه؛ لِيَهْرِنَا بصورٍ لا منطقيَّة، يختبئ وراءها معنى عميقٌ؛ كقولهِ: [الطَّويل]

تَحَمَّلْتُ ما لو حُمِّلَ الدَّهْرُ شَطْرَهُ لَفَكَّرَ دَهْرًا أَيُّ عِبَائِهِ أَثْقَلُ؟<sup>4</sup>

فأنت ترى ذلك المبدع أبا تَمَّام وقد جعلَ الدَّهْرَ الذي تحمَّلَ أثقالَ الخَلْقِ من آدمَ عليه السَّلام وأثقالَ الأُمَمِ الغابرة لا يقدِّرُ على النُّهوضِ بشطْرٍ من همومه! فلو جُمِعتْ أثقالُ أبي تَمَّام وهمومه وجُعِلتْ نصفين، فليلَ للدَّهْرِ: احتِمِلْ أيُّهما شئتَ؛ لبقِيَ الدَّهْرُ يتفكَّرُ دَهْرًا: أَيُّ النِّصْفين أَثْقَلُ؟؛ ليرتَّكهِ، وَيَعِمِدَ إلى الأَخْفِّ.

فهل ثَمَّة صورةٌ أكثرُ إبداعاً في رصد خَلْجاتِ النَّفسِ الإنسانيَّة وما يعترِّيها من مشاعر وأحاسيس وخواطر؟

وعلى الرَّغم من انبهارنا بهذه الصُّورة؛ فقد نالت نصيبها من سِهام النِّقاد؛ لأنَّها خالفت النمطية أو القواعد التي اختطَّها النِّقاد القدماء؛ ليسيِّر المبدعون بمقتضاها. ولن نتوقَّف الآن عند اعتراضات النِّقاد على هذه الصُّورة وأشباهاها، فلعلَّ ذلك يستحقُّ دراسةً مستقلَّة.

ونحن نؤمنُ بأنَّ الأديبَ المصوِّرَ ليس مَن بإمكانه أن يجعلَ صوراً ذهنيَّةً لمُدْرَكَاتٍ تتداعى إلى مُخيِّلة المتلقِّي وهي غائبةٌ عن حِسِّه فحسب، بل الأديبُ المصوِّرُ ذو القدرة على التخيل والخلق والإبداع هو ذاك الأديب الذي يستطيعُ أن يَنسُجَ صُورَهُ من مُعطيات الواقع، ولكنَّه يتجاوزُ حقيقةً هذه المعطيات، ويُعيدُ تشكيلها بما يتناسبُ مع تجربته الشَّعريَّة والشُّعوريَّة، وبما يُعبِّرُ عن رؤيته لذاته، ولقضايا الكون من حوله، وهذا هو الفرقُ في الصُّورة بين أبي تَمَّام (ت 231هـ) وتلميذه البُحترِّي (ت 284هـ) مثلاً.

فالشَّاعرُ البُحترِّيُّ تراه يُصوِّرُ الأشياءَ والأحداثَ كما هي في الواقع؛ ولكن على نحوٍ مُذهلٍ

4 أبو تَمَّام، ديوان أبي تَمَّام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق أ. محمد عبده عَزَّام (القاهرة: دار المعارف، 1951م)، 1/ 74.

أَقْرَبَ إِلَى الحَقِيقَةِ مِنْهُ إِلَى الوَهْمِ وَالخِيَالِ، وَأَمَّا أَسْتَاذُهُ أَبُو تَمَّامٍ فَتَرَاهُ يُصَوِّرُ فِي ذَهْنِ المِثْلَقِي تِلْكَ الأَشْيَاءَ أَنْفَسَهَا؛ وَلَكِنَّهُ يَتَجَاوَزُ صُورَتَهَا الوَاقِعِيَّةَ المَرْتِيَّةَ، وَيُعِيدُ تَشْكِيلَ هَذِهِ المَحْسُوسَاتِ مِنْ جَدِيدٍ عَلَى النِّحْوِ الَّذِي يُرِيدُ، فَتَرَاهُ يُفْرِدُ بَعْضَهَا عَنْ بَعْضٍ، وَيُرَكِّبُ بَعْضَهَا مَعَ بَعْضٍ فِي هَيْئَاتٍ وَأَنْسَاقٍ غَيْرِ تَقْلِيدِيَّةٍ، وَهنا يَتَجَلَّى كَسْرُ الأَلْفَةِ وَأَثْرُهُ فِي قُوَّةِ الإِيْهَامِ وَإِثَارَةِ الخِيَالِ؛ «فَمِنْ خِصَائِصِ الخِيَالِ الشُّعْرِيِّ الأَصِيلِ أَنَّهُ يُحْطَمُ سُورٌ مُدْرَكَاتِنَا العُرْفِيَّةَ، وَيَجْعَلُنَا نَجْفُلُ لِأَثْدِينِ بِحَالَةٍ مِنَ الوَعْيِ بِالوَاقِعِ، تَجْعَلُنَا نَشْعُرُ كَمَا لَوْ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ يَبْدَأُ مِنْ جَدِيدٍ، وَكَمَا لَوْ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ يَكْتَسِبُ مَعْنَى فَرِيداً فِي جِدَّتِهِ وَأَصَالَتِهِ»<sup>5</sup>.

وهذه القدرة على التخييل مع الابتكار في تشكيل الصورة ومفارقة الأنساق الاستعارية المألوفة هي التي تدلُّ أصالة التجربة الشعرية.

ونستطيع القول بثقة: إن امتلاك ناصية فن الاستعارة لهو من أمارات عبقرية الشاعر أو الأديب عامة؛ لأن القدرة على الجمع أو الربط بين الأشياء، والكشف عن أوجه الشبه بينها - وإن كانت خافية على الآخرين - هذه القدرة تدلُّ على إمكانات عقلية مميزة، ولا سيما إذن كانت الاستعارة منعقدة بين طرفين ظاهرهما التناقض. ويأتي بعد ذلك إطلاق الشاعر العنان لخياله المحلق في فضاءات تفرُّ من حدود الزمان والمكان وقواعد المنطق...؛ لِتُحْفَ المِثْلَقِي بِصُورٍ فَنِيَّةٍ رَائِعَةٍ، تُصَوِّرُ الإِنْسَانَ وَقِضَايَاهُ وَبَيْتَهُ بِحَسَبِ رُؤْيَا الشَّاعِرِ لَا بِحَسَبِ الوَاقِعِ المَشَاهِدِ.

ولعلَّ عبقرية التركيب الاستعاري تتجلى في كون الذهن البشري يمارس التجربة الأدبية في إطار لغة بعينها، أي ضمن نظام هذه اللغة وقواعدها وقبودها، والتركيب المجازي الاستعاري كأنه تمرُّدٌ على محظورات هذه اللغة، وانعتاق من قبودها. ونحن نلاحظ أحياناً أنه تمرُّد النفس الإنسانية بطروفٍ بالغة الدقة تعجز لغة الحقيقة عن وصفها أو تصويرها، وعندئذ يأتي دور اللغة المجازية الاستعارية لتنهض بعبء التعبير عن مكونات النفس البشرية.

أما أثر التشبيهات والاستعارات التقليدية - أقصد التشبيهات والاستعارات التي يكون فيها طرفا التشبيه بينهما علاقات مألوفة مكررة مُعتادة حيثُ العلاقات المألوفة - فإن هذا، الأثر بلا ريب، يُضَعَفُ إِيْهَامَ الصُّورَةِ فِي نَفْسِ المِثْلَقِي؛ وَذَلِكَ لِسَبَبٍ وَاضِحٍ؛ هُوَ أَنَّ طَرْفِي التَّشْبِيهِ عِنْدَمَا يَكُونُ الرِّابِطُ أَوْ الجَامِعُ بَيْنَهُمَا عِلَاقَةً مَعْرُوفَةً وَمَأْلُوفَةً، أَوْ لِنَقْلِ: مُفْتَضِّحَةً لَا تَخْفَى عَلَى أَحَدٍ مِنْ أبنَاءِ

5 جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النثري والبلاغي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992م)، 14، 38.

هذه اللغة؛ كتشبيه (الجميلة بالقمر) في الأدب العربي وفي غيره من الآداب؛ في هذه الحالة يضعف تأثير الإيهام في نفس المخاطب؛ لأن هذه التشبيهات المكررة فقدت جزءاً من قيمتها الإيهامية والتخييلية مع مرور الزمن.

وأحياناً قد تفقد طاقاتها التخييلية والإمتاعية عند أبناء اللغة الذين اعتادوا سماعها على الدوام؛ فعندما يسمع الإنسان العربي «غرق فلان في التفكير» لا يشعر بمزية هذه الصورة وجمالها، ولا ينتشي لسماعها؛ برغم معرفته أن التفكير ليس بحرًا، لكنه لا يتوقف عند هذه الاستعارة كما هو حال الاستعارات المبدعة، والسبب كما أسلفنا في كثرة تداول هذه الاستعارة وفرط دورانها على ألسنة أبناء اللغة، حتى أصبح السامع لا يشعر بوجودها أو بكونها استعارة أصلاً؛ لذا يجدرُ بها لقبُ «الاستعارة الميتة» لأنها فقدت بريقها الأول وجمال والأهم من ذلك أنها فقدت جزءاً كبيراً من طيفتها الفنية.

ولكن لو عرضنا هذه الاستعارة على أجنبي يتعلم العربية لانتبه لوجود الاستعارة وتأثر بها، وهذا يؤكد أن تأثير الصورة يقوم على التفاعلية بين النص والملتقى، وأن الملتقى هو جزء مهم من أجزاء تكوين الصورة وتأثيرها، وفي هذا السياق لا ننسى أن الاستعارة هي عملية خلق وتوليد في داخل اللغة من خلال ما نقيمه من علاقات جديدة بين مفرداتها، وبالاستعارة تُصهر العلاقات عناصر الواقع وتُذاب لإعادة تشكيلها وفق رؤية المبدع لا وفق منطق الواقع وقواعده، وهذه العلاقات الجديدة تبث الحياة والحيوية ضمن الأنساق اللغوية الرتيبة.

لذا نقول إن الاستعارات المحفوظة في الأكرة الجمعية لأبناء اللغة قد تحجرت من الإسراف في تدويرها على الألسنة والأسماع، فباتت هذه الاستعارات أقرب إلى الحقيقة منها إلى الخيال؛ فالملتقى العربي يتلقى قولك: (زيدٌ بحرٌ) كما يتلقى (زيدٌ كريمٌ)؛ لأن هذه الصورة التي كررها الشعراء منذ العصر الجاهلي وربما قبل ذلك قد استوى فيها الحقيقة والمجاز؛ لأن المجاز إذا فشا على الألسن وتعارفه الناس أضحى كالحقيقة؛ لأنه أضحى مجازاً مميّناً أو ذابلاً.

وقد ألمح عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) إلى هذا بقوله:

«اعلم أن من شأن هذه الأجناس أن تجري فيها الفضيلة وأن تتفاوت التفاوت الشديد؛ أفلا ترى أنك تجد في الاستعارة:



- العاميَّ المبتذلِّ؛ كقولنا: (رأيتُ أسداً) و(وردتُ بحراً) و(لقيتُ بدرًا).
- والخاصِّي النَّادِرَ الذي لا تجده إلا في كلام الفحول، ولا يقوى عليه إلا أفراد الرجال؛ كقوله؛ [الطويل]:

وسالتُ بأعناقِ السَّمطيِّ الأباطحُ<sup>6</sup> .....

بالطَّبع مثل هذه التَّشبيهاً المكرَّرة التي أشارَ إليها قد أصبحتْ مركززةً في العقلِ الجَمعيِّ العربيِّ، وجزءاً من ذاكرة التَّراثِ الأدبيِّ عند العرب، وهذا لا يُلغِي قيمتها الأدبيَّة، ولكنَّه يُضعفُ تأثيرها بوصفها صورةً فنيَّةً؛ بل إنَّ بعضُها أصبح يجري على ألسنة العامة في محادثاتهم اليوميَّة؛ كقولهم: (أسنان المشط، عين الإبرة، أذن الإبريق، ذيل الفستان، مفتاح السَّرِّ) تمرُّ في الكلام فلا يُلغِي السَّمعُ لها بالألأ، ولا يلتفتُ إلا إلى معنى الأداة الماديَّة المقصودة، لأنَّها واضحة دون إعمال عقل أو رويَّة أو تأمُّلٍ ونظر، فقد فقدتْ قدرتها على الاستثارة، كأنَّها فتاةٌ جميلة شاخت، أو وردة ذبلت، وهذا هو ما عيناه بموت الاستعارة.

وفي الوقت نفسه إذا أحضرنا طرفين متباعدين في الواقع، وجمعنا بينهما في رِحاب اللُّغة في علاقة غير مألوفة، لتشكيل صورة أدبيَّة تُلقِيها على السَّامعين؛ فإنَّ أثر التَّخيل في مُخيِّلة المتلقِي سيكوُن أشدَّ قوَّةً؛ كما في قول أبي الطَّيِّب المتنبِّي: [الوافر]

على قَلْبٍ كأنَّ الرِّيحَ تحتي  
أوجَّهها جنُوباً أو شِمالاً<sup>7</sup>

هذه صورةٌ تستفزُّ المتلقِّي، وفيها تصبِح الكلمة ذات أبعاد، إذ تفتح الباب على القراءات المتعدِّدة ولا محدودية التَّأويل، يبقى المتلقِّي مُحاولاً استنطاق هذه الصُّورة لتبوح بالحالة الشعورية والشَّعرية التي مرَّ بها بها المبدع وهو يبدع هذه الصُّورة، حيث تغدو الكلمة آلة تصوير ترصد روح الشاعر في رحلته الحيَّاتية.

ثمَّ إنِّي أعتقد بأنَّ من أولى وظائف الصُّورة وأهمِّها أن تعيد تشكيل التَّجربة الحيَّاتية وأن تُعيد صياغة الإنسان وتصوره للعالم؛ وَفَق رؤية المبدع، لا وفق حقائق الواقع؛ لأنَّ مهمة الأدب هي أن ينهض

6 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1995م) 71.

7 أبو الطَّيِّب المتنبِّي، ديوان المتنبِّي بشرح أبي البقاء العُكْبَرِي، تحقيق مصطفى السَّقَّ (بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ) 225/3.

بالواقع لأن يكتفي بتصويره تصويراً فوتوغرافياً أصمَّ، وإلا ما الفرق بين المصورِّ والشاعر؟ وما جدوى الأدب إذا لم يتَسَمَّ متلقِّيه رباح الإبداع التي تقتلعه من جذوره وترمي به على شواطئ الدهشة والذُّهول؟ لذا رأينا النقادَّ العرب يؤكِّدون ضرورة الالتزام بوضوح المعنى والابتعاد عن إبهام المعاني أو إغماضها، وينظرون إلى الصُّورة على أنَّها عنصرٌ إبانة لا ينبغي إبهامها أو جعلها مفتوحة على فضاءات الحدس والتأويل.

في حين سيأتي نفرٌ من النقادِّ فيما بعد يرون أنَّ الإبهام سمةٌ جوهريةٌ ملازمةٌ للشعر المبدع، وهؤلاء بكلِّ تأكيد لا يقصدون بالإبهام ما عرفناه في الشعر القديم وخاصة في العصر العباسي ودارت حوله السِّجالات، بل الإبهام الذي ينشدونه يتجاوز مسألة «الغموض» بسبب الثراء المعرفيِّ واتِّساع الأدوات المعرفية بين أيدي النقاد في زماننا، لأنَّ الشاعر الحديث لجأ إلى ما وراء الواقع ساعياً لاستكشاف الجانِب الآخر من عالمنا الرِّتيب، كي ينفذ إلى صميم الأشياء وكنهها وجوهرها، لذا استعمل لغة شعرية غير مألوفة للقارئ، وهذا ما سيُعيدنا إلى أبي تَمَّام الطائيِّ.

فأبو تَمَّام على الرَّغم من تقدُّمه الزمنيِّ إلاَّ أنَّه في نظري من الشعراء الإبداعيين المحدثين في زمانه؛ ولعلَّ كلَّ شعراء الحدائث في زماننا يكون عالمةً على مائدة أبي تَمَّام الذي سبقهم بألف عام أو يزيد.

واستمرَّ حال نقادنا وشعراؤنا القدامى على ما أسلفنا من الإلحاح على ضرورة الملاءمة بين طرفي التشبيه حتَّى أتى بعضُ الشعراء كأبي تَمَّام الذي أدرك أنَّ ليس الشعرُ تقليداً للعالم الخارجيِّ، ولكنَّه محاكاةٌ للعالمِ الشُّعوريِّ والوجدانِ الدَّاخليِّ لذاتِ الشاعر، فتخفَّف من هذا القيِّد الفنيِّ؛ أعني المقارَبة بين طرفي التشبيه والملاءمة بينهما، وواقعتهما، أو وجودَ شبه حقيقيٍّ بينهما.

وفي ظنيَّ أنَّه حتَّى النقاد المحدثين لم يُلغوا شرط الملاءمة بين طرفي التشبيه، ولكنهم فسروه تفسيراً مختلفاً عمَّا فهمه أو عناه الأقدمون، فالأمون يقيسون الملاءمة أو النفور بين طرفي التشبيه قياساً إلى الواقع ومنطق الأشياء... في حين يقيس المحدثون له بالنظر إلى النزعات المصطرعة في نفس الشاعر، فظاهرة الاستعارة تعمد إلى التكثيف الزمانيِّ والمكانيِّ وتتجاوز ماهية الأشياء، فتتوحَّى عناصر لغوية متباعدة وحتى متنافرة في الواقع، فتؤلَّف بينها في رحاب اللغة والأدب، فينبغي ألاَّ يغيب عن أذهاننا أنَّ الصُّورة الفنيَّة في الأدب تخضع لمنطق الشُّعور لا لمنطق العقل.

لذا رأينا أبا تَمَّام تخفَّف من تلك القيود؛ ليُبدع في تشكيل الصُّورة على نحوٍ جماليٍّ مُدهش، أبهر المتلقِّين بشعرٍ... هو خلقٌ من الحياة مُنعمٌ؛ إذ ركَّب خياله المُججَّح، وأطلق له العنان، ليقرَّ من

حدود الزَّمانِ والمكانِ؛ إلى أعماقِ النَّفسِ الشَّاعرةِ، فيبتكر الصُّورَ البديعةَ المشحونةَ بالعواطفِ الدَّفَاقَةِ...، ولم ينظرُ بعينِ الاهتمامِ إلى شروطِ عمودِ الشُّعرِ في تكوينِ الصُّورةِ، ومنها ملاءمةُ المشبَّه للمشبَّه به، فأتى بتشبيهاتٍ جديدة، وابتكرَ علاقاتٍ أُخرى بينَ الأشياءِ تُزِيلُ الرِّتابةَ عن الأشياءِ في الواقعِ.

وهذا التَّجديدُ الاستعاريُّ - وإنْ ثارتْ عليه نائرةُ النَّقادِ - فتَحَّ على شِعْرِ أبي تَمَّامٍ أوباباً من التَّأويلِ، وأثرى معانيه، وزادَ هذه الصُّورَ بلاغةً؛ إذ أفسَحَ المجالَ للمتلقِّي أن يُسهِمَ معه في تكوينِ الصُّورةِ السَّابِحةِ في فضاءاتِ رَحْبَةٍ من التَّأويلِ الفَنِّيِّ.

ولا أقصدُ بالتَّجديدِ الاستعاريِّ التَّجديدِ في موادِّها؛ أعني الكلماتِ والتَّراكيبِ فحسب، بل المقصودُ بالتَّجديدِ ههنا هو اصطحابُ ذهنِ المتلقِّي إلى قضايا وأماكن لم يدركها من قبل، وبهذا الصنيعِ تتمكَّنُ الاستعارةُ من خلقِ أبعادٍ إنسانيَّةٍ جديدةٍ تغايِرُ الواقعَ وتكونُ معادلاً موضوعياً له، أو فلنسمِّه العالمَ الموازي الذي يكمنُ في نفسِ المبدعِ وخياله.

وأعتقدُ أنَّ أبا تَمَّامٍ كانَ واعياً إشكاليَّةَ الصُّورةِ الفَنِّيَّةِ في شعره، وخاصَّةً في استعاراته، ويعي أنَّها مَطِيَّةٌ عَرَجاءُ في بلوغِ بعضِ الأفهامِ، وأنها ستوقِّعه في إشكاليَّةِ التَّواصلِ مع جمهوره؛ لأنَّها تُشكِّلُ شَرْحاً ثقافياً وفنياً مع فئَةٍ من المتلقِّين الذين لم يألَفوا مثلَ هذه الصُّورِ، فتراهُ يمدحُ أبا دُلْفِ العِجْلِيِّ بقوله: [الطَّويل]

إليكِ أرخنا عازِبَ الشُّعْرِ بعدما تمهَّلَ في رَوْضِ المعاني العجائبِ  
غرائبُ لا قَتَّ في فِئانِكَ أنسها من المجدِّ، فهي الآنَ غيرُ غرائبٍ

فأبو تَمَّامٍ يُقرُّ بصنعتِهِ العجيبةَ، وتمهَّلُهُ في اصطِبابِ المعاني الأَبكارِ، وأنَّ النَّاسَ لم تفهَمَ معانيه حتَّى سَيِّقَتْ للممدوحِ، فوقَعَتْ موقِعَها، ونالتِ الرِّضا والاستحسانَ.

فأبو تَمَّامٍ دارَ بإشكاليَّةِ الصُّورةِ والتَّركيبِ في شعره، لكنَّهُ مُصِرٌّ على الارتقاءِ الفَنِّيِّ بهذا الشُّعْرِ، وعلى إشعالِ ثورَةٍ على الصُّورةِ التَّقليديَّةِ التي يرى أنَّها جمَدَتْ من فُرطِ الاستعمالِ، حتَّى فَقَدَتْ بريقَها الأوَّلَ، وتأثيرَها الجماليَّ الإمتاعيَّ الأوَّلَ.

وهنا أدعو الدارسين ألا ينظروا إلى عناصر الصورة على أنها جُزُرٌ مُتباعِدة...، فلا ينبغي للدارس - وهو يتذوق الصورة الفنية في نص ما - أن يتكلم عن التشبيه مثلاً بمعزلٍ عن الاستعارة والكناية والمجاز، ولا ينبغي له أيضاً أن يتكلم على هذه الأشياء كلها مُغفلاً أثر العاطفة، والموسيقى، وأثر انتقاء المفردة والتركيب وملاءمة ذلك لموضوع النص، وقبل ذلك كله لا ينبغي إغفال رؤية الشاعر للقضايا الكبرى التي تحيط بالإنسان.

ولعل الصورة تكون سرداباً نفذ منه إلى أعماق النص الأدبي نسر أعواره؛ لأن هذه الصورة لم تأت من الفضاء إلى ذهن المبدع مباشرة، وإنما هي عصاره تجربة حياتية، وقد عبّر عن مثل ذلك أحد الدارسين بقوله: «والغريب أن ندرس الشعر الجاهلي مُنفصلاً عن نظرة الشعراء إلى الكون، فنظرة الشاعر إلى الكون لا يُستغنى عنها أبداً في نقد الشعر؛ لأن تلك النظرة هي التي تُنير الطريق أمام الناقد فلا تجعله يخطئ في ليلٍ مُظلم»<sup>9</sup>.

ولا ينبغي الغفلة عن أثر الموسيقى الداخلية للنص التي تحف الصورة بالوانٍ من النغم تُعبر عن الحالات النفسية المستعصية على الكلمة والخيال؛ لأن النغم هو أساس القصيدة، ولأن النفس تمتلئ بمناخ موسيقي ضبابي يساعده المبدع والمتلقي على الوصول إلى منطقة اللاشعور؛ للقبض على اللحظات الهاربة من الوعي، وهذا ما يمكن أن ندعوه (الصورة السمعية).

وأظن أن أثر الصوت في النفس لا يقل عن أثر اللون أو العطر أو اللمس، والدليل أننا قد نسمع لحناً موسيقياً فنشعر بالابتهاج؟!

وقد نسمع لحناً آخر فتأثر ونشعر بظلاله الحزينة تدعونا إلى البكاء، مع أننا لم نفهم منه شيئاً! وما أردت قوله باختصار؛ هو أن الشاعر المبدع يستطيع أن يوظف موسيقى الكلمات لتبوح بمعانٍ لم تبح بها الكلمات أنفسها...، ومقصود الكلام أنه تم عنصر رئيس في تشكيل الصورة الفنية هو الموسيقى الداخلية، وهذا العنصر غالباً لا يلقي عناية الدارسين.

فتارئ الشعر الثري بالنغمات الموحية والرموز هو أشبه بالمنصت إلى الموسيقى يُحس بها أكثر ممّا يفهمها، فكيف إذا كانت هذه النغمات محفوفة بالمفردات المعبرة، والتركيب الرشيقة، والتشبيهات المخيلة، والعواطف المؤثرة؟

9 نصرت عبد الرحمن، الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث، (عمّان: مكتبة الأقصى، 1982م)، 16.

وَأَمَلُ الْأَكْوَانِ مُخْطِئاً إِذَا قُلْتُ: إِنَّهُ مِنَ الْعَبَثِ أَنْ تُدْرَسَ الصُّورَةُ الْبَلَاغِيَّةُ بِمَعزَلٍ عَنِ اللَّغَةِ  
وَالنَّغَمَاتِ وَالْعَوَاطِفِ وَالْأَفْكَارِ الَّتِي تَكْتَنِفُهَا وَتُسَهِّمُ فِي تَشْكِيلِهَا.

فَمِنَ الدَّارِسِينَ مَنْ يُحَلِّلُ (جَمَالِيَّةً) الصُّورَةَ الْبَلَاغِيَّةَ بِمَعزَلٍ عَنِ كُلِّ أَوْلَئِكَ، فَتَرَاهُ إِذَا أَتَى عَلَى تَحْلِيلِ  
نَصٍّ مآ؛ اسْتَخْرَجَ التَّشْبِيهَ مِثْلًا، وَحَدَّدَ أَرْكَانَهُ، وَبَيَّنَّ نَوْعَهُ، وَتَلَمَّسَ وَظَيْفَتَهُ الْمَعْنَوِيَّةَ فِي النَّصِّ،  
وَقِيَمَتَهُ الْجَمَالِيَّةَ وَالْفَنِّيَّةَ. إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الْأَخِيرَةَ لَا يُمَكِّنُ أَنْ تُسَلِّمَهُ نَفْسَهَا إِلَّا إِنْ هُوَ رَأَى الصُّورَةَ مِنْ  
بَعِيدٍ، فَتَأَمَّلَ مَا يَكْتَنِفُهَا مِنْ أَسَالِيبِ وَأَلْحَانِ وَمَشَاعِرٍ...، ثُمَّ لَا بُدَّ مِنَ التَّكْيِيدِ مَرَّةً ثَانِيَةً عَلَى أَنَّ الصُّورَةَ  
الْبَلَاغِيَّةَ (التَّشْبِيهَ وَالْمَجَازَ وَالِاسْتِعَارَةَ وَالْكَنَايَةَ) مَا هِيَ إِلَّا وَاحِدٌ مِنْ مَكُونَاتِ الصُّورَةِ الْفَنِّيَّةِ؛ فَفِي  
قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ  
صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ} [السَّجْدَةُ: 12]؛ جَوَابٌ شَرْطٍ مَحذُوفٌ، وَالتَّقْدِيرُ: لَرَأَيْتَ أَمْرًا عَظِيمًا وَشَيْئًا  
فَظِيْعًا لَا يُحِيطُ بِهِ الْوَصْفُ، فَقَدْ حُذِفَ الْجَوَابُ هُنَا قَصْدًا إِلَى إِفَادَةِ التَّهْوِيلِ وَالتَّنْظِيعِ.

وَالسُّؤَالُ هُنَا: أَلَمْ يُؤَدِّ أَسْلُوبُ الْحَذْفِ هُنَا إِلَى تَصْوِيرِ هَوْلِ الْقِيَامَةِ فِي نَفْسِ السَّمَاعِ، حَتَّى ذَهَبَتْ  
هَذِهِ النَّفْسُ فِي تَصَوُّرِهَا كُلِّ مَذْهَبٍ، مَعَ أَنَّ الْحَذْفَ لَا يَدْخُلُ فِي أَسَالِيبِ الصُّورَةِ الْبَلَاغِيَّةِ؟

وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ تَحْلِيلَ الصُّورَةِ الْبَلَاغِيَّةِ مَعَ إِهْمَالِ مَا يَكْتَنِفُهَا وَيُحِيطُ بِهَا مِنْ أَسَالِيبِ لَنْ يَقُودَ إِلَى  
تَصَوُّرٍ نَقْدِيٍّ تَامٍّ.

فِدِرَاسَةُ الصُّورَةِ الْبَلَاغِيَّةِ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ مُحَاطَةً بِوَعْيٍ بِالْقِيَمِ الْفَنِّيَّةِ الَّتِي تُحِيطُ بِهَا مِنْ مُوسِيقَى  
وَعَوَاطِفَ وَأَسَالِيبَ وَغَيْرِ ذَلِكَ؛ وَلَا نَنْسَى أَنَّ الْأَدَبَ «مَادَّةً غَامِضَةً وَمَرْكَبَةً وَمَعْقَدَةً عَلَى الرَّغْمِ  
مِنْ سَطْحِهَا الْخَارِجِيِّ الرَّقْرَاقِ»<sup>10</sup>؛ لِأَنَّ الصُّورَةَ هِيَ الْوِعَاءُ الَّذِي فِيهِ تَنْصَهُرُ الْكَلِمَاتُ الَّتِي  
كَانَتْ تَبْدُو خَارِجَ النَّصِّ مُنْتَاظِمَةً مُتْبَاعِدَةً، وَفِي الصُّورَةِ تَغْدُو تِلْكَ الْمَتْبَاعِدَاتُ وَاحِدَةً بِنَائِيَّةً  
مُتْكَامِلَةً ذَاتَ مَنَاحٍ نَفْسِيٍّ وَدَلَالِيٍّ مُتَالِفٍ.

وَبِمَا أَنَّ الصُّورَةَ تَقُومُ أَسَاسًا عَلَى الْخِيَالِ فَإِنَّهَا تَجْمَعُ بَيْنَ أَشْيَاءَ لَا تَجْتَمِعُ فِي الْوَاقِعِ، وَتُوحِّدُ بَيْنَ  
الْأَشْيَاءِ الْمُنْتَاظِمَةِ، لِذَا فَإِنَّ الصُّورَةَ بِإِمْكَانِهَا أَنْ تُعِيدَ رَسْمَ الْوُجُودِ، وَأَنْ تُشَكِّلَهُ مِنْ جَدِيدٍ، بِمَا  
يَتَوَافَقُ مَعَ تَجْرِبَةِ الشَّاعِرِ، وَتَصَوُّرِهِ لِلْعَالَمِ.

وَفِي هَذِهِ الْحَالَةِ نَلْحِظُ أَنَّ الشَّاعَرَ يَمْتَلِكُ قُوَّةَ التَّخْيِيلِ الَّتِي أَتَا حَتَّى لَهُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ الْمَتْبَاعِدَةِ  
الَّتِي لَا تَرْتَبُطُ بَيْنَهَا عِلَاقَةٌ ظَاهِرَةٌ، فَيُوقِعُ الْإِتْتِلَافَ بَيْنَ أَشَدِّ الْأَشْيَاءِ تَبَاعُدًا.

10 وَهَبُ رُومِيَّةً، شَعَرْنَا الْقَدِيمَ وَالتَّقْدِيمَ الْجَدِيدَ، (الْكُوَيْتُ: سِلْسِلَةُ عَالَمِ الْمَعْرِفَةِ، 1996م)، 13.

ونلاحظُ أنَّ قُوَّةَ التَّخَيُّلِ تستطيعُ أنْ تلغِيَّ حدودَ الزَّمانِ والمكانِ، وأنْ تنطلقَ إلى آفاقٍ فسيحةٍ تصنعُ الأعاجيبَ.

وحازمُ القرطاجيّ (ت 684هـ) يرى أنَّ اكتشافَ الشَّاعرِ للتَّناسُبِ بينَ الأشياءِ علامةٌ على شاعريَّتِهِ، إذ يقولُ: «ولقوى النَّفوسِ تفاضُّلٌ في ملاحظَةِ الجهةِ النَّبيهةِ في نسبةٍ معنَى إلى معنَى والتنبُّه إليها».<sup>11</sup>

وبما أنَّ جمالَ الشَّعرِ قد رُدَّ معظمُهُ إلى اكتشافِ العلاقاتِ بينَ الأشياءِ المتباعدةِ فلا جُنَّاحَ على الشَّاعرِ في أنْ تكونَ صُورُهُ التي تُشكِّلُها قُوَّةُ التَّخَيُّلِ والملاحظةُ عندهُ غيرَ موجودةٍ في عالمِ الواقعِ، أو غيرَ مُدرَكةٍ في مُجمليها للحسِّ، والمهمُّ أنَّ تتألفَ هذه العناصرُ في نسقٍ يتقبَّلُهُ العقلُ السَّليمُ.

ومن هنا يُمكنُ لمُخيِّلةِ المتلقِّي أنْ تتقبَّلَ هذه الصُّورَ، وتمثِّلها، وتفترضَ إمكانيَّةَ وجودِها<sup>12</sup>، ومن هنا تفلحُ الصُّورةُ في إيهامِ المتلقِّي.

وعليه فإنَّ كثيراً من الشُّعراءِ يُعبِّرونَ عن رؤيتهم للواقعِ والكونِ والذَّاتِ من خلالِ الصُّورِ المُخيِّلة؛ لأنَّ النَّفسَ الإنسانيَّةَ أطوعُ للوهمِ، ولأنَّ الشَّاعرَ كثيراً ما يتبعُ انفعالهَ وتخيُّلاته أكثرَ ممَّا يتبعُ عقلهَ أو علمهَ، لذا نرى المتنبِّي وأبا تمامَ يُكثِرانَ من التَّخَيُّلِ الشَّعريِّ في صوغِ رؤيتهم للذَّاتِ وعلاقتها بواقعها، ومن ذلك قول المتنبِّي: [الطويل]

أطاعنُ خيلاً من فوارسها الدَّهرُ وحيداً، وما قولي كذا، ومعِي الصَّبْرُ!  
وأشجعُ مِنِّي كُلِّ يومٍ سلامتي وما ثَبَّتَ إلَّا وفي نَفْسِها أَمْرُ  
تمرَّستُ بالآفاتِ حتَّى تركتها تقولُ: أمانتُ الموتُ؟ أم دُعرَ الدُّعْرُ!  
وأقدِّمتُ إقدامَ الأبيِّ كأنَّ لي سوى مُهْجتي أو كانَ لي عندها وِترٌ<sup>13</sup>

11 حازم القرطاجيّ، منهاج البُلغاءِ وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجعة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981م)، 44.

12 عُصفور، الصُّورةُ الفنيَّةُ، 61.

13 ديوان المتنبِّي 2/ 123.

ومثل ذلك قولُ أبي تَمَّام: [الكامل]

لا تُنْكِرِي عَطَلَ الكَرِيمِ مِنَ الغِنَى فَالسَّيْلُ حَرْبٌ لِلْمَكَانِ العَالِي<sup>14</sup>

«فهذا قد حَيَّلَ إلى السَّامِعِ أَنَّ الكَرِيمَ إِذَا كَانَ موصوفاً بِالْعُلُوِّ، والرَّفْعَةِ فِي قَدْرِهِ، وَكَانَ الغِنَى كَالغَيْثِ فِي حَاجَةِ الخَلْقِ إِلَيْهِ وَعِظَمِ نَفْعِهِ، وَجَبَ بِالقِيَّاسِ أَنْ يَزَلَ عَنِ الكَرِيمِ، زَلِيلَ السَّيْلِ عَنِ الطَّوْدِ العَظِيمِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ قِيَاسٌ تَخْيِيلِي وَإِيهَامٌ، لَا تَحْصِيلٌ وَإِحْكَامٌ، فَالعَلَّةُ فِي أَنَّ السَّيْلَ لَا يَسْتَقِرُّ عَلَى الأَمَكِنَةِ العَالِيَةِ، وَأَنَّ المَاءَ سَيَّالٌ لَا يَثْبُتُ إِلَّا إِذَا حَصَلَ فِي مَوْضِعٍ لَهُ جَوَانِبٌ تَدْفَعُهُ عَنِ الانْصِبَابِ، وَتَمْنَعُهُ عَنِ الانْسِيَابِ، وَليس فِي الكَرِيمِ وَالمَالِ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الخِلَالِ»<sup>15</sup>، وَهَكَذَا يُصْبِحُ التَّخْيِيلُ الَّذِي هُوَ قِوَامُ الشَّعْرِ وَجَوْهَرُهُ قِيَاساً خَادِعاً يَقُومُ عَلَى مُتَدَمِّمَاتٍ كاذِبَةٍ تُوهَمُ المِتلَقِيَّ بِمعَانٍ خَادِعَةٍ تُضَلِّلُهُ<sup>16</sup>، فَالَّذِي يُدْخِلُ التَّشْبِيهَ وَالاسْتِعَارَةَ فِي نِطَاقِ الإِيهَامِ وَالتَّخْيِيلِ هُوَ قِيَامُهُمَا عَلَى فِكْرَةِ الأَدْعَاءِ وَالمَبَالِغَةِ، فَهَذِهِ الصُّورَةُ البَلَاغِيَّةُ صُورٌ تَخْيِيلِيَّةٌ عِنْدَ عبدِ القَاهِرِ.

ولابدَّ من الإشارةِ إلى أَنَّ التَّخْيِيلَ - فِي هَذَا البَحْثِ - لَيْسَ يُقْصَدُ بِهِ المَعْنَى السَّلْبِيُّ مِنَ الخِدَاعِ وَالكُذْبِ حِينَ نَطْلُقُهُ عَلَى التَّصْوِيرِ وَإثَارَةِ الخِيَالِ.

أَقْصَدُ أَنْ إِطْلَاقَنَا مُصْطَلَحَ التَّخْيِيلِ أَوْ الإِيهَامِ عَلَى الصُّورِ البَلَاغِيَّةِ فِي القُرْآنِ الكَرِيمِ لَيْسَ مِنْ بَابِ الوَصْفِ بِالكُذْبِ وَمُخَالَفَةِ الحَقِيقَةِ، وَإِنَّمَا المَقْصُودُ بِهِ اسْتِدْعَاءُ الصُّورِ الذَّهْنِيَّةِ مَعَ غِيَابِهَا عَنِ مُتَنَاولِ الحَوَاسِّ.

وَكَانَ الزَّمخَشَرِيُّ (ت 538هـ) فِي تَفْسِيرِهِ الكَشَّافِ يُعَبِّرُ عَنِ أثرِ الصُّورَةِ البَلَاغِيَّةِ بِالتَّخْيِيلِ، وَهُوَ يَعْنِي بِالتَّخْيِيلِ الإِيهَاءَ إِلَى المِتلَقِيَّ بِشَعُورٍ مُعَيَّنٍ أَوْ إِشْعَارِهِ بِإِحْسَاسٍ مَا؛ كَمَا فِي تَعْلِيْقِهِ عَلَى الصُّورَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ العَلِيُّ العَظِيمُ} [البقرة: 255]

14 ديوان أبي تمام 77/3.

15 عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمود شاكر (جدة: مطبعة المدني، 1991م)، 267.

16 عصفور، الصورة الفنية، 76.

«في قوله {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ} أربعة أوجه: أحدها أن كُرْسِيَّهُ لم يَضُقْ عن السَّمَوَاتِ والأَرْضِ لِبَسْطَتِهِ وَسَعَتِهِ، وما هو إلا تصويرٌ لعظمته وتخييلٌ فقط».<sup>17</sup>

فالزّمخشري لم يكن يعني بالتخييل المعنى السلبي أخلاقياً المتمثل بخداع النفس وإقناعها بالأوهام الكاذبة، بل كان يعني بالتخييل بعظمة الله إشعار المتلقي بهذه العظمة عن طريق التصوير، وعليه فإن إطلاقنا مصطلح الإيهام أو التخييل على أي استعارة أو تشبيه أو مجاز في القرآن الكريم إنما هو على معنى إشعار المتلقي بشعور معين أو إقناعه عن طريق الصورة، وإن كان ابن المنير (ت 683 هـ) قد أنكر على الزّمخشري ذلك بقوله: «إنّا مخاطبون باجتناّب الألفاظ الموهمة في جلال الله تعالى، وإن كانت معانيها صحيحة، وأي إيهام أشد من إيهام لفظ التخييل»<sup>18</sup>.

#### نتائج البحث وتوصياته:

- الصّورة البلاغيّة من أهمّ المميّزات بين الخطاب الأدبيّ وغيره من أنواع الخطاب.
- تحليل الصّورة البلاغيّة - مع إهمال ما يكتنفها ويحيط بها من أساليب وموسيقى وعواطف وأفكار - إنّما هو ضربٌ من العبث.
- أكثر الصّور تأثيراً هي التي تُحدث في النصّ انزياحات دلاليّة، ولا تكون مباشرة، بل تعبث بذهن المتلقي؛ فتارة تعطيه المعنى، وتارة تحجبه عنه، وتشوقه إليه.
- الخيال والتخييل هما المدخل الطبيعيّ لدراسة الصّورة الفنيّة.
- (التشبيه، والمجاز، والاستعارة، والكناية) جزءٌ من مكونات الصّورة الفنيّة للنصّ الأدبيّ، وأثرها الثري لا يكتمل إلاّ بمعونة الأفكار، والموسيقى، وطريقة تشكيل هذه الصّورة البلاغيّة نفسها.
- الإحاطة بقواعد علم البيان ومصطلحاته شرطٌ لازمٌ وغير كافٍ لتحليل الصّورة البلاغيّة تحليلاً صحيحاً، إذ ينبغي الإلمام بالخصائص الفنيّة لكلّ أسلوب، ومعرفة أبعاده النفسيّة، وأثره في إثارة خيال المتلقي.

17 الزّمخشري، الكشاف عن حقائق التّأويل وعيون التّنزيل في وجوه التّأويل، (بيروت: دار الفكر، 2006م)، 1/ 481.

18 ابن المُنير السكندري، الانتصاف فيما تضمّنه الكشاف من الاعتزال، (بيروت: دار الفكر، 2006م)، 1/ 292.



- الشَّاعِرُ المُبْدِعُ هُوَ الَّذِي يُنْسِجُ صُورَهُ مِنْ مُعْطِيَاتِ الوَاقِعِ، وَلَكِنَّهُ يَتَجَاوَزُ حَقِيقَةَ هَذِهِ المُعْطِيَاتِ، وَيُعِيدُ تَشْكِيلَهَا بِمَا يَتَنَاسَبُ مَعَ تَجْرِبَتِهِ الشُّعْرِيَّةِ وَالشُّعُورِيَّةِ، وَبِمَا يُعْبِّرُ عَنِ رُؤْيَتِهِ لِذَاتِهِ، وَلِقَضَايَا الإِنْسَانِ وَالكُونِ مِنْ حَوْلِهِ.

- فِي التَّشْبِيهَاتِ وَالاسْتِعَارَاتِ التَّقْلِيدِيَّةِ يَضْعُفُ إِيهَامُ الصُّورَةِ فِي نَفْسِ المُتَلَقِّي؛ لِأَنَّ المُجَازَ إِذَا فُشَا عَلَى الأَلْسُنِ وَتَعَارَفَهُ النَّاسُ أَضْحَى حَقِيقَةً؛ لِذَا فَالصُّورَةُ الَّتِي تَتَجَاوَزُ المَكَانَ وَالزَّمَانَ وَالمُنطَقَ تَكُونُ أَكْثَرَ إِدهَاشًا لِلْمُتَلَقِّي، وَأَكْثَرَ تَأْثِيرًا.

### المصادر والمراجع

- أبو تَمَّام، ديوان أبي تَمَّام بِشرح الخطيب التبريزي، تحقيق أ. محمد عبده عَزَّام. القاهرة: دار المعارف، 1951م.
- الإسكندرِي، ابن المُنْبِير، الانتصاف فيما تَضَمَّنَهُ الكَشَّاف من الاعتزال. بيروت: دار الفكر، 2006م.
- الجُرْجَانِي، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق محمود شاكر. السعودية - جدة: مطبعة المدني، 1991م.
- الجُرْجَانِي، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمد آلتنجي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1995م.
- دي لويس، سيسل، الصُّورة الشُّعْرِيَّة؛ ترجمة أحمد نصيف الجنابي. الكويت: مؤسسة الخليج، 1984م.
- روميَّة، وَهَب، شعرنا القديم والنقد الجديد. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1996م.
- الرَّمْخَشَرِي، الكَشَّاف عن حقائق التَّأْوِيل وعيون التَّنْزِيل فِي وَجوه التَّأْوِيل. بيروت: دار الفكر، 2006م.
- عبد الرّحمن، نصرت، الصُّورة الفَنِيَّة فِي الشُّعْر الجَاهِلِي فِي ضِوَاء النِّقْد الحَدِيث. عمّان: مكتبة الأقصى، 1982م.
- عُصْفُور، جابر، الصُّورة الفَنِيَّة فِي التُّرَاث النِّقْدِي وَالبلاغِي. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992م.
- العميرات، ياصدمان، بلاغة التَّشْبِيه فِي التَّعْبِير عَن مَقاصد القرآن الكريم، مجلة إيكو الأكاديمية، 64، 2015م.
- القرطاجي، حازم، منهاج البُلْغَاء وسراج الأُدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981م.
- المتنبي، أبو الطَّيِّب، ديوان المتنبي بشرح أبي البقاء العُكْبَرِي، تحقيق مصطفى السَّقَّاء. بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ.
- اليافي، نعيم، مقدِّمة لدراسة الصُّورة الفَنِيَّة، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1982م.

## Kaynakça

- Abdurrahmân, Nasrat. *Es-Sûratu'l-Fenniyye fi'ş-Şi'ri'l-Câhiliyyi fi Dav'in-Nakdi'l-Hadis*. Amman: Mektebetu'l-Aksâ, 1982.
- Alomirat Suliman, Necla Yasdıman Demirdöven. "Belâgatu't-Teşbih fi't-Ta'bîr'an Makâsidi'l-Kur'âni'l-Kerîm." *Ekev Akademi Dergisi*, 135-182,19/64 (2015).
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-İcâz*, thk. Muhammad Altunci. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1995.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrâru'l-Belâgâ* thk. Mahmûd Şâkir. Suudî Arabistanı Cidde: Matba'atu'l-Medenî, 1991.
- Day-Lewis, Cecil. *es-Sûratu'ş-Şi'riyye*, Trc. Ahmed Nasif el-Cenâbî. Kuveyt: Muessesetu'l-Halîc, 1984.
- Ebû Temmâm. *Dîvânu Ebî Temmâm bi-Şerhi'l-Hatîb et-Tebrîzî*, thk. Muhammed Abduh Azzâm. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1951.
- el-İskenderî, İbnü'l-Muneyyir. *el-İntisâf fi Mâ Tedammenehu'l-Keşşâf Mine'l-İ'tizâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2006.
- el-Kurtâcennî, Hâzim. *Minhâcu'l-Bulagâ' ve Sirâcu'l-Udebâ'*, thk. Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hüca. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1981.
- el-Mutenebbî, Ebu't-Tayyib. *Dîvânu'l-Mutenebbî bi-Şerhi Ebi'l-Bekâ' El-'Ukberî*, thk. Mustafâ es-Sekkâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Rûmiyye, Vehab. *Şi'rûna'l-Kadîm Ve'n-Nakdu'l-Cedîd*. Kuveyt: Silsiletu 'Âlemi'l-Ma'rife, 1996.
- 'Uşûr, Câbir. *Es-Sûratu'l-Fenniyye fi't-Turâsi'n-Nakdiyyi ve'l-Belâgî*. Beyrut: El-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, 1992.
- el-Yâfi, Naîm. *Mukaddime li Dirâseti's-Sûrati'l-Fenniyye*. Dimaşk: Menşûrât Vizâratî's-Sekâfe, 1982.
- ez-Zemahşerî. *El-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2006.

# الموتُ وَمَصِيرُ الْإِنْسَانِ دِرَاسَةٌ فِي شِعْرِ الْمُهْجَرِ الْعَرَبِيِّ\*

المَلْعَصُ: الموتُ ظَاهِرَةٌ إِنْسَانِيَّةٌ وَجَدَتْ مَعَ وُجُودِ الْحَيَاةِ نَفْسِهَا، وَقَدْ كَانَ لِمَوْتِ أَثَرٌ كَبِيرٌ عَلَى الْبَشَرِيَّةِ بِصِفَةِ عَامَّةِ وَالشُّعْرَاءِ بِصِفَةِ خَاصَّةٍ، وَقَدْ اِخْتَلَفَ مَوْقِفُ الشُّعْرَاءِ مِنَ الْمَوْتِ لِغَوَايِلِ عِدَّةٍ: مَذْهَبِيَّةٍ، وَبَيْئِيَّةٍ، وَنَفْسِيَّةٍ، وَقَدْ أَصْبَحَ التَّكْرِيرُ فِي الْمَوْتِ مِنْ سِيَّاتِ شُعْرَاءِ الرُّومَانِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَقَدْ حَاوَلْتُ فِي هَذِهِ الدِّرَاسَةِ إِعَاةَ الصُّوِّ عَلَى مَفْهُومِ الْمَوْتِ وَالْمَوْقِفِ مِنْهُ لَدَى شُعْرَاءِ الْمُهْجَرِ الَّذِينَ يُبْتَلُونَ أَهَمَّ زَوَائِدِ الرُّومَانِيَّةِ فِي الشُّعْرِ الْعَرَبِيِّ الْحَدِيثِ. وَتَتَنَاوَلُ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ مَفْهُومَ الْمَوْتِ وَالْمَوْقِفِ مِنْهُ لَدَى شُعْرَاءِ الْمُهْجَرِ الْعَرَبِيِّ، وَتَأْتِي ذَلِكَ عَلَى مَوْقِفِ هَؤُلَاءِ الشُّعْرَاءِ مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمُتَعَمِّقًا وَقَضَائِيًّا، كَمَا يَتَعَرَّضُ إِلَى بَعْضِ الْقَضَايَا الْعَقَائِدِيَّةِ وَالْفَلَسَافِيَّةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْمَوْتِ وَالْمَبْنِيَّةِ عَلَيْهِ كَقَضِيَّةِ الْبَعْثِ وَالْحُلُودِ، وَفَلَسَافَةِ التَّنَاسُخِ وَالتَّقَمُّصِ، وَالْمَعْنَى الصُّوفِيَّ لِلْمَوْتِ بِوَصْفِهِ خِلَاصًا وَذُنُوبًا مِنْ أَنْوَارِ اللَّهِ، وَتُحْتَمِّمُ الدِّرَاسَةُ بِالْحَاجَةِ وَأَهَمِّ مَا كَشَفَتْهُ مِنْ نَتَائِجٍ، مَعَ قَائِمَةٍ بِأَهَمِّ مَصَادِرِ وَمَرَاجِعِ الدِّرَاسَةِ.

الكَلِمَاتُ الْمُفْتَاحِيَّةُ: شِعْرُ الْمُهْجَرِ، الْمَوْتُ، مَصِيرُ الْإِنْسَانِ، الْبَعْثُ وَالْحُلُودُ، التَّنَاسُخُ وَالتَّقَمُّصُ، الْمَوْتُ بِالْمَعْنَى الصُّوفِيَّ.

## Ölüm ve İnsanın Akıbeti: Arap Göç Şiiri'nde Bir İnceleme

**Öz:** Ölüm beşeri bir olgudur. Bizzat hayatın varlığıyla beraber ortaya çıkmıştır. Ölümün genel anlamda insanlık, özel anlamda şairler üzerinde büyük bir etkisi vardır. Şairlerin ölüm karşısındaki tutumları birkaç sebepten dolayı farklı olmuştur. Bunlar; mezhepsel (dini), çevresel ve psikolojik nedenler. Ölümü düşünmek, Arap romantik şairlerin özelliklerinden biri haline gelmiştir. Bu çalışmada ölüm kavramına ve modern Arap şiirinde romantizmin en önemli temsilcileri olan göç bölgelerinin şairlerin bu kavramla ilgili tutumlarına ışık tutmaya çalıştım. Bu çalışma, ölüm kavramını ve Arap mahcer şairlerin bu kavram karşısındaki tutumlarını ele almaktadır. Ayrıca bu (ölüm olgusu)nun, söz konusu şairlerin dünya hayatı, lezzetleri ve meseleleri karşısındaki tutumlarına etkisini incelemiştir. Yine bu çalışma, ölüm ve ötesi ile ilgili olan yeniden diriliş, sonsuzluk, tenasüh felsefesi ve reenkarnasyon, ölümün bir kurtuluş ve Allah'ın nuruna yaklaşma özelliği taşıması sebebiyle tasavvufi bir anlama sahip olması gibi itikadi ve felsefi bazı konulara da değinmiştir. Çalışma, elde edilen en önemli neticelerin yer aldığı bir hatime ile araştırmada kullanılan kaynakların yer aldığı bir liste ile son bulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Göç Şiiri, Ölüm, İnsanın Durumu, Diriliş ve Ebedi Yaşam, Tenasüh ve Reenkarnasyon, Ölümün Tasavvufi Manası.

## Death and Man's Fate: A Study in the Immigration Arabic Poetry

**Abstract:** Death is a human phenomenon that has been existing side with life itself. Therefore, death has a clear impact on humanity in general and poets in particular. Poets attitude towards death deferred due to a number of factors, religious, environmental and psychological ones. Thinking about death had become a distinctive trait of Arab Romantic poets. In this study, I have tried to shed light on the concept of death and the attitude towards it according to immigration poets who represent the most important source of Romanticism in Arabic poetry. This study tackles the concept of death and the stance towards it by the Arab immigration poets. In addition, it explores the impact of such concept on the attitude of these poets towards life and its luxuries and issues. Moreover, it traces some philosophical and dogmatic thoughts related to death and based on it such as the theme of resurrection and immortality, the philosophy of reincarnation and metempsychosis, as well as the Sufi meaning of Death as a salvation and a re approachment to the sublimity of God. The study finishes with a conclusion that reveals the most important outcomes of the study with a bibliography of all the important resources used throughout

**Keywords:** The Immigration Arabic Poetry, The Death, Man's Fate, Resurrection and Immortality, Reincarnation and Metempsychosis, the Sufi Meaning of Death.

\* هَذِهِ الدِّرَاسَةُ مُوجَزَةٌ وَمُعَدَّلَةٌ مِنْ أَحَدِ فُصُولِ مَا جَسْتِرَ صَاحِبِهَا.

Abdelkarim A. M.  
SOLIMAN 

## المقدمة

الموت لغزٌ حيرَ العقولَ فوقفت إزاءه عاجزاً، ذلك لما يجويه الموت من صورِ المتناقضات، فكلُّ ما يعلمه الإنسان عنه ويؤمن به هو أنه واقعٌ وحقيقةٌ لم ينبسْ أحدٌ بنكرايها، فالإنسانُ على رغمِ جحوده وإنكاره لوجودِ خالقه لم يستطعْ أو يجرؤْ على نكرانِ وجودِ الموت؛ لأنه يرى آثاره كلَّ يومٍ بل كلَّ لحظةٍ في ظواهر الكونِ المختلفةِ وعلى رغمِ تقدُّمهِ العلميِّ والتكنولوجيِّ الهائلِ واكتشافاته الطَّبيَّةِ المتواليَّةِ لم يستطعْ حتَّى الآنَ أنْ يكتشفَ علاجاً لهذا الكائنِ والمخلوقِ المفزعِ، فهو مرضٌ الأمراضِ الذي لا شفاءَ منه أبداً، ولا علاجَ ناجعاً له مطلقاً، لقد شغَلَ الموتُ الفلاسفةَ والمفكرينَ عبرَ العصورِ، فهو الحقيقةُ المجهولةُ والنَّهايةُ المحتومةُ لمصيرِ الإنسانِ في هذه الحياةِ المؤقتةِ، وقد عبَّرَ الفيلسوفُ باسكال عن إشكالِ الموتِ بقوله «إنَّ كلَّ ما أعلمُهُ هو أنَّه قضي على الموتِ، ولكن ما أجهله أشدُّ الجهلِ إنَّما هو هذا الموتِ نفسهُ باعتباره شيئاً لا سبيلَ إلى الخلاصِ منه.»<sup>1</sup>

وقد ارتبطت بالموت بعضُ القضايا ذات المنحى الفلسفيِّ؛ منها الخلودُ فمن طبيعة الموتِ أنَّه حدٌّ فاصلٌ أو نهايةٌ لحياةٍ موقوفةٍ عليه، ومن ثمَّ فهو يُلقي بالفكرِ إلى ما وراء هذا الحدِّ وهذه النَّهايةِ، وهو يرتبط بالحريَّةِ وذلك عن طريقِ الفكرِ الدِّينيِّ الذي يرى أنَّ الموتَ دخلَ العالمَ بسببِ خطيئةِ آدمَ التي أدت إلى طرده من عالمِ الخلدِ فأصبحَ لأوَّلِ مرَّةٍ قابلاً للفناءِ والموتِ، ولما كانتِ الخطيئةُ الأولى تعبيراً عن ممارسةِ الإنسانِ لحريتهِ لأوَّلِ مرَّةٍ فقد كان هناك ارتباطٌ وثيقٌ بين الموتِ والحريَّةِ، وهو أيضاً يرتبطُ بالخلقِ من العدمِ، فكلُّ مخلوقٍ موجودٍ سيفنى ويموتُ.

وعن طريقِ هذه القضايا التي ارتبط بها الموتُ اختلفت نظرةُ الإنسانِ إلى الموتِ بين التَّرحيبِ به والخوفِ منه، بين كونه بدايةً لفناءٍ أو بدايةً لحياةٍ أبديةٍ وبقاءٍ خالد.

وفي هذه الدراسة أحاول أن أعرض لمفهوم الموت والموقف منه ومن القضايا المترتبة عليه من خلال زُمرَةٍ شعريَّةٍ لها قيمتها وبصمتهَا الشعريَّةُ الخاصَّةُ في الشَّعرِ العربيِّ الحديثِ، وهم شعراء المهجرِ، فهؤلاء الشعراءُ تجمَّعت لهم من العواملِ العقديَّةِ، والمذهبيَّةِ، والاجتماعيَّةِ، والاقتصاديَّةِ، إضافةً إلى العاملِ الأكبر وهو هجرتهم من أوطانهم العربيَّةِ إلى الأمريكيتين الشماليَّةِ والجنوبيَّةِ، فقد شتتهم وقع

1 جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة وتقديم، إمام عبد الفتاح، الكويت: عالم المعرفة،

## الموتُ ومَصِيرُ الإنسانِ دِرَاسَةٌ فِي شِعْرِ المَهْجَرِ العَرَبِيِّ

بلادهم المرير فعاشوا في غربة قاسية لا تُبالي بحالهم فتضاعفت المعاناة، وتعددت أشكال الغربات، فراحوا يطلقون آهاتهم في زفراتٍ شعريةٍ مُتَوَجِّعةٍ ما جعلهم بحقَّ حالةً مُميَّزةً في الشعر العربي الحديث.

وَنظراً لأهميَّة هذا الشُّعْرِ المَهْجَرِيِّ فقد تناوَلتُهُ الكَثِيرُ مِنَ الدَّرَاسَاتِ، لكن ليست هناك دِرَاسَةٌ مُسْتَقِلَّةٌ تناوَلت ظاهِرةَ الموتِ في شِعْرِ المَهْجَرِ، وإِثْمًا أشارت إليها بعضُ الدَّرَاسَاتِ التي تناوَلت التَّأْرِيخَ لِشِعْرِ المَهْجَرِ مثل (أدبنا وأدباؤنا في المهجر) للشاعر المهجري جورج صيدح، و(أدب المهجر) للكاتب عيسى الناعوري، أو التي تناوَلت ظاهِرةً في شِعْرِ المَهْجَرِ مثل (التَّجْدِيدُ فِي شِعْرِ المَهْجَرِ) لأنس داوود، و(الغربة والحنين في شعر المهجر) لإخلاص فخري عمارة، وقد حاولتُ في دِرَاسَتِي هذه أن أعْرِضَ لِشِعْرِ الموتِ، فقد شغَلَ هذا البابُ مِسَاحَةً كَبِيرَةً ومُهَمَّةً مِنْ شِعْرِ المَهْجَرِ ارتبطتْ بأوطانهم ومهاجرهم، وتراثهم وواقعهم، ودينهم وفلسفتهم.

وقد جاء عرضي بعد الخاتمة في خمسة عناصر رئيسية، هي:

- 1- الموتُ في الشُّعْرِ العَرَبِيِّ.
  - 2- الموتُ في شِعْرِ المَهْجَرِ.
  - 3- البعث والخلود.
  - 4- فلسفة التناسخ والتقمص وعلاقتها بالموت في شعر المهجر.
  - 5- الموتُ بالمعنى الصُّوفيِّ، بوصفه خلاصاً ودُّنُوًّا من أنوارِ الله.
- ثمَّ جاءتِ الخاتمةُ، وقائمةُ بأهمِّ المصادرِ والمراجعِ.

وقد تناوَلتُ تلكَ المفاهيمَ وعرضَ الشعراءِ لها، موافقهم منها من خلالِ العَرَضِ التَّحْلِيلِيِّ والفَنِّيِّ لهذه المفاهيم لدى هؤلاء الشعراءِ من خلالِ طرحهم الشُّعْرِيَّ ذَاتِهِ مُسْتَعِينًا بِآرَاءِ بعضِ النُّقَّادِ، وتحليلٍ ومناقشةٍ هذه الآراءِ.

وقد كانَ مَرَجِعِي الأوَّلُ في هذا التَّحْلِيلِ وتلكَ المُناقشاتِ هو أشعارُ الشُّعْرَاءِ أَنفُسِهِمْ، لإيْبابِي بأنَّ شِعْرَ الشَّاعِرِ هو الطَّرِيقَةُ المَثَلِيَّةُ، والوثيقةُ الصَّادِقَةُ، والمرأةُ المُسْتَوِيَّةُ الَّتِي يُمَكِّنُ أَنْ نَرَى الشَّاعِرَ بِوِاسِطَتِهَا، وقد أثبتتُ الدِّرَاسَةُ ذلكَ، فقد كانَ الشُّعْرُ المَهْجَرِيُّ سِجَلًا وافيًا لِمَسِيرَةِ حَيَاةِ الشُّعْرَاءِ، وعرضًا واضحًا وبيِّنًا لِحُمُلَةِ أَفكارِهِمْ وقضاياهم الشَّخْصِيَّةِ والقَوْمِيَّةِ والإنسانيَّةِ، وكتابًا شاملاً لِتَوْجُّهِهِمْ ومُعتَقَتِهِمِ الفِكْرِيِّ والفلسفيِّ.

## 1. قضية الموت في الشعر العربي:

وللموت وقضاياه المرتبطة به نصيب كبير وقسم وافر في الشعر العربي استحق أن يأخذ باباً كاملاً وموضوعاً مفرداً هو باب «الرتاء»<sup>2</sup> وهو باب هام لم يخل منه عصر من عصور الشعر، على أن نظرة الشاعر المعاصر إلى الموت تختلف عنها عند الشاعر الجاهلي. فالشاعر العربي القديم ينظر إلى الموت نظرة العدو المتربص به الذي يتحين الفرصة ليقتله من بين أسرته أو رفاقه أو قبيلته، لذا فهو دائم التوجس والخوف من ذلك العدو الذي لا يملك القدرة على رده، كما أن جل أشعار الرثاء القديمة تُنظم تفعجاً وتوجعاً وتحسراً على المفقود وكيف استطاع هذا الموت العنيد أن يصرعه وإن ظهرت بعض القصائد العربية القليلة التي يرثي فيها الشاعر نفسه قبل موته.<sup>3</sup>

لذلك حمل الشاعر العربي قصائد الرثاء الكثير من الحكم والوعظ، بينما نجد الموت عند الشاعر العربي المعاصر<sup>4</sup> قد اتخذ صديقاً ورفيقاً وأحياناً حبيباً يناجيه ويسامرُهُ، وتستعذبه هذه المناجاة، كما أنه اتخذ محلاً ومثقداً من أفعال وأعباء هذه الحياة المادية القاسية وهو في نظريته تلك متأثر بالمذاهب الغربية التي اهتمت بالموت وخاصة المذهب الرومانتيكي والوجودي، يرى الدكتور عبدالرحمن بدوي أن الضمير الإنساني سيظل مغلقاً عليه في وحدة لا يمكن القضاء عليها، وحدة ترجع إلى اتساع الهوة بين ما تريده النفس، وبين الواقع المؤلم الذي لا يحققه، والضمير الإنساني شقي أيضاً لدى الرومانسيين؛ لأن الإنسان يصطدم دائماً بحواجز وعراقيل وقوى معادية تولد في الضمير عراقاً باطنياً وتمزقاً داخلياً، إذا انتصر الضمير في هذا العراك فإن انتصاره ليس انتصاراً واهياً ومؤقتاً من شأنه أن يولد فيه أملاً لا حد له، ولا يمكن تحقيقه لأنه يجب أن يكون أملاً كلياً في سعادة كلية. فالسعادة الجزئية ليس لها مكان عند الروح الرومانسية، أما السعادة الكلية فإنها لا تتحقق إلا بإحراز الكل ولا يمكن إحراز الكل إلا في حالة «الفناء المطلق» وهكذا لكي يمحي الشعور بشقاء الضمير الإنساني لدى الروح الرومانسية يجب أن يتدخل الموت؛ لأن الموت وحده هو الذي يستطيع أن يزيل هذه الهوة التي تفصل بين الأنا المطلق والتي هي مصدر شقاء الضمير.<sup>5</sup>

2 راجع في ذلك مصطفى الشورى (الرتاء في الشعر الجاهلي)، و(الرتاء في الشعر العباسي)، ومحمد بن حسن الزبير (الحياة والموت في الشعر الأموي)، دار الأمين للنشر والتوزيع، الرياض، 1989، وطلعت عبدالعزيز أبو العزيم (الرؤية الرومانسية للمصير الإنساني لدى الشاعر العربي الحديث)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981 م.

3 انظر مريثة مالك ابن الرب لنفسه، جبهة أشعار العرب، أبو زيد القرشي، تحقيق، محمد علي البجاوي، القاهرة: دار نهضة مصر، 981، 607.

4 راجع في ذلك: طلعت عبدالعزيز أبو العزيم، الرؤية الرومانسية للمصير الإنساني لدى الشاعر العربي الحديث، 85.

5 عبدالرحمن بدوي، الموت والعبقرية، القاهرة: مكتبة النهضة، 945، 6-5.

## 2. الموتُ فِي شِعْرِ المَهْجَرِ العَرَبِيِّ:

أ-التَّعْرِيفُ بِشُعْرَاءِ المَهْجَرِ: شُعْرَاءُ المَهْجَرِ هُم مَجْموعَةٌ مِنَ الشُّعْرَاءِ العَرَبِ الذِّينَ هَاجَوا فِي نِهايَةِ القَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ وبِدايَةِ القَرْنِ العِشْرينِ إِلَى الأَمْرِيكِيِّينَ مَدْفُوعِينَ فِي هِجْرَتِهِم إِلَى فَقْرٍ أوطَانِهِم، واحْتِدَامِ الصَّرَاعِ المَذْهَبِيِّ فِيهِ، خَاصَّةً وَأَنَّ كُلَّ هؤُلاءِ الشُّعْرَاءِ يَنْتَمُونَ إِلَى سوريَا ولُبْنانَ حَيْثُ الصَّرَاعِ الطَّائِفِيُّ والمَذْهَبِيُّ، آمِلينَ فِي عَالَمٍ جَدِيدٍ تَمَلُّوهُ الحُرِّيَّةَ، وَتَسوُدُهُ المِساوَأَةُ، وَتَرْتَفِعُ فِيهِ كَرَامَةُ الإنسانِ، غَيْرَ أَنَّ هؤُلاءِ الشُّعْرَاءِ اصْطَدَمُوا بِواقِعِ مَريرِ ضَاعَفَ مِنْ مُعَاناتِهِم، فلا حُرِّيَّةَ وَجَدُوا، ولا مَكاسِبَ مَالِيَّةَ حَقَّقُوا.

وقد خَافَ هؤُلاءِ الشُّعْرَاءُ عَلَى أَنْفُسِهِم مِنَ الذُّوبانِ فِي بَيْتِهِم المادِّيَّةِ الجَدِيدَةِ الَّتِي لا تُلقِي بالاً بِالرُّوحِ ولا بِالْمِشاعِرِ، فَاسَّسُوا بَعْضَ الجُمُعِيَّاتِ الأَدبِيَّةِ لِلحِفاظِ عَلَى هَوِيَّتِهِم، وَلِلْمُشارَكَةِ بِإِبداعِهِم فِي قِصايا أُمَّتِهِم، وَمِنَ أَشْهَرِ الجُمُعِيَّاتِ الأَدبِيَّةِ الَّتِي أنشأها شُعْرَاءُ المَهْجَرِ العَرَبِيِّ، وَأَهْمُها تَأثيراً وَتَوَجِيهاً لِلحَرَكََةِ الأَدبِيَّةِ فِي المَهاجِرِ:

1 - الرِّابِطَةُ القَلَمِيَّةُ بِنْيُويُورِكِ فِي الوِلايَاتِ المُتَّحِدةِ الأَمْرِيكِيَّةِ.

2 - العُصْبَةُ الأَنْدَلِيسِيَّةُ بِسانِ باولو عاصِمَةِ البرازيلِ.

وَمِنَ أَهمِّ شُعْرَاءِ الرِّابِطَةِ القَلَمِيَّةِ جُبرانَ خَليلِ جُبرانَ، وَمِيخائِلَ نعيمَةَ، وإيليا أبو ماضي، وَنسيبَ عريضة، وَرشيدَ أيوبَ، بَيْنما مِنَ أَهمِّ شُعْرَاءِ العُصْبَةِ الأَنْدَلِيسِيَّةِ، رشيدَ سَليمِ الخُوري (الشاعر القروي)، وإلياس فرحات، وإلياس طعمة (الوليد أبو الفضل)، وفوزي المعلوف، وشفيق المعلوف، ورياض المعلوف، وَشَكَرَ اللهُ الجُرَّ وَغَيرَهُم.

إِنَّ الشُّعْرَ المَهْجَرِيَّ هُوَ حَلَقَةٌ مُهمَّةٌ مِنَ حَلَقَاتِ الشُّعْرِ العَرَبِيِّ الحَدِيثِ لَهُ مِيزَتُهُ الكُبرى عَن غَيرِهِ مِنَ حَلَقَاتِ الشُّعْرِ العَرَبِيِّ وَهِيَ اتِّصالُهُ المِباشِرُ بِثقافةِ الآخِرِ وَهُوَ العَالَمُ الغَربِيُّ هَذَا الاتِّصالُ بِالآخِرِ وَالتَّأثيرُ بِهِ كَسا شِعْرُ المَهْجَرِ نَوباً جَدِيداً رَبَّما طَنَّهُ البَعْضُ نَوباً مُعايراً لِثُوبِ الشُّعْرِ العَرَبِيِّ، وَلَكِنَ هَذَا الثُّوبُ الجَدِيدُ وَخِصائِصُهُ وَخِصالُهُ لَهُ ما يُبَرِّزُهُ، بَلْ وَما يَجْعَلُهُ مُناسِباً وَمَطْلُوباً لِتَناسُبِ وَإنسانِ هَذَا العَصْرِ، وَيوَاجِبُ حَرَكَاتِ التَّطَوُّرِ الشُّعْرِيِّ العَالَمِيِّ، وَقَدْ أوقَفَ شُعْرَاءُ المَهْجَرِ أَشعارَهُم عَلَى قِصايا الإنسانِ، سِواءَ أَكانتِ قِصايا خَاصَّةً بِهِم وَبِوطَنِهِم كَقِصِيَّةِ فِلسطينِ، أَوْ نَحْرُ أوطَانِهِم، أَوْ حَنيِنِهِم إِلَى أوطَانِهِم، أَوْ قِصايا إنسانِيَّةً عَامَّةً مِثْلَ المَوتِ، وَالْحُرِّيَّةِ، وَالتَّصوُّفِ، وَالاغْتِرابِ، وَالْفَقْرِ.

ب- الموت في شعر المهجر: إن شعراء المهجر كشعراء رومانسيين قد وقفوا أمام الموت موقفين متناقضين؛ موقف الخائف منه المرتجف لذكره، وموقف المرحب به المتغني له. والموقف الأول ينبعث من قلقهم الوجودي. فالشاعر الروماني شاعرٌ صالحٌ، يأمل بتحقيق الكثير من الأحلام والمطامح التي لا تُحْدُ، وهو في نفس الوقت مُيقنٌ بتربُّص الموت وفجائتيته، بالإضافة إلى شعوره بقصر عمره، هذا الشعور المتناقض بين الأحلام والطموح اللامتناهي وبين قصر العمر أصاب الشاعر الروماني بما يُسمى «بالقلق الوجودي»، وهو «عنصرٌ نفسيٌ يمتزج فيه الفكر المتأمل لكل ما في الوجود من تناقضات بمشاعر الحيرة والتعجب والدهشة والقلق حينما يتساءل الشاعر عن حياته ووجوده وعن بدايته ونهايته»<sup>6</sup>

فالشاعر يدرك أن كل ما في الوجود مصيره الزوال والفناء والتغيير، فالحياة سيصرعها الموت، والزمان محدودٌ منتهيٌ والكون يطُفح بالعدم، والإنسان ليس إلا فطرةً في محيط، والموت يتربص به أينما ذهب.

والموقف الثاني المرحب بالموت المتغني به، يتولد من النظرة التي تربط بين الموت والحياة، حيث يصير الموت محرراً ومُنقِداً ومخلصاً للإنسان من خطاياهم وآثامه الدنيوية، وهي نظرة متأثرة بالفكر المسيحي والإسلامي، ففي الفكر المسيحي نجد ربطاً بين الخطيئة والموت ومن ثم فالموت خلاصٌ وعفوٌ، وفي النظرة الإسلامية نجد النظرة المُطمئنة المُفَرِّة بحقيقة الموت فهو ليس ذلك المجهول الذي يبت الخوف والرهبه في النفوس ولكنه قضاء الله وحكمته في أن يعيش الإنسان عمراً زائلاً في الدنيا، ثم يعيش عمراً خالداً في الآخرة، كما أن الحديث القرآني عن الدار الآخرة واليوم الآخر، والحكمة من الحياة والموت قد أدّى إلى اطمئنان القلوب المؤمنة واسقاط الخوف والفرع من الموت.<sup>7</sup>

وقد ظهر ذلك الاطمئنان إلى الموت والدعوة إليه في الشعر الصوفي كما أن هذه النظرة المرحبة بالموت متأثرة أيضاً بالفكر الروماني ورفضه للتحكّم المادي وقسوته على الإنسان، إخفاق هذا الروماني في تحقيق أحلامه وطموحه في الحياة، فالشاعر الذي يخفق في تحقيق أحلامه مع الحياة، ويشعر أن كل ما شادّه من أحلام جميلة كان محض سراب، يكتسب من إخفاقه إحساساً بالألم، وينشد معه الموت وحينئذ يصبح الموت غايةً ينشدها الشاعر بعد إخفاقه في تحقيق تلك الأحلام، ومن هنا يعيش أيامه مُعذباً مهموماً منتظراً مجيء لحظة الموت.<sup>8</sup>

6 طلعت أبو العزائم، الرؤية الرومانسية للمصير الإنساني لدى الشاعر العربي الحديث، 85.

7 راجع في ذلك: عقيدة البعث والآخرة في الفكر الإسلامي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1986، 61.

8 الرؤية الرومانسية للمصير الإنساني لدى الشاعر العربي الحديث، 76.



## الموتُ ومَصِيرُ الإنسانِ دِرَاسَةٌ فِي شِعْرِ الْمَهْجِرِ الْعَرَبِيِّ

وتعدُّ هذه النظرةُ المُغْنِيَةُ للموتِ بالترحيبِ والانتظارِ، والمستعْدِبَةُ لتكرارِ ذِكْرِه أحدَ خصائصِ الشعرِ العربيِّ الحديثِ، وِسْمَةٌ بارِزَةٌ في شعرِ الدُّبَوَانِيِّنَ والمهجرِ و أبوللو، وخيرٌ من يُمثِّلُ هذه المدارسِ عبدالرحمنِ شكري، وفوزي المعلوف، ومحمد عبدالمعطي الهمشري، هذا بالإضافة إلى أبي القاسمِ الشَّابِيِّ الَّذِي جَمَعَهُ تَأَثُّرٌ بالمهجرِ وأبوللو، ويُعدُّ شُكْرِي عندَ أحدِ الباحثينَ أوَّلَ شاعرٍ رومانسيٍّ أدخلَ موضوعَ «عشق الموت» في الشعرِ العربيِّ الحديثِ وأولَعَ به أشدَّ الوَلَعِ ومزجَ أفكارَهُ عنِ الموتِ بإدراكِهِ الحِسِّيِّ وانفعاليِّ ومزاجِهِ النَّفْسِيِّ في تجاربٍ شعريَّةٍ رائعةٍ.<sup>9</sup>

أما عنِ الهمشري فهو كما ترى نازكُ الملائكةِ «أيَّ حادثٍ يرتبطُ بإحساسِهِ لا بدَّ أن يُدَكِّرَهُ بالموتِ». <sup>10</sup> أما الشَّابِيُّ فقد كان يواجهُ الموتَ في كُلِّ مكانٍ <sup>11</sup> ومن ثَمَّ فإنَّ مظاهرَ عشقِ الشَّابِيِّ للموتِ تنتشرُ عبرَ شعرِهِ <sup>12</sup> فهو يُقبَلُ على الموتِ إقبالاً إيجابياً واعياً راجياً أن يَجِدَ في صدرِهِ الرَّاحَةَ من هذا العالمِ المَظْلَمِ. <sup>13</sup> وهو في حديثِهِ عنِ الموتِ يُحاولُ أن يُفلسِفَ نظرتهُ إلى الموتِ فيراه وسيلةً للخلاصِ والتحرُّرِ من سجنِ الحياةِ وأوجاعِها ويراها مهدياً وثيراً للمخلوقاتِ، ويصفُهُ بـ«الروحِ الجميلِ» و«المنبَعِ العذبِ» و«وطيفِ الخلودِ». <sup>14</sup>

وترى نازكُ الملائكةِ أنَّ الرِّابطةَ الَّتِي تجمَعُ الشعراءَ الَّذينَ يُحبُّونَ الموتَ ويستمتعونَ بالعزفِ على أوتارِهِ هي «حِدَّةُ الإحساسِ أو القُدرةُ على الانفعالِ العنيفِ». <sup>15</sup>

وقد انشغل شعراءُ المهجرِ بالموتِ وقضاياهِ المُتَّصِلَةِ به من وجودِ، وفناء، وبعثِ، وُخْلُودِ، وهم في تناوُلِهِم هذه القضايا غلبتْ عليهم نزعتُهُمُ الفيلسُفيَّةُ فكثرتْ تساؤلاتُهُمُ وحيثُتُهُمُ وشكُّهُمُ حتَّى كَيَعَدَّ التَّساؤُلُ والحيرةُ والشُّكُّ طابعاً مميّزاً للشَّعرِ المهجريِّ، فنجدُهُم يتساءلونَ عن مجيئِهِمُ ووجودِهِمُ في هذه الحياةِ، فأبوماضي يتساءلُ في حيرةٍ شديدةٍ وشكٍّ مُريبٍ في شأنِ هذه القضايا: الوجودِ، والموتِ، والخلودِ، الفناء، يقول:

9 نفسه، 77.

10 نازكُ الملائكةِ، قضايا الشعرِ المعاصرِ، منشورات دار الآداب، بيروت: 1962، 273.

11 رجاء النقاش، أبو القاسمِ الشَّابِيِّ شاعرُ الحبِ والثورةِ، القاهرة: مكتبة الأسرة، 65.

12 نعمات أحمد فؤاد، شعراءُ ثلاثة، إبراهيم ناجي، أبو القاسمِ الشَّابِيِّ، الأخطل، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، 176.

13 خليفة محمد التيس، الشَّابِيُّ وجبران، بيروت: دار الثقافة، 1976، 103.

14 أبو القاسمِ الشَّابِيِّ، ديوان أغاني الحياة، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2002، المقدمة، 20.

15 نازكُ الملائكةِ، قضايا الشعرِ المعاصرِ، 276.

أَفَكَّرَ كَيْفَ جِئْتُ؟ وَكَيْفَ أَمْضِي  
عَلَى رَغْبِي؟ فَأَعْبَأُ بِالْجَوَابِ وَأَذْهَبُ  
أَتَيْتُ وَلَمْ أَكُنْ أَذْرِي مَجِيئِي  
غَيْرَ دَارٍ بِالْإِيَابِ فَلَمَّا  
إِذَا كَانَ الْمَصِيرُ إِلَى التَّلَاشِي وَإِنْ كَانَ  
جِئْنَا وَكُنَّا فِي حِجَابٍ؟ فَهَا مَعْنَى  
الْمَصِيرِ إِلَى خُلُودِ أُمُورٍ لَا يُحِيطُ  
الْمَنِيَّةَ وَالتَّبَابَ؟ وَلَوْ أَمْسَى يُحِيطُ  
بِهِنَّ فِكْرٌ  
بِكُلِّ بَابٍ<sup>16</sup>

هذه التساؤلات تُبْلِغُ عليه كثيراً فتشكّلُ منها قصيدته المطوّلة «لستُ أدري» ومنها:

جِئْتُ لَا أَعْلَمُ مِنْ أَيْنَ أَتَيْتُ وَلَكِنْ أَتَيْتُ  
وَلَقَدْ أَبْصَرْتُ قُدَّامِي طَرِيقاً فَمَشَيْتُ  
وَسَابَقَتِي مَا شِئْنَا إِنْ شِئْتُ هَذَا أَمْ أَتَيْتُ  
كَيْفَ جِئْتُ؟ كَيْفَ أَبْصَرْتُ طَرِيقِي؟  
لَسْتُ أَذْرِي؟<sup>17</sup>

ويتابع فوزي المعلوف أبا ماضي في عجزه عن إيجاد إجابات شافية عن هذه الأسئلة المحيرة للإنسان، فيقول:

كَيْفَ أَجْلُو غَدِي وَأُذْرِكُ أَمْسِي  
وَأَيَّ عَالَمٍ سَوْفَ نَفْضِي؟ بَعْدَ  
هَلْ حَيِّتُ قَبْلَ الْوُجُودِ؟ وَهَلْ بُعِثْتُ هُوَ  
الرَّدَى؟ وَفِي أَيِّ أَرْضٍ؟ كُلُّ حُكْمٍ  
كُنْهُ الْحَيَاةِ مَا زَالَ سِرّاً  
فِيهِ يَوُلُّ لِنَفْضِي أَنَا حِرْتُ  
كَيْفَ أَجْلُو غَدِي؟ وَأُذْرِكُ أَمْسِي  
كَيْفَ يَوْمِي سَيَمْضِي؟<sup>18</sup>

ويقول نسيب عريضة على نعمة الشك:

شَرِبْتُ كَأَسِي أَمَامَ نَفْسِي  
وَقُلْتُ يَا نَفْسُ مَا الْمَرَامُ؟ فَلَنْغَمِرُ  
حَيَاةً شَكٌّ وَمَوْتُ شَكٌّ  
الشَّكُّ بِالْمُدَامِ<sup>19</sup>

وشاعر المهجر رغم حيرته وشكّه الذي لا يُجَدُّ فقد آمن إيمان اليقين لوفوعه وحقيقته فهو ينظرُ إلى  
كُلِّ ما في الكون، يرى يد الموت تُفْنِيهِ وتزِيلُهُ، فكلُّ ما يراه مألُةً إلى الزوال والفتناء فذلك هو القَدْرُ

16 زهير ميرزا، ديوان إيليا أبي ماضي شاعر المهجر الأكبر، بيروت: دار البقطة العربية، 89

17 إيليا ابوماضي، الجداول، دار العلم للملايين، بيروت: ط 9، 1967، 139.

18 فوزي المعلوف (ديوان)، بيروت: دار الريحاني، 1957، 121، من مطولة شعلة العذاب.

19 نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، نيويورك: مطبعة جريدة الأخلاق، 1946، 83.

المَوْتُ وَمَصِيرُ الْإِنْسَانِ دِرَاسَةٌ فِي شِعْرِ الْمَهْجَرِ الْعَرَبِيِّ

المَحْتَوُّمُ عَلَى المَخْلُوقَاتِ مُنْذُ الْأَزَلِ، وما كان لشاعرٍ من شعراء المهجر أن يُهَارِي في هذه الحقيقة وقد أعرب إلياس فَرَحاتٍ عن هذا اليقين في إحدى رُبَاعِيَّاتِهِ قائلاً:

لَمْ أَدْرِ كَالْمَوْتِ رَبًّا صَادِقًا نَفَذَتْ وَكُلُّ أَحْكَامِ سُلْطَانِهِ فِي كُلِّ سُلْطَانٍ وَالْمَوْتُ  
رَبٌّ إِلَى الْبُرْهَانِ مُفْتَقِرٌ لَمْ يَفْتَقِرْ يَوْمًا لِبُرْهَانٍ<sup>20</sup>

والشاعر المدني يرى أن الحياة وهم وحلم بينما الموت هو اليقظة والحقيقة، فبقول:

مَا الْعَيْشُ إِلَّا حُلْمٌ النَّائِمِ وَمَا الْمَوْتُ إِلَّا يَقْظَةٌ النَّائِمِ<sup>21</sup>

ورشيدُ أيوب لا يَحْزَنُ بانتهاء عُمُرِهِ وانقضاء حَيَاتِهِ في هذه الدنيا؛ لأنه سَيَتَقَلُّ بِالْمَوْتِ إِلَى حَيَاةٍ أُخْرَى، فيقول:

مَا صَرَّ نَفْسِي وَالْحَيَاةُ مَضَتْ فإلى حَيَاةٍ غَيْرِهَا تَمْتَضِي<sup>22</sup>

كذلك أعرب عقلُ الجُرِّ عن قُصُورِ الْعَقْلِ في إدراكِ حقائق الوجودِ حتى إنَّ كُلَّ حَقِيقَةٍ تَنْبَهُمُ أَمَامَ الْإِنْسَانِ إِلَّا الْمَوْتَ تِلْكَ الْحَقِيقَةُ الصَّارِخَةُ، فالإنسانُ جاهلٌ لا يفقه شيئاً في هذا الكون فهو:

لَيْسَ يَدْرِي مَصِيرَهُ وَظِلَامُ الشَّكِّ سَأَلَ مَاحَ لَدَيْهِ نُورَ الْيَقِينِ  
النَّفْسُ أَيْنَ كُنْتُ، وَمَاذَا مُدْرِكٌ فِي غَدِي إِذَا حَانَ حِينِي  
وَأَنَا مَنْ أَنَا، أَحْسَرَةٌ تُرَبِّبُ قَدْ سَمَتْ وَارْتَقَتْ خِلَالَ الْقُرُونِ  
أَمْ أَنَا نَفْثَةٌ مِنْ اللَّهِ صَاعَتْ؟ أَعَيْشُ فِي تَنَابِا النَّسِيمِ بَيْنَ الْعُصُونِ وَأَرْجِي  
السَّيِّئِينَ أَضْرَبُ بِالْجَهْلِ لَا أَرَى فِي الظُّنُونِ تُلُوَ الظُّنُونِ لَيْسَ  
الْحَيَاةُ غَيْرَ ظِلَامٍ يَجْلُوهُ غَيْرُ نُورِ الْمُنُونِ<sup>23</sup>

على أن هذا الإيمان بحقيقة الموت كثيراً ما أصاب شاعر المهجر بالفزع والهلع من هذا المجهول الذي ينتظره، لقد أقلقهم الفكر الدائم في حقيقة الموت والفناء، وأقص مضاجعهم، وأذهب الكرى من عيونهم، وأحال متع الحياة وملذاتها إلى غصص، هذه المعاناة الحادة والرهبه الهائلة من لحظة الموت، جعلتهم كثيراً ما يتساءلون عن الحكمة من يحييهم إلى هذه الحياة حتى أن شفيق المعلوف يرى نفسه شبحاً بين أشباح، وأن على هذا الشبح أن لا يأمل ولا يطمح في هذه

20 إلياس فرحات، رباعيات فرحات، سان باولو: 1954، 62.

21 ديوان الشاعر المدني، قيصر سليم الخوري، دمشق: مطابع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1966، 81.

22 رشيد أيوب، أغاني الدرويش، نيويورك: المطبعة السورية الأمريكية، 1982، 43.

23 ديوان عقل الجبر، 37.

الدُّنْيَا؛ لِأَنَّ مَصِيرَهُ الْمَوْتُ وَالْفَنَاءُ، يَقُولُ:

أَنَا مَنْ أَنَا شَبَّحَ يَتَخَطَّرُ  
بَيْنَ أَشْبَاحِ هَذَا الزَّمَانِ  
أَيَعْرِفُنِي بَيْنَهَا غَيْرُ نَزْرٍ  
يَسِيرٌ، فَحَتَّامُ ابْنِي الْأَمَانِ  
هَمُّ النَّاسِ سَبِيلٌ أَكَادُ أَكُونُ  
بِهِ قَطْرَةٌ لَا تُرَى بِالْعِيَانِ  
فَهَبْنِي طَبَعْتُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ  
فَمَاذَا أُوْمَلُ وَالْقَلْبُ فَاَن<sup>24</sup>

هذا الشَّبَّحُ الَّذِي يَرَاهُ شَفِيقٌ فِي الْإِنْسَانِ، يَرَاهُ شُكْرُ اللَّهِ الْجَزَّ طَلًّا عَبْرًا فَوْقَ الثَّرَى، سُرْعَانَ مَا يَطْوِيهِ هَذَا الثَّرَى، يَقُولُ:

إِنَّمَا الْإِنْسَانُ ظِلٌّ عَابِرٌ فَوْقَ الثَّرَى  
شَبَّحٌ يَضْحَكُ كَالْمَجْنُونِ يَوْشِي الْقَهْمَرَى<sup>25</sup>

وَيُعَدُّ الشَّاعِرَانِ شَفِيقَ الْمَعْلُوفِ، وَشُكْرُ اللَّهِ الْجَزَّ مِنْ أَكْثَرِ شُعْرَاءِ الْمَهْجَرِ خَوْفًا وَفَزَعًا مِنَ الْمَوْتِ، لِذَا ظَهَرَتْ نَزْعَةُ الْحَزَنِ وَالشَّجَنِ فِي حَدِيثِهَا عَنِ الْمَوْتِ وَالْفَنَاءِ. فَالْمَوْتُ عِنْدَ شَفِيقِ الْمَعْلُوفِ كَمَا يَرَى أَحَدُ الْبَاحِثِينَ كَانَ قَضِيَّةَ شَفِيقِ الْأَسَاسِيَّةِ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا رَفَضَ الْحَيَاةَ وَهُوَ فِي مَطْلَعِ حَيَاتِهِ وَعَلَى دَعَائِمِهَا بَنَى فِلْسَفَتَهَا.<sup>26</sup>

وَيُرْجَعُ بَاحِثٌ آخَرَ خَوْفَ شَفِيقٍ وَفَزَعَهُ مِنَ الْمَوْتِ إِلَى الْحَيَاةِ وَاللَّذَّةِ وَالِاسْتِمْتَاعِ الْحِسِّيِّ يَقُولُ: «إِنَّ حُبَّ شَفِيقِ الْحَيَاةِ اللَّذَّةِ وَالِاسْتِمْتَاعِ الْحِسِّيِّ، وَمِيلَةٌ لِلْمَادِيَّةِ بِطَبِيعَةِ تَكْوِينِهِ النَّفْسِيِّ جَعَلَهُ يَفْرُقُ مِنَ الْمَوْتِ وَيَرْتَاغُ سِوَاءَ فِي صُورَتِهِ الْعَادِيَّةِ مَوْتِ الْجَسَدِ وَفَنَاءِ الْحَيَاةِ أَوْ بِصُورَتِهِ الْمَعْنَوِيَّةِ الْجُمُودِ وَالْخَوَاءِ وَحَيَاةِ الرُّوحِ السَّاكِنَةِ».<sup>27</sup>

يَقُولُ شَفِيقٌ مُرْتَعِبًا مِنْ حَقِيقَةِ الْمَوْتِ الَّذِي يَغْتَالُ نَفْسَهُمْ وَيَطِيشُ بِأَمَانِيهِمْ وَأَحْلَامِهِمْ:

هُوَ الْمَوْتُ أَوْرَثْنِيهِ جُدُودِي وَيَعْتَالُ  
نَفْسًا فَيَخُنُّ مِنْهَا هُوَ الْمَوْتُ  
فَلَا زَمَنِي مُثْلِقًا مَرَقِدِي أَمَانِ  
تَقْضِي بِلَا مَوْعِدٍ لِيَوْمِ  
يَقْتَادُنَا فِي الْمُهُودِ  
اللُّخُودِ يَدًا بِيَدٍ<sup>28</sup>

وهو في أسطوريته «عَبَقْر» يُقَدِّمُ وهو يتجول بين القبور رثاءً دامعاً فيفيض باللوعة لفتاة جميلة صغيرة لازال مُعْجَبُوهَا يُجَلِّمُونَ بِجَاهِهَا، يَعْتِي عَلَيْهَا الْمَوْتُ وَتُلْقَى فِي ظُلُمَاتِ الْقَبْرِ لِتَمْتَصَّ الْحَشْرَاتُ رَحِيقَ

24 شفيق المعلوف، الأحلام، بيروت: 1923، 27.

25 شكر الله الجري، بروق ورعود، بيروت: لبنان، دار الثقافة، طبعة أولى، 1971، 154.

26 صابر عبدالدايم، أدب المهجر، القاهرة: دار المعارف، ط1، 1993، 443.

27 إخلاص فخري عمارة، شعر شفيق المعلوف دراسة فنية، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة: 189.

28 شفيق المعلوف، الأحلام، 29.

الموتُ وَمَصِيرُ الْإِنْسَانِ دِرَاسَةٌ فِي شِعْرِ الْمَهْجَرِ الْعَرَبِيِّ

الحياة من الشفاة المتواردة بعد أن كانت تمتصها قبلاات الغرام. فالموت فناءً كامل للجد المتفجر بالحيوية، للقلب الجياش بالحب والذكريات والشجن، غير أن هذا كله قد انطفأ بقُدوم الموت.

كَانَ لَنَا شِعَاعٌ أَحْدَقْنَا فَأَقْبَلَ اللَّيْلُ وَأَطْفَاهُ<sup>29</sup>

هذا الليل هو الموت هادم اللذات ومُفَرِّقُ الْجَمَاعَاتِ.

جَلَّاسْنَا مَضَوْا وَأَعْرَأْسْنَا حَجَبَهَا الْمَوْتُ وَعَاشَاهَا<sup>30</sup>

غير أن شفيق المعلوف مع تقدّم العمر وبلوغ النضج أيقن أن الخوف من الموت أشدُّ ألمًا وتعذيباً للإنسان من الموت، وأسرعُ لضياح كلِّ لذّةٍ وذهاب كلِّ مُتَعَةٍ، عند ذلك عقدَ تصالحاً وتهادناً مع الموت حتّى يستطیع أن يستمتع بحياته وتطيب له ملذّاتها فهو يُهيئ حلّمه الثاني بمقطوعة شاعرية يوشّيهها الزّدهر النّاصر ويفوح بين حروفها شذى العطر.

أَلَا لَيْتَ أَنْوَارُهُ كَفَنَتْ بَقَايَا مِنْ سَبَحِي الْعَابِرِ عَلَيَّ  
لَأُذْفَنَ بَيْنَ زُهُورِ الرِّيَاضِ ضِفَّةَ النَّهْرِ الرَّائِحِ  
مُجِدِّدِ رَبِّي فِي كُلِّ عَامٍ نَصَارَةَ مَدْفِنِي الرَّاهِرِ

هذه العقلية النّاضجة بدأت ترى في الموت مرحلة انتقالٍ ومُجَرَّدَ تغييرٍ في الشّكل الماديّ لكنّ الجوهر يظلُّ خالدًا. فالشاعرُ الذي غاب بجسده لا زال حاضرًا في القلب.

بِرَاهُ فِي لَمْعَةِ بَرَاهُ مِنْ لَمَعِ الْغُرُوبِ  
فِي الدَّمْعَةِ بَرَاهُ فِي غُصَّةِ الْقُلُوبِ  
مَطْرُوحًا عَلَى زَهْرَةٍ تَأَجَّجَتْ أَلْوَانُهَا بِالطَّيْبِ<sup>31</sup>

وهو حينما يُتاجى زوجته التي رحلت نرى نعمةً عذبةً رقيقةً في تعامله مع الموت حيث يرى الموت مُعْتَقًا للإنسان من أسر المادّة حيث تتناجى الأرواح وتتعانق فيقطف النجوم وتتغيّر المتع الحسيّة إلى متعٍ روحيّةٍ في ذلك العالم الأخرويّ.

29 شفيق المعلوف، عبقر، 1936، 92.

30 شفيق معلوف، عبقر، 93.

31 شفيق المعلوف، سنابل راعوث، بيروت: دار مجلّة شعر، 961، 235.

جَفْنَاكَ تَلَاقِيَا لِعَيْرِ فِرَاقِ صِرْتُ  
أَقْرَبَ إِلَى تَقْطِيبِ النُّجُومِ مِنْكَ يَوْمَ كُنْتُ عَلَى  
الْأَرْضِ ذِكْرًا مُنْعَةً لِرُوحِي ، وَهِيَ  
تُرَافِقُنِي فِي بَقْطَنِي مَا أَشَوْقَنِي إِلَى رُؤْيَتِكَ فِي الْحُلْمِ ، وَكَتَبْتَنِي  
مُنْذُ فَارَقْتَنِي فَارَقْتَنِي أَحْلَامِي<sup>32</sup>

وَأَمَّا الشَّاعِرُ شُكْرُ اللَّهِ الْجَرِّ فَقَدْ كَانَ شَحَّ الْمَوْتِ مَائِثًا فِي نَفْسِهِ دَائِمًا تِلْكَ النَّفْسُ الْمَحَبَّةُ لِلْحَيَاةِ الْمُبْلَغَةِ  
عَلَى مُتَعَمَّقِهَا وَمِلْدَاتِهَا، هَذَا مِمَّا سَاقَى الشَّاعِرُ إِلَى رُعبِهِ وَفَزَعِهِ وَبُغْضِهِ لِلْمَوْتِ، لَيْسَ هَذَا فَحَسَبَ، بَلْ  
نَجَدْنَا أَنَّ حُبَّ الشَّاعِرِ لِلدُّنْيَا وَالتَّمَسُّكَ بِهَا جَعَلَهُ يُنْكِرُ بَعْضَ الْحَقَائِقِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْمَوْتِ مِثْلَ الْحُلُودِ  
وَالْبَعْثِ، لِذَا رَأَيْنَاهُ يَتَّبِعِي الفِلسَفَةَ الأَبِيقُورِيَّةَ وَالكَاسَ الحَيَامِيَّةَ<sup>33</sup> فِي انْتِهَابِ كُلِّ المِلْدَاتِ فَهوَ لَا يَجِدُ  
لِلْحَيَاةِ مَعْنَى مَعَ المَوْتِ، وَلَا جَدْوَى لِهَذَا الوجودِ مَا دَامَ مَالُهُ العَدَمَ:

نَأْتِي إِلَى الدُّنْيَا وَنَنْشِي مِنْ دُونِ غَايَةِ  
مَاذَا نُفِيدُ مِنَ الوجودِ إِذْ نَ وَمَا هَذِي الرُّوَايَةِ  
مَا دَامَ عُوْلُ المَوْتِ يَلْتَهُمُ البِدَايَةَ وَالنَّهَايَةَ<sup>34</sup>

إِنَّ المَوْتَ عِنْدَ الشَّاعِرِ عُوْلٌ يَغْتَالُ النُّفُوسَ، وَيَخْتِيقُ الأَمَانِي، وَيَتَرَصَّدُ لِلإِنْسَانِ مِنْذُ مِيلَادِهِ، انظُرْ  
كَيْفَ يُصَوِّرُ لَحْنَ المَوْتِ وَصُورَتَهُ المُغْرِعَةَ الَّتِي تَقْصِفُ الأَعْمَارَ وَتَمَزَّقُ الأَجْسَادَ دُونَ عَوْدَةٍ:

أَبْنِي دَعِ حَمِي الهُمُومِ قَدِيمِهَا وَجَدِيدِهَا  
وَهَوَاجِسَ الأَفْكَارِ تُوقِدُ فِي الصُّدُورِ وَقِيدِهَا  
وَاسْمَعِ رِيَّاحَ المَوْتِ تَغْزِفُ لِلْحَيَاةِ نَشِيدِهَا  
فَتَرِيكَ أَعْمَارَ الأَنَامِ قَصِيرِهَا وَمَدِيدِهَا  
صُورًا يَمَزِّقُهَا الفَنَاءُ وَلَا أَرَاكَ مُعِيدِهَا<sup>35</sup>

فَالشَّاعِرُ يُنْكِرُ البَعْثَ، وَلَا شَكَّ أَنَّ فِي نُكْرَانِ البَعْثِ دَافِعًا إِلَى التَّمَسُّكِ بِالدُّنْيَا وَالتَّمَتُّعِ بِمِلْدَاتِهَا، وَقَدْ  
كَرَّرَ الشَّاعِرُ نَظْرَتَهُ فِي أَكْثَرِ مِنْ مَوْضِعٍ، يَقُولُ:

32 شفيق المعلوف، ستائر الهودج، سان باولو، البرازيل: 1975، 143.

33 ظهرت هذه الفلسفة في شعر أبي ماضي ولكن على نحو إيجابي دافع للإنسان إلى التطلع والتفاؤل لا إلى البلادة والتشاؤم.

34 شكر الله الجر، أغاني الليل، بيروت: دار الثقافة، 1961، 134.

35 شكر الله الجر، أغاني الليل، 58.

الموت وَمَصِيرُ الْإِنْسَانِ دِرَاسَةٌ فِي شِعْرِ الْمَهْجَرِ الْعَرَبِيِّ

مَا دَمَّتْ قَيْدَ الشُّكِّ لَا قَبَسَ يُضِيءُ ظِلَامَ ذَهْنِي  
فَلَأَبْقَ مَا بَقِيَتْ لِي الدُّنْيَا عَلَى جَهْلٍ وَعَبَسِنِ  
فَالْبَعْتُ لَوْ مَحْضَتُهُ أُسْطُورَةٌ مِنْ صُنْعِ جِنِّ  
سِرِّ البَقَاءِ بِأَنْ أَعِيشَ عَلَى وَتَرٍ وَدَنَّ<sup>36</sup>

وكما أن شُكْرَ الله الجُرَّ أنكرَ البعثَ أنكرَ كذلك الخُلُودَ، ومن ثمَّ على الإنسانِ أن يَعتنمَ حياتَهُ في هذه الدُّنيا فليتمتَّعَ بملذَّاتِها وليلُغَ بصفوِّها وجمالها بدلاً من التَّكدرِ بِذكرِ فنائها وترقُّبِ خُلُودِها.

لَا شَيْءَ يَا ابْنَ الْأَرْضِ يَضْمَنُ لِلنُّفُوسِ خُلُودَهَا  
فاسمِعْ رِيَّاحَ المَوْتِ تَعْرِفُ لِلْحَيَاةِ نَشِيدَهَا  
وَحُدَّ الحَيَاةِ كَمَا تَدُورُ مُغَرِّدًا تَغْرِيدَهَا  
فاليومَ تَمَنَّحْ وَصَلِّهَا وَغَدًا تَبِيعْ صُدُودَهَا<sup>37</sup>

ونجدُ عندَ شُكْرِ الله الجُرَّ النَّظْرَةَ العَابِثَةَ بالحياةِ وَالضَّجَرَ وَالسَّامَ مِنَ الكِفَاحِ وَالجِهَادِ المُتَوَاصِلِ فَكُلُّ ما يَحْرُزُهُ الْإِنْسَانُ مِنْ تَقَدُّمٍ وَمَا يَكْنِزُهُ مِنْ مَالٍ وَضِيَاعٍ وَكُلِّ ما يَحَقِّقُهُ مِنْ مَجْدِ مَالِهِ القَفْرِ وَالْفَنَاءِ. فعَلامٌ إِذْنِ العَنَاءِ وَالشَّقَاءِ مَعَ هَذَا الفَنَاءِ.

مَاذَا يُفِيدُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُنْيَاهُ إِنْ بَلَغَ الرَّغَابَا؟  
إِنْ جَمَعَ الْأَمْوَالَ أَكْدَاسًا يَضِيقُ بِهَا حِسَابَا؟  
مَاذَا مِنْ دُنْيَاهُ طَيْفًا زَائِرًا يَبْغِي الْإِيَابَا  
مَاذَا مَا مَلَكَتْ يَدَاهُ وَمَا حَوَى يُسَمَّى تُرَابَا  
مَاذَا مَا خَاتِمَةُ الْمُطَافِ بِأَنْ يَدُقَّ المَوْتُ بَابَا<sup>38</sup>

وبجانِبِ شَفِيقِ المَعْلُوفِ وَشُكْرِ الله الجُرَّ وَجَدْنَا شِعْرَاءَ آخَرِينَ يَخَافُونَ المَوْتَ حَرِصًا عَلَى بَهْجَةِ الحَيَاةِ، وَرَغْبَةً فِي التَّرَوُّدِ مِنْ مَفَاتِيحِهَا، يَقُولُ زَكِيٌّ فَنُصِّلَ مَرْتَبًا نَفْسَهُ وَشَبَابَهُ:

36 شكر الله الجر، أغاني الليل، 35 .

37 شكر الله، أغاني الليل، 58 .

38 شكر الله الجر، أغاني الليل، 134 .

أَكْذَا سَتَسَلِينَا الشَّبَابَ يَدُ اللَّيَالِي الحَائِرَةِ  
وَتُبْعُورُ الأَيَّامِ آمَالَ الشَّبَابِ الرَّاهِرَةِ  
وَتَعَبْتُ فِي أَحْلَامِهَا العُرَّ الفَوَاتِنُ سَاحِرَةَ  
أَكْذَا سَتَحْرِمُنَا النَّصَارَةَ وَالأَمَانِي السَّاحِرَةَ<sup>39</sup>

وَيَقِفُ الشَّاعِرُ المَدَنِيّ مُدْمِعاً وَمُرْتَبِئاً لِلإنْسَانِ أَمَامَ حَقِيقَةِ المَوْتِ الَّتِي تَتَرَقَّبُ مِيلَادَ الإنسانِ لَتَلْفَهُ  
وَتَطْوِيهِ فِي أَكْفَانِ المَوْتِ:

كُلُّ وِلِيدٍ رَهْنٌ نَابِ الرَّدَى      كَلْقَمَةٍ فِي قَبْضَةِ الصَّائِمِ  
وَالْمَرْءُ قَدْ تَسْبِقُ أَكْفَانَهُ      أَقْطَاطُهُ فِي مَهْدِهِ النَّاعِمِ  
مَا الدَّمْعُ مَسْفُوحاً عَلَى رَاحِلِ      أَحَقُّ مِنْ دَمْعٍ عَلَى قَادِمِ<sup>40</sup>

وَتَسَاوَى عِنْدَ الشَّاعِرِ رِيَاضِ المَعْلُوفِ الأَشْيَاءُ عِنْدَ المَوْتِ، وَيَتَحَوَّلُ كُلُّ جَمَالٍ فِي الحَيَاةِ إِلَى صُورَةٍ  
مَقْلُوبَةٍ لَوَاقِعِ المَوْتِ الأَلِيمِ تُشِيرُ إِلَيْهِ وَتُوجِي بِهِ.

كُلُّ هَذِي الحَيَاةِ عِنْدِي لَيْلٌ وَغَنَاءٌ      لَيْسَ فَرَقٌ بَيْنَ المَسَاءِ وَالصَّبَاحِ زَفْرَةٌ مِنْ  
الصَّدَاحِ مَا هُوَ إِلا وَالنَّدَى مَا تَرَوْنَهُ      حَسَّاسَةَ الصَّدَاحِ دَمْعُهُ  
كَخُمُورٍ وَالوُرُودُ الَّتِي تَرَوْنَ      الفَجْرِ طَيَّ حَدَّ الأَفَاحِ عَلَى  
تُعُوراً      صَدْرِ الرِّيَاضِ بَعْضُ الجِرَاحِ<sup>41</sup>

وَأَبُو مَاضِي ذَلِكِ الشَّاعِرُ الَّذِي ضَرَبَ كَثِيراً وَعَزَفَ عَلَى أوتَارِ التَّفَاوُلِ وَتَعَنَّى بِالطَّبِيعَةِ وَجَمَالِهَا  
وَمِبَاهِجِهَا وَدَعَا إِلَى التَّمَتُّعِ بِمِلذَّاتِهَا وَمُتَعِّعِهَا، نَرَاهُ تَتَسَرَّبُ إِلَى نَفْسِهِ رَهْبَةُ المَوْتِ فِيخَاطَبُ زَوْجَهُ  
«دوروثي» فِي تَسَاؤُلٍ يَحْمِلُ الحَيْرَةَ وَالشَّكَّ فِي هَذِهِ الحَقِيقَةِ المُنْفِرَةِ.

أَكْذَا نَمُوتُ وَتَنْقِضِي أَحْلَامُنَا وَتَمُوجُ      فِي حَظَّةٍ وَإِلَى التُّرَابِ نَصِيرُ  
دِيدَانَ التُّرَى فِي أَكْبِيدِ      كَأَنْتِ تَمُوجُ بِهَا المُنَى وَتَمُورُ؟

39 صابر عبدالدايم، أدب المهجر، 442.

40 ديوان الشاعر المدني، 81.

41 رياض المعلوف، الأوتار المتقطعة، القاهرة، المطبعة المصرية، بدون تاريخ، النشيد الثالث، غير مرقم.



المَوْتُ وَمَصِيرُ الْإِنْسَانِ دِرَاسَةٌ فِي شِعْرِ الْمَهْجَرِ الْعَرَبِيِّ

وتكثرُ شكوكُ أبي ماضي في فلسفة الموتِ حيثُ تتابعُ أسئلتهُ وتتلاحقُ مُعَبَّرَةٌ عن حيرتهِ الشديدةِ أمام الموتِ، يقول:

إِنْ يَكُ الْمَوْتُ قَصَاصاً      أَيُّ ذَنْبٍ لِلطَّهَارَةِ  
وَإِذَا كَانَ تَوَاباً      أَيُّ فَضْلٍ لِلدَّعَاةِ  
وَإِذَا كَانَ وَمَا فِيهِ      جَزَاءً وَخُسَارَةً  
فَلِمَ الْأَسْمَاءُ إِنْهُمْ وَصَلَاحُ؟      لَسْتُ أَذْرِي<sup>42</sup>

والشاعرُ ندرةٌ حدّادٌ يشغلهُ ذلك الموتُ الرَّهيبُ، ويرى الإنسانَ جاهلاً أمام هذه القضايا المصيريةِ المحتومةِ على الإنسانِ، فهو أعمى وإن كان بصيراً؛ لأنَّ بصره يُعجزُ عن إدراكِ حقائق الأمورِ وبواطنها، وتُلحُّ عليه فكرةُ الخلودِ والفناءِ، فيقدّمُ مجموعةً من التساؤلاتِ حولَ القضيتين تُبرزُ حيرةَ الشاعرِ وفزعهُ من الموتِ، ومن هنا كان اختيارُ عنوانِ ديوانه بـ"أوراقُ الخريفِ" لما يحملُ من دلالةٍ على الذُّبُولِ وقُربِ الفناءِ، يقول:

وبعدَ هذا جالٍ في خاطري وأين      مَسْأَلَةُ الْمَوْتِ الرَّهيبِ الْخَطِيرِ  
نَمْضِي كُلُّنَا بَعْدَهُ وَأَيْنَ      أَلِفْنَاءِ أَمْ لِلْخُلُودِ الْمَصِيرِ؟  
مُوسَى مَنْ فَصَى عُمُرَهُ وَأَيْنَ عَيْسَى      يُكَلِّمُ اللَّهُ الْعَلِيِّ الْقَدِيرِ؟  
ابنُ الْإِلَهِ الَّذِي وَالْمُصْطَفَى الْهَادِي      كَانَ لَنَا بِالسَّلَامِ أَقْوَى بَشِيرِ؟  
النَّبِيِّ الَّذِي وَهَلْ تَفِي التَّوْرَةَ فِي وَعْدِهَا      دَانَ لَهُ كِسْرَى وَرَبُّ السَّرِيرِ؟  
وَهَلْ لِمَنْ أَمِنَ مَلِكُ السَّمَا      وَصَدُقَ الْإِنْجِيلُ فِيهَا يُبَشِّرِ  
أَطَلْتُ تَفْكِيرِي فَلِمَ اسْتَفِدَّ      وَلِلَّذِي أَخْطَأَ حَرَّ السَّعِيرِ  
وَكُنْتُ فِي فِكْرِي وَفِي يَقْظَتِي      وَكَانَ مَا أَمَلْتُ أَمراً عَسِيرَ كَمَا أَنَا  
لَا فَرْقَ أَعْمَى بَصِيرِ<sup>43</sup>

وتُلحُّ على الشاعرِ فكرةُ الخُلُودِ، ومصيرهُ بعدَ إفناءِ الوجودِ، فهو لم يصل بعد إلى إجابةٍ شافيةٍ تُذهِبُ خوْفَهُ من الموتِ الَّذِي يذهبُ بوجودِهِ إلى حيثُ لا يعلمُ، وهو يرى أنَّ العقلَ والكتبَ المُقدَّسةَ لم تُقدِّمَ ما يروي ظمأه في هذه المسألةِ، يقولُ مخاطباً زهرةً زابلهً، يُمَنِّيها ويغبطها بالرجوعِ والازدهارِ إذا ما حلَّ الربيعُ، بينما يرى نفسه لا تعودُ الحياةُ إليها:

42 إيليا أبو ماضي، الجداول، 154.

43 إيليا فرحات، أوراق الخريف، نيويورك: مطبعة طربيا، 1941، 154.

فَسَتَرَجِعِينَ ، وَإِنْ ذُبِلْتَ ، مَعَ الطَّبِيعَةِ نَامِيهِ  
أَمَا أَنَا . . مَا زِلْتُ أَجْهَلَ مَا يَحِلُّ غَدًا بِيهِ  
لا العقلُ أَرشَدَنِي ولا كُتُبُ الدِّيَانَةِ كَافِيَهُ<sup>44</sup>

### 3. البعثُ والخُلُودُ:

شغلت قضية الخلود والبعث شعراء المهجر فمنهم من آمنَ بها وهؤلاء كانوا من الصنف الذي رحب بالموت وعانقه عناق المحب، ومنهم من شك فيها إلى درجة إنكارها، وهم بنكرانهم لقضية الخلود وشكهم فيها يمكن أن نضمُّ أشعارهم إلى جوار هذا السابقي الذي قيلَ خوفًا من الموت ورُعبًا منه، وحبًا في الحياة وتمسكًا بمُتعتها وملذاتها، فليس إنكارُ الخلود إلا دعوة إلى التمتع بمباهج الدنيا ومُتعتها، وإذا كان الشاعرُ ندرَةً حداد شك في مسألة الخلود ولم يصل إلى إجابة شافية فيها، نجد أن هناك بعض الشعراء تميّزوا بالجرأة الشعريّة، والتحرُّر الفكريّ أعلنوا صراحةً في شعرهم إنكارهم لقضية خلود الإنسان وبعثه وهم: شُكْرُ الله الجرّ، وإلياس فرحات، وإيليا أبو ماضي. وقد تميّز كل من أبي ماضي وشُكْرُ الله الجرّ بالتأثر بالفلسفة الأبيقورية الحَيَامِيَّة التي تدعو إلى انتهاب الملذات.

فَشُكْرُ الله الجرّ بجانب أشعاره الذي ذكرناها سابقاً في خوفه من الموت، وتمسكاً بالحياة ورغبةً في التمتع بطيباتها وملذاتها، نراه في سبيل ذلك يُنكرُ الخلود والبعث، ويراهما خدعةً يُنادي بها الغلاة الذين يصروننا عن اللذائذ والمتع، يقول في قصيدته «الظمأ الأكبر»:

وَكُلَّ شَهِيٍّ وَكُلَّ جَدِيدٍ	حَبِيبِي تَمَتَّعْ بِكُلِّ جَمِيلٍ
ولا نتملّي جمال الوجود	فكيف لعمري نجيّ الوجود ولا
بين الكؤوس وبين النُهود	تتمنى صنوف اللذائذ
من الطيبات فقيم الهُجود	إذا كان سرُّ البقاء التملّي
شبابٌ يعنّي ودنيا تجود	وإنّا لفي مَهْرَجَانِ الحَيَاةِ
كما يجتني النحلُ شهد الورد	فمن شرعة الحُسن أن تجتنيه
بأنّ وراء الوجود وجود	ولا يجذعنا قول الغلاة وإنّا
ونكفر عمّا مضى من جُحود <sup>45</sup>	نعوذُ لدنيا الشققا

44 إلياس فرحات، أوراق الخريف، 93.

45 شكر الله الجر، أغاني الليل، 98.

المَوْتُ وَمَصِيرُ الْإِنْسَانِ دِرَاسَةٌ فِي شِعْرِ الْمَهْجَرِ الْعَرَبِيِّ

وعلى هذا الدَّرَبِ مِنَ الرَّيْبِ وَالْإِنْكَارِ يُتَابَعُ شُكْرُ اللَّهِ الْجَزْمُ مَسْأَلَةُ الْبَعْثِ، فَهُوَ يَتَسَاءَلُ فِي قَصِيدَتِهِ «مَعْمِيَّاتٍ وَطَلَّاسِمٍ» فيقول:

أَيُّ مَعْنَى لِلْمَوْتِ إِنْ كَانَ لِلأَزَى أَيِّ وَاحٍ بَعَثَ مُقَدَّرَ بَعْدَ حِينٍ؟  
مَعْنَى لِلْبَعْثِ إِنْ كُنْتَ لَا تَدْرِي مَعَ الْبَعْثِ مَصَدَرَ التَّكْوِينِ؟<sup>46</sup>

وفي قصيدته «الْبَعْثُ» يرى البعثَ أسطورةً من صُنْعِ الْجِنِّ:

فَالْبَعْثُ لَوْ مَحْصَنَتُهُ أُسْطُورَةٌ مِنْ صُنْعِ جِنٍّ<sup>47</sup>

وإلياسُ فرحات يقع تحت سيطرة الشكِّ والحيرة في حقيقة الموت والحكمة منه، يقول:

إِنَّ فِي الْمَوْتِ وَالْحَيَاةِ سِرًّا أَعْجَزَ الْأَنْبِيَاءِ شَرْحًا وَوَصْفًا  
كُلُّنَا يَشْرَبُ الْمَنِيَّةَ مَا عَاشَ كَيْفَ فِهَذَا عَبَاً وَذَلِكَ رَشْفًا  
نَأْتِي وَكَيْفَ نَمْضِي وَمَا الْعَايَةُ مِنْ شَمْعَةٍ تَنْضَاءُ وَتُطْفَأُ؟<sup>48</sup>

ويقول في رثاءٍ أحدِ أصدقائه مُحَاظِبًا إِيَّاهُ تَحْتَ التُّرَابِ، مُبْدِيًا حَيْرَتَهُ وَتَسَاؤُلَاتِهِ:

قُلْ مَا رَأَيْتَ وَمَا نَرَى وَاشْرَحْ وَلَا تَعْتَبِ لِالْحَاجِي بِالْأَسْتِنَاطِ  
أَهْنَاكَ أَرْوَاحٌ تَحْسُ بِهَا هُنَا أَفْعَاقُ لَوْنِ أَمْ كُلُّ مَا زَعَمُوهُ مَحْضُ نَفَاقِ  
الْمُطْبُوعُونَ نُفُوسُهُمْ كُنَّا رِفَاقًا فِي بَتَوَاصِلِ تَحْتَ التُّرَى وَعِنَاقِ؟  
الْحَيَاةُ فَهَلْ لَنَا مَا غَايَهُ أَنْ تَلْتَقِي بَعْدَ الْبَلَى كِرْفَاقِ؟  
الدُّنْيَا وَمَا تَبْعِيهِ مِنْ أَسْرِ لَا نَفْسِنَا وَمِنْ إِطَاقِ؟<sup>49</sup>

وَتَلِيحٌ عَلَيْهِ فِكْرَةٌ أَنَّ جِهْلَهُ بِالْمَوْتِ وَمَا يَكُونُ بَعْدَهُ هُوَ كُلُّ مَا يُحْيِيهِ مِنَ الْمَوْتِ، فَهُوَ لَمْ يَصِلْ إِذْنًا إِلَى التَّأَكُّدِ مِنْ بَعْثِهِ وَخُلُودِهِ، يَقُولُ:

وَمَا كَانَ هَذَا الْمَوْتُ سَيِّئًا لَوْ أَنَّنَا وَقَدْ نَمُوتُ وَنَدْرِي مَا الَّذِي بَعْدَنَا يَجْرِي فَيَا  
زَعَمُوا أَنَّ الرَّدَى بَانَ سِرُّهُ بُعْدَ هَذَا الزَّعْمِ عَنِ ذَلِكَ السَّرِّ<sup>50</sup>

46 شكر الله الجبر، أغاني الليل، 115 .

47 شكر الله الجبر، أغاني الليل، 35 .

48 إلياس فرحات، مطلع الشتاء، القاهرة: 1967، 62 .

49 إلياس فرحات، الخريف، سان باولو: 1954، 238 .

50 نفسه، 229 .

كما يقول في شكِّ وسُخْرِيَةٍ مِنَ الْبَعْثِ:

وَإِنْ تَسْأَلُ وَرَاءَ الْمَوْتِ مَاذَا      وَرَاءَ الْمَوْتِ أُسْمِعُكَ الْجَوَابَا<sup>51</sup>

وأبو ماضي شاعرُ التَّفَاوُلِ الأَكْبَرِ في المهجرِ كثيرًا ما تَزَاحَمَت على عقْلِهِ أسْئَلَةٌ عن مَنْشِئِهِ وموتِهِ وبعثِهِ وِخْلُودِهِ، فلم يستطع عقْلُهُ أَمَامَ هذِهِ الطَّلَاسِمِ الكُبْرَى إِلَّا أنْ يقدِّمَ إجابَتَهُ المشهُورَةَ «لستُ أدري».

على أنْ أبا ماضي كان له رأيٌ في مسألةِ الخُلُودِ والبعثِ كَرَّرَهُ في أكثرِ من موضعٍ، فهو يرى أنْ مصيرَ الدُّنْيَا الزَّوَالُ والفناءُ، وأنَّه لا خُلُودَ لاحِدٍ فوقَ هذا الثَّرَى.

حَلَّ العُرُورَ بِمَا لَدَيْكَ فَإِنَّمَا      دُنْيَاكَ زَائِلَةٌ وَنَفْسُكَ فَانِيَةٌ  
لَوْ أَنَّ حَيًّا خَالِدًا فَوْقَ الثَّرَى      مَا مَاتَ «هَرُونَ» وَرَأَى «مُعَاوِيَةَ»<sup>52</sup>  
ثُمَّ نَرَاهُ يُنْكِرُ الْمَوْتَ إنْكَارًا رَهِيْبًا:

لَا خُلُودَ تَحْتَ السَّمَاءِ لِحَيٍّ      فَلِمَ إِذَا تَرَاوَدُّ المُسْتَحْيَا؟<sup>53</sup>

ليس هذا فحسب بل يَتَعَدَّى ذلك، فهو يرى أنْ مُجَرَّدَ التَّفَكِيرِ في مسألةِ الخُلُودِ معناه الوقوعُ في الخِطَأِ:

عَلِطَ الْقَاتِلُونَ إِنَّا خَالِدُونَ      كُلُّنَا بَعْدَ الرَّدَى هَيُّ بْنُ هَيِّ  
إِنَّمَا الْقَوْلُ بِأَنَّا لِلْخُلُودِ      فِكْرَةٌ أَوْجَدَهَا حُبُّ البَقَاءِ  
إِذَا كُنْتَ لَا تَسْتَطِيعُ الخُلُودَ      فَعِشْ بَيْنَنَا أَثْرًا طَيِّبًا<sup>54</sup>

ويقولُ في موضعٍ آخرٍ ساخرًا من مسألةِ خُلُودِ الإنسانِ:

إِنْ تَكُنْ لِلْخُلُودِ ذَاتُكَ فِي الدُّنْيَا      فَإِذَا الأَمْرُ الَّذِي تَهْتَوَاهُ  
وَإِذَا صِرْتَ عَبْرَ شَخْصِكَ فِي الآخِرَةِ فِي      فَهَذَا الفَنَاءُ الَّذِي تُخْشَاهُ  
التُّرَابِ الَّذِي تَدُوْسُ عَلَيهِ      أَلْفُ دُنْيَا وَعَالَمٍ لَا تَرَاهُ<sup>55</sup>

51 إلباس فرحات، الرباعيات، 133.

52 زهير ميرزا، ديوان أبي ماضي، 823.

53 زهير ميرزا، ديوان أبي ماضي، 90.

54 زهير ميرزا، ديوان أبي ماضي، 91.

55 إيليا أبو ماضي، الجداول، 103-104.

الموت ومصير الإنسان دراسة في شعر المهجر العربي

وأتباعاً لرفض أبي ماضي لمسألة خلود الإنسان نراه يرفض البعث ويتشكك في كون الإنسان يُبعث ثانية بعد الموت، يقول في طلاسيه، تلك السلسلة المتصلة الحلقات من التساؤلات الشاكّة والمتحيرة في بعض مظاهر وصور الكون:

أوراء القبر بعد الموت بعث ونشور  
 فحياة فخلود، أم فناء فنشور  
 أكلام الناس صدق، أم كلام الناس زور  
 أصحيح أن بعض الناس يدري؟ كست أدري

...

إن أكن أبعث بعد الموت جثماناً وعقلاً  
 أترى أبعث بعضاً أم ترى أبعث كلاً  
 ثم هل أعرف بعد الموت ذاتي؟ كست أدري

...

يا صديقي لا تعللني بتمزيق الستور  
 بعدما أفضي فعقلي لا يبالي بالقشور  
 إن أكن في حالة الإدراك لا أدري مصيري  
 كيف أدري بعدما أفقد رشيدي؟ كست أدري<sup>56</sup>

وما ذلك إلا رعب وفزع، وخوف من الموت الذي يقتلع الإنسان من حياته ومثعه ويفرق بينه وبين أهله وأحبته، إلى عالم مجهول تعجز العقول البشرية عن استكناه أسرارهِ وفك رموزه وطلاسيه، يقول أبو ماضي في جهل العقول البشرية ووقوفها عاجزة قاصرة أمام هذا السفر الغامض:

وزنت بسر الموت فلسفة الورى  
 فأصدق أهل الأرض معرفة به فداً  
 مثل هذا حائر اللب عنده  
 فيالك سفرألم يزل جد غامض  
 فشالت وكانت جمععات بلا طحن كأكثرهم  
 جهلاً يرجم بالظن وذلك كهذا  
 ليس منه على أمن على كثرة  
 التفصيل في الشرح والمتن<sup>57</sup>

56 إيليا أبو ماضي، الجداول، 156-157.

57 إيليا أبو ماضي، الخيال، القاهرة: الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، 2004، 128-129.

والموتُ عندَ أبي ماضي مأساةُ الوجود. فالحياءُ وجودٌ نازعٌ إلى الموت. يقول الدكتورُ السعيدُ الورقيُّ « الموتُ في وجدانِ الشاعرِ وعقلِهِ على نحوِ ما تكشِفُ أشعارُهُ هاجسٌ مُحيفٌ لَوْنٌ كُلُّ وجوهِ الحياةِ، فأصبحَ يراه في كُلِّ شَيْءٍ في الظلامِ الَّذي يعقبُ النورَ، والدُّبُولِ الَّذي يلاحقُ النُّمُو، والتَّلاشي الَّذي يحِفُّ بأجنحةِ الزُّهورِ المحقَّةِ. »<sup>58</sup>

وقد نتجَ من فكرِ أبي ماضي الدائمِ في الموتِ وحيرتهِ في فكِّ طلاسمِهِ، وخوفِهِ وفزعِهِ منه، أن سقطَ تحتَ أسرِ الفلسفةِ الأبيقوريةِ والكأسِ الخياميةِ وظهورِ النزعةِ العنيفةِ اللاهيةِ اللَّامباليةِ التي تقومُ على الإحساسِ باللاجئِ وهو يرى شبحَ الموتِ أمامَهُ في كُلِّ مظاهرِ الحياةِ:

رَأَيْتُهُمْ كَالْوَهْمِ سَبِيئًا كَذَابِ	حَتَّى إِذَا أَسْفَرَ وَجْهَ الْيَقِينِ
وَلَيْسَ فِي دُنْيَاكَ إِلَّا الصَّبَابِ	دُنْيَا الْوَرَى لَيْلٌ وَصُبْحٌ مُبِينٌ
إِلَّا رَأَيْتَ شَبَحَ الْفَاسِ	مَا لَاحَتْ الْأَشْجَارُ لِلنَّاطِرِينَ
إِلَّا سَمِعْتَ حُطْمَةَ الْكَأْسِ	وَلَا سَمِعْتَ الْكَأْسَ ذَاتَ الرَّيْنِ
لَمَّا لَمَحْتَ اللَّيْلَ بِالْمَرْصِدِ	مَسَخَتْ فِي عَيْنِي لَوْنَ النَّهَارِ وَمَاتِ
لَمَّا سَبَقَتْ الصَّمْتِ لِلْمُنْشِدِ <sup>59</sup>	فِي أُذُنِي لَحْنَ الْهَزَارِ

وقد قامَ الأستاذُ جورجُ ديمتري سليم بإحصاءِ كمِّيِّ مادةِ «موت» للوقوفِ على موقفِ أبي ماضي من اليقينِ بالموتِ أو الشكِّ فيه، وانتهى إلى أنَّ فكرةَ الموتِ لازمتَ الشاعرَ طوالَ حياته؟<sup>60</sup>

بهذا نصلُ إلى أنَّ من بين شعراءِ المهجرِ من خشيَ الموتَ وخافَ منه وارتعدتْ فرائضُهُ لذكْرِهِ، وهؤلاء كانوا في خوفِهِم صنفين، صنفِ خافِ الموتَ وفزعَ منه لِحْبِهِ للحياةِ ورغْبَتِهِ التَّمَتُّعَ بِمُنْتَعِهَا والتَّلذُّدَ بِمِلْدَاتِهَا، والموتُ عندهم هو هادمُ اللَّذاتِ ومُفَرِّقُ الْأَحْبَةِ، وعلى رأسِ هذا الصَّنْفِ شفيقُ المعلوفِ، وشكْرُ الله الجبْرِ، وزكي فُنْصُل، وصنْفٌ ثانٍ خافَ الموتَ لا للموتِ ذاتهِ، بل من القضاياِ المُتصِلَةِ بالموتِ من خُلُودٍ أو فناءٍ، فقد كان لنزعتِهِم الفلسفيَّةِ ووساوسِهِم وحالةِ الشكِّ التي اعترتهم أتهم لم يصلوا بعدُ إلى مصيرِ الإنسانِ بعدَ الموتِ. أهنالكُ بعثُ فحياةٍ خالدةٍ بعدَ الموتِ، أم أنَّ هذا الموتُ هو الفناءُ النَّاهيَ لحياةِ الإنسانِ القصيرةِ ولا حياةَ بعدها، وعلى رأسِ هذا الصَّنْفِ أبو ماضي، ونُدْرَةُ حَدَّاد، وولياسُ فرحات، على أنَّ هؤلاء الشعراءَ الذين خافوا الموتَ وفزعوا منه

58 إيليا أبو ماضي، الخائل، المقدمة بقلم د سعيد الورقي، 12.

59 إيليا أبو ماضي، الخائل، 87.

60 راجع ديمتري سليم (أبو ماضي: دراسات عنه وأشعاره المجهولة)، القاهرة: دار المعارف، 1977، 28-29.

## الموت ومَصِيرُ الإنسانِ دِرَاسَةٌ فِي شِعْرِ المَهْجَرِ العَرَبِيِّ

عادوا وصالحوه، بل ونادوه نداءً الأحيّة والعشاق؛ لأنه تحوّل عندهم من عدوٍ إلى صديق، ومن فأتك ومُهَلِّكٍ إلى رحيمٍ ومُنقِّذٍ، ومن مُقَيِّدٍ ومُسْتَعْبِدٍ إلى مُخَلِّصٍ ومُحَرِّرٍ. هذا التَغْيِيرُ كان له أسبابُهُ التي ستبيِّنُ وتتضحُ مع تناولنا للموتِ عند الفريقِ الثاني من شعراءِ المهجرِ الذي رَحِبَ بالموتِ ونادى به مُخْلِصاً ومُحَرِّراً ومُعْتَقاً من هذه العبوديّة الماديّة والجسدِيّة التي ضاقَ بها.

نستطيعُ أن نقولَ أنّ شِعْرَ المهجرِ شِعْرٌ مُعَانَاةٌ، فقد عانى الشاعِرُ المهجرِيُّ الغربةَ بنوعيها: المكانيةَ والرّوحيّةَ، وعانى الفقرَ، وعانى الظُّلمَ والاستبدادَ، وعانى قسوةَ الماديّةِ وفضاعتها في مهجره، هذه المُعَانَاةُ القاسيةُ على نفسه المُرهِّفَةُ وعاطفتهِ الفَيَاضَةُ وروحهِ الطَّاهِرَةُ دفعته إلى محاولةِ الهروبِ والخلاصِ من حياته، فلم يجد خيراً من الموتِ مُرِحاً ومُنقِّداً من هذه الحياةِ التَّعيسَةِ الشَّقِيّةِ، يقولُ الشاعِرُ المَدِينِيّ:

لَمْ أَدْنُ مِنْ سَبَبٍ أُمِدُّ لَهُ يَدِي يَا	مُتَنَاوِلًا إِلَّا وَأَبْعَدَهُ الْقَصَا
مَانِعَ اللَّذَاتِ جُدَّ بِالذَّهْمِ مَاذَا	وَأَمْنَعُ فُوَادِي مَرَّةً أَنْ يَبْضَا
أَرْجُو أَنْ أَلْقِي فِي عَدْتَبًا	غَيْرَ الَّذِي لَأَقْبِتُهُ فِيمَا مَضَى
لِعَيْشٍ لَا تَرَى نَفْسِي بِهِ	لَوْلَا خُطُوطُ الشَّيْبِ شَيْئًا أَبْيَضًا <sup>61</sup>

فالشاعِرُ يُفضِّلُ الموتَ على الحياةِ التي ذاقَ خلالها مرارةَ الحرمانِ وقسوةَ المُعَانَاةِ، ويسعدُ بالشَّيْبِ لِأنَّهُ يُقَرِّبُهُ مِنَ الموتِ، يقول:

هُوَ الْعَيْشُ يَمْسِي بِنَا لِلْمُنُونِ كَرِهْتُ	وَتَمْتَشِي الْمُنُونُ بِنَا لِلْأَبَدِ
الْحَيَاةَ فَلَوْ عَادَلِي وَمَنْ لَمْ	صَبَايَ تَمْتَشِي لَوْ لَمْ يُعُدْ
يَذُقُ فِي صَبَاهُ النَّعِيمَ وَرَبَّ شَقِيٍّ	رَأَى الشَّيْبَ أَفْضَلَ مِمَّا فَقَدُ
بِعَهْدِ الشَّيْبِ	لَدُنْ بَلَغَ الشَّيْبِ مِنْهُ سَعْدُ <sup>62</sup>

والشاعِرُ جُورِحٌ صُوبَا يَرِحُّ بِالْموتِ، ويدعو النَّاسَ إلى استقبالهِ ولقائه في هَشَاشَةٍ وابتسامٍ، ونبذِ الحياةِ المَلِيئَةَ بِالشَّقَاءِ:

أَيُّهَا الْوَاجِفُ مِنْ طَيْفِ الْمَمَاتِ	يُنشِدُ الْغَيْطَةَ فِي طُولِ الْبَقَاءِ
لَيْسَ لَوْلَا الْموتُ فِي الْكونِ حَيَاةٌ إِنَّ	فَتَوَجَّهْ صَامِتاً نَحْوَ السُّكُونِ
فِي طُولِ الْبَقَاءِ طُولُ الشَّقَا	فَأَبْذِ الْعَيْشَ وَرَحِّبْ بِالْمُنُونِ <sup>63</sup>

61 قيصر سليم الخوري، ديوان الشاعر المدني، 70.

62 قيصر سليم الخوري، ديوان الشاعر المدني، 61-62.

63 محمد عبدالغني حسن، الشعر العربي في المهجر، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1955، 64.

ويمل الشاعر عقل الجر من حياته ويتمنى الموت قائلاً :

مل من عيشه ملال السجين وتمنى ورود حوض المنون<sup>64</sup>

لقد ضاقَ شاعرُ المهجرِ بالحياةِ، وبرِمَ من شَطْفِهَا وكِيدِهَا، وغلبت عليه نَزَعَةُ اليأسِ والتشاؤمِ، هذا إلى عجزه عن تحقيقِ أمانِيهِ وطُمُوحِهِ، فأخذَ يَلُوِّحُ للموتِ مُهَلِّلاً ومُرْحَباً بقُدومِهِ، فيه تراتُحُ الأَجْسَادِ وتُعْتَقُ الأرواحُ، يقولُ الشَّاعرُ حُسْنِي عُرابِ:

يَا أَيُّهَا الْبَاكِي عَلَى رَاحِلٍ	نَجَا مِنَ الدُّنْيَا وَمِنَ حَطْبِهَا
هَلَّلَ لِمَنْ ضَاقَتْ بِهِ بُقْعَةٌ	فَأَثَرَ البُعْدَ عَن قُرْبِهَا
وَأَفْرَحَ لِنَفْسٍ يَمَمَتْ مَوْطِنًا	تَلَقَى بِهِ المَاضِي مِن صَحْبِهَا
مَا أَرْحَبَ القَبْرُ عَلَى صَبِيحِهِ وَرَاحَتِهِ	وَأَصْبَحَ الدُّنْيَا عَلَى رَحْبِهَا
الأَجْسَادُ لَا تُرْتَحَى وَالرُّوحُ لَا	مَادَامَتْ الأَرْوَاحُ فِي رُكْبِهَا
تُخْلَصُ مِن قَيْدِهَا	إِلَّا إِذَا عَادَتْ إِلَى رَبِّهَا <sup>65</sup>

ويُعدُّ الشَّاعرُ فوزي المعلوف عندي هو شاعرُ الموتِ الأكبرِ بَيْنَ شعراءِ المهجرِ، فعلى رغمِ قِصَرِ حياةِ الشَّاعرِ فإنَّه أوفى الموضوعَ حَقَّهُ، حيثُ شغَلَ الموتُ بقضاياها؛ الفناءِ، والعدمِ، والخلودِ لَبَّ الشَّاعرِ واستحوذَ على قلبه فِصْرًا نرى خِيُوطَ الموتِ ورُسُلَهُ تَنبِعثُ مع كُلِّ بيتٍ من أبياتِهِ وهذا يعودُ إلى حِدَّةِ إحساسِ الشَّاعرِ بالموتِ وانفعاليهِ العنيفِ به، ولا يُبالغُ إذا قلنا أن فوزي المعلوف وجَّهَ جُلَّ طاقاته الشَّعْرِيَّةِ وقُوَّاهُ النَّفْسِيَّةِ في تناوله للموتِ، على أن هذا التَّوجِيهَ العنيفَ للطَّاقاتِ الرُّوحِيَّةِ والنَّفْسِيَّةِ مِنَ الشَّاعرِ أدَّى به إلى «أن يستنفذَ قُوَّاهُ الرُّوحِيَّةِ والشَّعْورِيَّةِ في بضعِ سنينَ، ثمَّ يقفُ لاهئًا فجأةً ويضطرُّ إلى أن يموتَ.»<sup>66</sup>

كان انفعالُ فوزي بالموتِ هو أوَّلُ طريقِ الموتِ «لأنَّ رصيَدَ الإنسانِ من الطَّاقةِ العاطفيَّةِ محدودٌ بحيثُ إذا بالغَ في صَرْفِهِ انتهى إلى «إفلاسٍ» انفعاليٍّ مُبَكَّرٍ وهذا الإفلاسُ هو المؤدِّي إلى الموتِ.»<sup>67</sup>

وفوزي المعلوف في تناوله للموتِ مرَّ بثلاثةِ مَرَّاحِلَ:

المرحلةُ الأولى: خافَ فيها الموتَ وارتعدَ منه، ورأى سَبَحَهُ في كُلِّ صُورَةٍ يراها.

64 عقل الجر، ديوان عقل الجر، 36.

65 عمر الدقاق، شعراء العصبية الأندلسية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، 273.

66 نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، 279.

67 نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، 280.



الموت ومصير الإنسان دراسة في شعر المهجر العربي

بُرِعَ الدهرُ ما وُجِدَتْ لَتَبَقَى      بَلْ لِيَمَضِي بِكَ الحَرِيفُ  
هَذِهِ حَالُنَا ، خُلِقْنَا لِنَشَقَى      وَلِتَقْضِيَ بِنَا الحُتُوفُ<sup>68</sup>

هذا الهول من الموت والفرغ منه جعله يعتقد أن الموت إفناء للجسد والروح.

كُلُّ هَذِهِ الحَيَاةِ وَهَمٌّ وَهَذَا      الرِّسْمُ وَهَمٌّ وَمَا أَنَا غَيْرُ وَهَمٍ  
غَيْرُ أَنَّ الرُّسُومَ تَبَقَى طَوِيلاً      وَأَنَا أُحْيَى بِرُوحِي وَجَسْمِي<sup>69</sup>

وهو على رغم تحقيره الدنيا وشقائه فيها مازال يرى الموت عدواً يُجَارِبُهُ، يقول:

نَصِيكَ مِنْ هَذَا الوُجُودِ مَصَابُثُ      وَدَاءُ تَقَاسِيهِ وَمَوْتُ مُحَارِبُهُ  
تُسْرٌ بِمَوْلُودٍ وَتَأْسَى لِرَاحِلٍ      وَطَالَعُهُ زَهْنُ الفَنَاءِ وَغَارِبُهُ  
لَعْمُرُكَ إِنَّ العَيْشَ صَفْقَةٌ خَاسِرٍ      إِذَا وُزِنَتْ لَدَائِهِ وَمَتَاعُهُ  
وَتَقْضِي سِنِي العُمُرِ سَبَباً لِمَطْلَبٍ      فَتَقْضَى وَلَا يُقْضَى الَّذِي أَنْتَ طَالِبُهُ  
فَمَا أَحْقَرَ الدُّنْيَا وَأَشْقَى نَزِيلُهَا      وَمَرَجِعُهُ هَذَا الثَّرَى وَعِيَاهِبُهُ<sup>70</sup>

ومثل هذا جاء في قصيدته «الشبح الهائم»<sup>71</sup> وهو يرى أن في الموت استعباداً، حيث يقود الموت الإنسان إلى قبره مجبراً، يقول:

أنا عبدُ الحَيَاةِ وَالْمَوْتِ أَمْشِي      مُكْرَهَا مِنْ مُهَوِّدِهَا لِقُبُورِهِ<sup>72</sup>

وهو من أجل ذلك رَفَضَ الزَّوْاجَ وَحَارِبَهُ، وَنَعَى عَلَى الأُمَّهَاتِ إِنجَابَهُنَّ الأَطْفَالَ فَهُنَّ يَلْقَيْنَ بِهِمْ إِلَى حَيْثُ الشَّقَاءِ وَالبَلَاءِ وَالفَنَاءِ.

يَتَمَنَّى نَقْضَ الزَّوْاجِ مِنَ النَّاسِ      فَلَا يَجْبُلُونَ أَوْ يَلِدُونَا  
يَلْعَنُ الأُمَّ تَكْثِيرَ النِّسْلِ لِلرَّغْبَةِ      فِي النِّسْلِ ثُمَّ تَشْقِي البَيْنَا  
تَحُولُ الطِّفْلُ فِي حَشَاهَا شُهُوراً      ثُمَّ تَلْقِيهِ لِلْعَذَابِ سِينِينَا<sup>73</sup>

68 مناهل الأدب، بيروت: عدد 33، 53.

69 البدوي المثلّم، شاعر الطيارة، القاهرة: دار المعارف، 1953، 46.

70 ديوان فوزي الملعوف، 37.

71 صموئيل عبد الشهيد، فوزي الملعوف سيرته وأدبه وفنه، بيروت، مؤسسة نوفل، ط1، 1971، الملحق، 8.

72 البدوي المثلّم، شاعر الطيارة، 46.

73 صموئيل عبد الشهيد، فوزي الملعوف سيرته وأدبه وفنه، الملحق، 8.

المرحلة الثانية: نراه يُرْحَبُ بالموتِ مُخْلِصاً مِنَ آلامِ الدُّنْيَا وَمَأْسِهَا، يقول:

مَا وَلَيْدُ الْآلَامِ غَيْرُ أُسِيرٍ      وَالرَّدَى وَحَدَهُ يُجِرُّ أُسْرَهُ  
ضَاقَتِ الْأَرْضُ فِي الْحَيَاةِ عَلَيْهِ      وَكَفَنُهُ فِي الْمَوْتِ أَضْيَقُ حُفْرَةً<sup>74</sup>

وصار فوزي لا يعبأ بالموت، ولا يُحْشَاهُ، فقد وصل إلى جوهر الخلود.

إِنِّي شَاعِرٌ بِرُوحِي، فَوْقَ الِإِيهِ      مَوْتٌ تَمَثِّي بِكُلِّ حُمِّي وَبُغْضِي فَاقْضِ  
يَا مَوْتُ لَنْ تَمَسَّ خُلُودِي      مَا شِئْتَ لَسْتَ وَحَدَكَ تَقْضِي  
فَأَنَا خَالِدٌ بِشِعْرِي عَلَى رَعِ      مَ زَمَانٍ عَنِ قِيَمَةِ الشُّعْرِ يُغْضِي<sup>75</sup>

ثم يُنَاجِي الشَّاعِرُ الْمَوْتَ مُنَاجَاةَ الصُّوفِيَّةِ الَّذِينَ يَرَوْنَ الْمَوْتَ مُعْتَقاً لِلرُّوحِ مِنْ أَسْرِ الْجَسَدِ وَرَغَائِهِ، يقول:

وَالآنَ يَا مَوْتُ اقْتَرِبْ مُعْتِقٌ      يَا حَبْدًا بِالْمُوثِقِ الْمُعْتِقِ  
نَفْسِي مِنْ قُبُودِ الْأَسَى      مُوثِقٌ جِسْمِي فِي الْمَدَى الضَّيِّقِ<sup>76</sup>

المرحلة الثالثة: نراه يَسْتَعْجِلُ الْمَوْتَ، مُحْبِداً الْإِنْتِحَارَ وَدَاعِياً إِلَيْهِ، يقول في قصيدة «المنتجر»:

كَبْرِي يَا قُبُورَ جَاءَكَ صَيْفٌ كَمْ      هُوَ غَيْرُ الْأَحْيَاءِ فِي أَطْوَارِهِ  
تُوَارِي الْقُبُورَ حَيًّا وَكَمْ يَمُتُ يَدْهَبُ      شِي عَلَى الْأَرْضِ مَيِّتٌ لَمْ تُوَارِهِ  
النَّاسُ مُرْتَعِبِينَ إِلَى الْقَبْرِ شَاعِرٌ لَا يَرَى      وَرِ وَقَدْ جَاءَهُ بِبِئْسَ اخْتِيَارِهِ  
الْحَيَاةِ سُوءَى لِي      لِ بَيْهِمِ وَالْمَوْتُ مِنْ أَسْحَارِهِ<sup>77</sup>

ورشيدُ أيوبُ مُحِبُّ نَفْسِهِ سُرْعَةَ مُرُورِ الزَّمَانِ حَتَّى تَحِينَ لِحِظَةِ الْمَمَاتِ الَّتِي تَرَحُّهُ مِنْ هَذَا الشَّقَاءِ

وَالعِنَاءِ الدُّنْيَوِيِّ، يقول:

هِيَ النَّفْسُ تَاهَتْ بِرَحَبِ الْفَضَا وَهَا      وَحَلَّتْ بِأَرْضِ الشَّقَا وَالْهُمُومِ وَتَنْظُرُ  
هِيَ تَعْنُو لِحُكْمِ الْقَضَا وَتَرْجُو      فِيهَا مَضَى وَرَاءَ الْعُيُومِ  
انْقِضَاءَ الشَّقَا بِالسَّفَرِ      لِذَلِكَ مُحِبُّ مُرُورِ الزَّمَانِ<sup>78</sup>

74 البدوي المثلّم، شاعر الطيّارة، 41

75 البدوي المثلّم، شاعر الطيّارة، 44

76 فوزي المعلوف، ديوان فوزي المعلوف، 117 .

77 فوزي المعلوف، ديوان فوزي المعلوف، 35.

78 رشيد أيوب، أغاني الدرويش، 69.

المَوْتُ وَمَصِيرُ الْإِنْسَانِ دِرَاسَةٌ فِي شِعْرِ الْمَهْجَرِ الْعَرَبِيِّ

وهو يُصْرِّحُ وَيُعْلِنُ عَدَمَ خَوْفِهِ وَاكْتِرَائِهِ بِالمَوْتِ؛ لِأَنَّهُ يُؤْمِنُ بِالْحُلُودِ وَالبَعْثِ، يقول:

دُقُّ يَا قَلْبِي فَإِنَّ جَاءَ الْأَوَانُ سَوْفَ      وَدَعَانَا اللَّهُ مِنْ بَعْدِ المَمَاتِ  
نَحْيَا عِنْدَهُ طُولَ الزَّمَانِ      فَلَمَّا بَعْدَ الرَّدَى أَلْفَ حَيَاةٍ<sup>79</sup>

وهو في قصيدته «الْوَرَقَةُ المُرْتَعِشَةُ» يُخَاطِبُ الوَرَقَةَ مُرْتَبِئاً أَنَّ الْأَمْنَ وَالْأَمَانَ الحَقِيقِيَّ يَكُونُ مَعَ المَوْتِ لَدَلِكِ يَحُثُّ مَطَايَاهُ وَوُصُولاً إِلَى المَوْتِ، حَيْثُ الخِلاصِ مِنَ الشَّقَاءِ وَالعَذَابِ:

أَبْنَتِ الرِّبِيعِ إِلَى المُلْتَقَى وَلَا      فَلَا أَمْنٌ إِلَّا بِحُضْنِ التَّرَابِ  
تَسْأَلِي السَّرَّ فِي ذِي الحَيَاةِ أَنَا      فَفِي الأَبْدِيَّةِ فَضْلُ الخِطَابِ  
فِي خَرِيفِي أَحْتُ المَطَى      بِوَادِي الشَّقَاءِ وَبِيدِ العَذَابِ<sup>80</sup>

وفي قصيدته «جَمَالَ المَوْتِ» نراه يصلُ مَرْتَبَةَ الصُّوفِيَّةِ الَّذِينَ يُحْيُونَ المَوْتَ وَيُؤَثِّرُونَهُ عَلَى الحَيَاةِ، فِيهِ تَزُولُ كُلُّ الحُجُبِ وَتَنْفُشُ كُلُّ الصَّبَابَاتِ الَّتِي تَحْجُبُ أَنْوَارَ اللَّهِ، وَهُوَ فِي قَصِيدَتِهِ تَلِكِ يَقْتَفِي أثرَ ابْنِ الفَارِضِ، وَخَمْرَةَ مَحَبَّتِهِ، يقول:

دَعُونِي أَصْحَابِي أَنَا مُبْغِطَةٌ وَرَوْحِي      فَقَدْ سَكَرَتْ نَفْسِي بِخَمْرِ المَحَبَّةِ وَمِنْ  
مِنْ هَذِهِ اللَّيَالِي قَدِ اكْتَفَتْ أَلَا فَاترُكُونِي      هَذِهِ الأَيَّامُ كَلَّتْ وَعَمَلَتْ  
الآنَ وَحَدِي بِمَعْزَلٍ وَسِيرُوا الهَوِينَا      أَنَا مُبْنِي أُمِّي بَعِينَ قَرِيرَةَ  
رَاجِعِينَ كَمَا سَرَى      بِأَوْدِيَّةِ جَرْدَاءِ طَيْفِ السَّكِينِيَّةِ<sup>81</sup>

وتطالعنا عند الشاعرين أبي ماضي والقروي نظرة اجتماعية للموت، فهما ينظران للموت على أنه ميداناً للمساواة بين البشر وهو ما يُعرفُ بديمقراطية الموت، حيث لا يُفرِّقُ الموتُ بين الغني والفقير، أو الملك والصعلوك، أو القوي والضعيف. فأبو ماضي في قصيدته «الشاعر والسُلطان الجائر» يُدِيرُ حواراً بديعاً بين السُلطان والشاعر يدحض فيه الشاعر ادعاءات الملك التي افتخر فيها بالرياض والفن والبحر العميق، والجيش الجرّار، والقصر والغابات والناس حتى ادعى أنه إله الكون، وبين فيه سُخرية الشاعر من هذه الادعاءات فيصدر الملك إثر هذه السُخرية حكماً بإعدام

79 رشيد أيوب، أغ، 83.

80 رشيد أيوب، هي الدنيا، نيويورك: 1939، 73...

81 رشيد أيوب، الأبيات، 49.

الشاعر، وبعد موت الشاعر يموت الملك، يلتقيان سويًا الشاعر والملك وجهًا لوجه، وحينئذ يُبرز الشاعر موقفه من الموت:

فِي حَوْمَةِ الْمَوْتِ وَظِلِّ الْبَيْلَى      قَدِ التَّقَى السُّلْطَانُ وَالشَّاعِرُ  
هَذَا بِلَا مَجْدٍ وَهَذَا بِلَا عَانَقَتِ      ذُلٌّ فَلَا بَاغٍ وَلَا تَائِرٌ  
الْأَسْأَلُ تِلْكَ الْحَلَى      واصطَحَبَ الْمُقْهُورُ وَالْقَاهِرُ<sup>82</sup>

والموت حين يكون ميدانًا للمساواة لا يُفرِّق بين أحد، فهو عاصفته تعصف بالجميع، بمن صلح أو فسد، وبمن تعس أو سعد:

وَيَمِنَ أَذَابَ الْحُبِّ مُهَجَّتَهُ      وَيَمِنَ تَأْكُلُ قَلْبَهُ الْحَسَدُ  
وَطَوَتْ مُلُوكًا مَا هُمْ عَدَدٌ      فَكَأْتَهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا وَجَدُوا<sup>83</sup>

ويرى الشاعر القروي الموت نهرًا جارًا فأجبر المملوك والملك، ولا يميز بين الأقدار والذهب، يقول:

دَعْ مَنْ قَصَى وَادَّخِرْ دَمْعًا لِرُزْمَتِهِنِ وَلَا      فَإِنَّهُ ذَاهِبٌ فِي إِثْرِ مَنْ ذَهَبَا  
تَقُلْ ذَاكَ مَمْلُوكٌ وَذَا مَلِكٌ      فَالْرَجُلُ وَالرَّأْسُ فِي حُكْمِ التَّرَابِ هَبَا  
وَالْمَوْتُ مَا عَفَّ عَنْ عَبْدٍ وَلَا مَلِكٍ      كَالنَّهْرِ يَجْرِي الْأَقْدَارَ وَالذَّهَبَا<sup>84</sup>

والشاعر شكر الله الجبر الذي رأى الموت عدوًا يقطع عليه ملذاته ومُنْعِهِ ويُنْهِئُ أَحْلَامَهُ وَأَمَانَهُ، غير أن دعوتَهُ هذه ليست حُبًّا في الموت وشوقًا إليه بقدر ما هي كراهية وبغض للموت وفزع ورعب منه، إنه يدعو إلى الموت ليخلصه من عذابات التفكير فيه، فقد صار قلق الشاعر من الموت أفضح وفُعا وأما على الشاعر منه، وقلق الموت كما يُعرفه تمبلر «حالة انفعالية غير سارة يُعجّل بها تأمل الفرد في وفاته هو»<sup>85</sup> يقول شكر الله الجبر:

قَلِقُ الْمَوْتِ مُعَدَّبٌ      لَيْسَ يَدْرِي أَيْنَ يَذْهَبُ  
صَاقَ صَدْرُ الْكُونِ عَنْهُ      حِينَ صَدَرَ الْقَبْرِ أَرْحَبُ  
كَيْفَ لَا يَطْلُبُ بَعْدَ الْيَأْسِ عَطْفَ الْمُقْبِرَةِ<sup>86</sup>

82 إيليا أبو ماضي، الخائل، 31.

83 إيليا أبو ماضي، الخائل، 32.

84 رشيد سليم الخوري، ديوان الشاعر القروي، ج 1، 244.

85 أحمد محمد عبد الخالق، قلق الموت، الكويت: عالم المعرفة، عدد 111، 1987، 39.

86 عمر الدقاق، شعراء العصابة الأندلسية، 274.

## الموت ومصير الإنسان دراسة في شعر المهجر العربي

ويُمثّل جبران مع نعيمة حالة خاصة ف تناولهم للموت فهما لم يرتبها منه طيلة حياتها بل على العكس من ذلك نجدهم يعتقدون أنّ الموت هو بداية الحياة وأنّ الحياة هي أمّ الموت وهما في نظريتهما تلك مُتأثرين باعتناقهم لمذهب تناسخ الأرواح وُخلود الأرواح، فالرُوح عندهما خالدة لا تُفنى، كما أنّ الموت عندهما وسيلة رُقيّ وُسُمو للرُوح الإنسانية حيثُ تعودُ كَرَّةً ثانيةً في حالة أسمى وأنبّل من حالتها الأولى، وجبران يُعترفُ أنّ نظرتَه تختلفُ عن نظرة أولئك الأرضيين الذين يؤمنون بفناء الرُوح والجسد دون رحمة، وهم بذلك يعيشون في رهبة ورُعبٍ من الموت، أمّا هو فلا مُبرّر لُخوفه مادام سيحيا حياةً أُخرى أفضل من حياته الأولى، يقول:

والموت في الأرض ابن الأرض حاتمة      وللاثيري فهو البدء والظفر  
فمن يُعاني في أحلامه سحراً ومن      يبق، ومن نام كل الليل يندثر  
يلازمُ تُرباً حال يقظته      يُعاني التُرب حتى تحمد الزهر<sup>87</sup>

فهو يرى أنّ الرُوح باقية لا تفنى بفناء الجسد، ولكنها تهجع كما يهجع الجنين داخل البذور، ثمّ تعودُ لِتُبعثَ من جديد في حياة أُخرى:

وعاية الرُوح طي الرُوح قد خفيت      فلا المظاهر تُبديها ولا الصور  
والجسم للرُوح رحم تستكين به      حتى البلوغ فتستعلي وينغور  
فهي الجنين وما يوم الحمام سوى      عهد المخاض فلا سقط ولا عسر  
لكن في الناس أشباحاً يلازمها      عقم القسي التي ما شدّها وتر<sup>88</sup>

وفي موضع آخر يرى الموت شفاء من جنون حياته وافكاره التي أنهكت قواه ونغصت حياته:

تلك حالي، فإذا قالت رجيل      ما عسى حلّ به؟ قالوا: الجنون  
وإذا قالت أيسفي ويزول      ما به؟ قولوا: ستشفيه المنون<sup>89</sup>

من أجل هذا خلق جبران لنفسه عالماً مثاليّاً تتلاشى فيه كلّ الثنائيات وتتمحي منه كلّ المتناقضات ويتخلّص فيه من كلّ المنغصّات، هذا العالم هو عالم الغاب الخالي من صور الموت والقبور، يقول:

87 جبران خليل جبران، الموابك، القاهرة: المقطم، 1923، 1، 28.

88 جبران خليل جبران، الموابك، 27، 26.

89 جبران خليل جبران، البدائع والطرائف، القاهرة: دار الفرجاني، 1984، 302.

ليس في الغابات موتٌ  
لا ولا فيها القُبُورُ  
فإذا نِسانٌ وُلِّيَ  
لم يُمِيتْ مَعَهُ الشُّرُورُ  
إنَّ هَوْلَ الموتِ وَهَمُّ  
يَنْتَنِي طَيِّ الصُّدُورُ<sup>90</sup>

ومِخائيل نعيمة لا يشغله الموتُ كإفناءٍ للجسدِ بقدرِ ما يشغله إفناءُ الرُّوحِ. فالرُّوحُ هي الشُّغْلُ الشَّاغِلُ لنعيمةٍ وهي التي أدارَ حولها فلسفتَهُ ومؤلَّفاته، وهو عندما يسيّرُ بينَ الجماجمِ يتساءلُ في حيرةٍ عنِ الرُّوحِ سرِّ الحياة، أين تذهب بعد الموتِ؟ أهي تفتني مع فناءِ الجُسُومِ؟ أم أتُها من الهوائِ صعدتْ إلى باربيها وخالقها تَحُلُصاً من الهَمِّ والشَّقَاءِ؟ أم أتُها كامنَةٌ إلى حينٍ؟ أم أتُها من الهوائِ فعدتْ إليه؟

حدِيثيني عن نسمةٍ جعلتْ آيا  
دمَ حيًّا وكانَ ثُرْباً وَمَاءَ  
لها نسمةُ أرتنا بصيصاً ما  
في ظلامِ البَقَا فزِذنا عَمَاءَ  
لِلسنا الحياةَ حتَّى لِسنا نسمةً  
في ثُنْيا ثوبِ الحياةِ الفَنَاءَ بعدَ  
اللهِ أينَ أينَ استقرَّتْ ألي  
أُنْ عادتِ الجُسُومُ هَبَاءَ؟  
صدرِ خالقِ الكونِ أبْتُ أطوتُها  
تَحْمِلُ الهَمَّ والأسى والشَّقَاءَ أمْ  
هوائِ كانتْ فَعَادَتْ هوائِ؟<sup>91</sup>  
الأفدَارُ لَكِنْ لِحِينِ؟

ولكن سرعانَ ما وجدَ نعيمةُ شفاءَهُ ودواءَهُ في تناسُخِ الأرواحِ حيثُ عودةُ الرُّوحِ ورُجوعِها وخلودِها في هذا العالمِ الأثيريِّ. فالرُّوحُ التي تشغُلُ شاعرنا تَتَنَاقَلُ بينَ الجُسُومِ والأجْيالِ في خُلُودِ دائمٍ وأبديةٍ هادئةٍ، وهو ينشدُ على لسانِ العَجُوزَيْنِ:

إن شئتُ مُتُّ لِتَحْيَا  
أو عِشْ لِكَي تَمُوتَ<sup>92</sup>

وهو يرى أنَّ الموتَ بقاءً:

عَرَفْنَا بِأَنَّ الفَنَاءَ بَقَاءَ

وَأَنَّ الحَيَاةَ قُبُورٌ تَدُورُ<sup>93</sup>

90 جبران خليل جبران، المواقب، 28.

91 ميخائيل نعيمة، همس الجفون، بيروت: مؤسسة نوفل، ط5، 1988، 100.

92 ميخائيل نعيمة، بيروت: مرداد، دار صادر، 1959، 27.

93 ميخائيل نعيمة، همس الجفون، 68.

المَوْتُ وَمَصِيرُ الْإِنْسَانِ دِرَاسَةٌ فِي شِعْرِ الْمَهْجَرِ الْعَرَبِيِّ

وقد راحَ يسعدُ ويطرِبُ بتحرُّرِ روحِهِ وخلاصِها من سجنِ جسديهِ قائلاً:

غداً أَجُوزُ حُدُودَ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ  
فَأُذِرُكَ الْمُبْتَدَأَ فِي خَبَرِي  
فلا كواكبٌ إِلَّا كانَ لي سُبُلُ  
فيها ولا تربةٌ إِلَّا بها أَثَرِي  
في القِضاءِ قِضاءٌ وَالْمُنُونِ مُنَى  
وفي مِلاحمةِ الأقدارِ لي قَدَرِي<sup>94</sup>

وهو حينها يخاطبُ أوراقَ الخريفِ الزَّبالَةَ المُتساقطةَ يخاطبُها باطمئنانٍ لآئها بموتِها مُجدِّدُ نفسِها، يقول:

عُودِي إلى حُصْنِ الثَّرَى وَجَدِّي العُهُودُ  
وانسي جمالاً قد دَوَى كَمَ ما كانَ لَن يَعُودُ  
أزهرتَ من قَلْبِكَ فلا وَكَمَ دَوَتْ وُروُدُ  
تَخافِي ما جَرَى مَن قَدَ ولا تَلُومِي القَدرا  
أضاعَ جواهرًا يَلقاهُ في اللُّخُودِ  
عُودِي إلى حُصْنِ الثَّرَى<sup>95</sup>

#### 4. فلسفة التناسخ والتقمص:

نتج من مُعاناة شعراء المهجرِ لقضية الموتِ وخوفِهم منَ العدمِ والفناءِ وبحيْثُهم عن الخلودِ والبقاءِ أن اعتنقوا مذهباً يتلاءم ورغبتهم في الخلودِ والتجدُّدِ وهو مذهبُ تناسخ الأرواح، فقد تنتقلُ الرُّوحُ من جسدٍ إلى جسدٍ آخر، وبه يتغلَّب المرءُ على الخوفِ من الفناءِ ويتحرَّرُ من أسْرِ الجَسَدِ وَعُبودِيَّتِهِ للرُّوحِ، وهو مذهبٌ تعودُ أصولُهُ إلى الفكرِ الهنديِّ والفارسيِّ، ويُعدُّ جبرانٌ ونعيمةٌ أكثرَ شعراءِ المهجرِ اعتناقاً لهذا المذهبِ، وعليه وعلى مذهبِ وحدةِ الوجودِ قامتِ الفلسفةُ الجبرانيةُ،<sup>96</sup> وفكرُ نعيمة.<sup>97</sup>

94 ميخائيل نعيمة، همس الجفون، 109.

95 ميخائيل نعيمة، همس الجفون، 49.

96 راجع في ذلك كتابيه ”النبى“ و”حديقة النبى“.

97 قصة لقاء، وكتبه ”مذكرات الأرشى“ و”زاد المعاد“ و”المراحل“ و”مرداد“.

وقد عبّر نعيمة عن فلسفته تلك في أكثر من قصيدة، فهو يرى أن الأرواح تتجدد، وبذلك يحيا أسلافنا فينا، ونحن نحيا بهم، فالإنسان أبداً خالدٌ ومُتجددٌ، يقول:

قُلْ أظننا في كُلِّ ما قد فَعَلنا      صَوْت دَاعٍ إلى الوُجودِ دَعانا قَد  
فَجَنبنا مِنَ الحِياةِ وَلَكِنْ      أَعَدنا إلى الحِياةِ جَنانا وَشَرِبا  
وَأَكَلنا مِنها وَلَكِنْ أَكَلنا      لُحُومنا وَدَمانا وَترَكنا كُؤوسنا  
وَمَضِينا ، وَلا نُدَامَة فينا      لِسوانا<sup>98</sup>

وعلى هذا المذهبِ تدورُ قصيدته «أوراق الخريف»<sup>99</sup> و«الحائك»<sup>100</sup> فهما رمزٌ على تجدد الإنسان وعودته، وتبدو روح هذا المذهبِ عند فرحاتٍ في قصيدته «السكة الخالية» حيث يتخيّل فرحات أن حبة لفتاته قديمٌ جداً، وأن هذا الحُب قد مرَّ بأطوارٍ كثيرةٍ فيها التناسخُ والحلولُ:

ألا تَذْكُرِينَ بآنا وَوَدِنا      مُجِبِّينَ قَبْلَ وَجودِ العَزَلِ  
تَحَوَّلْتَ في الرّوِضِ مِنَ زَهْرَة وَكُنْتُ      إلى نَخْلَة لا تَطيقُ الكَسَلِ  
رَفيقاً في الانقِلابِ وَفاجأنا      وَعونَكَ عَندَ ازديادِ العَمِضِ  
الموتُ يَوماً فِيمَنا فَصَيَّرَنا اللهُ      وَكانَ مَما تَأَ صَيَّرَ الأَجَلِ  
زَوجينَ حَمامٍ أُخيراً خَلِقْتُ      نُغَني الضَّحى وَنُغَني الطَّفَلِ  
بِشَكلِ امرئٍ      يُقَلِّبُ بَينَ نُيوبِ الوَجَلِ<sup>101</sup>

وأبو ماضي الذي أنكر الخلودَ في أكثر من موضع نراه يعتنق التناسخ والتقمص، بل عدّه أحد الباحثين أكثر شعراء المهجر إيماناً بفكرة التناسخ، وقد أحصى قصائده التي عبّر خلالها عن فكرته فوجدها بستَ قصائد<sup>102</sup> تدورُ كُلُّها حولَ محورٍ دلاليٍّ واحدٍ، أن الإنسان خالدٌ وبارقٍ لا يبيدُ، فإذا ماتَ تحلّلَ في التربةِ وفي الهواءِ، وتجددَ في غيره من الأحياء.<sup>103</sup>

98 ميخائيل نعيمة، همس الجفون، 79.

99 ميخائيل نعيمة، همس الجفون، 47.

100 ميخائيل نعيمة، همس الجفون، 138.

101 إلياس فرحات، الربيع، 150.

102 القصائد هي «ريح الشمال» «قطر الطل» والإله الثرثار، والناسكة، والدمعة الخرساء، وهي على الترتيب في الجداول، 34، 187، 124، 103، 90، والقصيدة السادسة "لم يهدم الموت إلا هيكل الطين" ديوان تبر وتراب.

103 خالد حسن علي حين، النزعة الصوفية في شعر المهجر، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، 152، 151.



## الموتُ ومَصِيرُ الإنسانِ دِرَاسَةٌ فِي شِعْرِ المَهْجِرِ العَرَبِيِّ

وقد حاول أبو ماضي باعتناقه لفلسفة التناسخ والتقمص أن يُقدِّم لنا تبريراً مقبولاً وحلاً مُقنعاً لمشكلة فناء الإنسان وموته وزواله وتلاشيه، وهو عنده وسيلة للتسرية والتصير والاطمئنان لملاقاة مأساة الموت، فنراه عندما تجرُّع محبوبته من مصيرها بعد الموت يُصبرُّها بفكرته قائلاً:

لا تجزعي فالوْتُ ليس يصيرُنا إنَّا	فلنا إيابٌ بعده وُشورُ
سَنبَقِي بعدَ أن يَمضي الوَرَى	ويزولُ هذا العالَمُ المَنظورُ
فَسَتَرَجِعِينَ حَمِيلَةً مِعْطَارَةً أَوْ	أنا في ذُرَاها بُلْبُلٌ مَسْحورُ
جَدُولاً مَتَرَقِرِفاً مَتَرْتماً أَوْ	أنا فيه موجٌ صَاحِكٌ وَخَريرُ
تَرَجِعِينَ فَرَاشَةَ حَظَارَةَ أَوْ	أنا في جَنَاحِهَا الصُّحَى المَوْشورُ
نَسْمَةً أنا هَمْسُهَا وَحَفيفُهَا أَوْ	أبدًا تَطوفُ في الرُّبَى وَتَدورُ وَفَنَاعَةٌ
نَلْتَمِي عِنْدَ الكَثيبِ عَلى رِضَى	صَفْصَافَةٌ وَغَدِيرٌ <sup>104</sup>

وقد أرجع مؤلفنا كتاب (الشعر العربي في المهجر) شُيوعَ فكرة التناسخ عند أبي ماضي إلى تأثيره بالنزعة الحَيَامِيَّة تأثراً شديداً، وبفلسفة الحَيَامِ رأيته في رجعة الإنسان وتجدده وخلوده وإنكاره ثنائياً الدنيا والآخرة.<sup>105</sup>

وربما يظهر هنا تناقض واضح وظاهر في موقف الشاعر من قضية الخلود فهناك أنكرها وهنأ يقرُّها، غير أنني لا أرى بين الموقفين تناقضاً، بل على العكس أراهما موقفين لفكرة ولحده هي حُب الشاعر للحياة والنمسك بها ورغبة في عدم فراقها والانقطاع عن ملذاتها ومُتبعها بالموت، كما أن الخلود الذي أنكره أبو ماضي هو الخلود الناتج من موت يتبعه فناء ثم بعث يتبعه خلود مجهول النعيم، أما الخلود الذي يقرُّه مع فلسفة التناسخ والتقمص فهو خلود النعيم الدنيوي الذي خبره الشاعر وأحبه وأستمتع به وهو لا يودُّ تركه ومفارقة.

على أن أخذهم بمذهب التناسخ ووحدة الوجود هو نتاج تأثرهم بالفكر الغربي الذي لا يخضع لسلطان الدين، ولا يأخذ بتعليقاته وتفسيراته في قضايا الوجود.

104 إيليا أبو ماضي، الجداول، 181، 180.

105 راجع في ذلك: إحسان عباس، محمد يوسف نجم، الشعر العربي في المهجر، بيروت، دار صادر، ط9، 1967، 110.

## 5. الموت (الصوفي) خلاص للروح ودنو من أنوار الله:

في هذه الدرجة من قبول الموت والدعوة إليه ارتقى شاعر المهجر قمة السلم الصوفي، وهو في هذه الحال لا يطلب الموت خلاصاً من آلام الدنيا وشقائها أو من معاناة المريض أو الفقر وإنما رغبةً لخلاص الروح وتحررها وانعتاقها من أسر الجسد الطيني لتصعد إلى عالمها العلوي حيث تدنو وتقترب من أنوار الذات العلية، والموت في هذه الحالة ليس موت فناء، وإنما هو فناء لبقاء عندئذ يتشوق الإنسان إلى الموت، يأنس به ويطلبه ويبحث عنه، والموت عند الصوفية ليس هذا المعنى الضيق المألوف الذي هو انتهاء حياة الإنسان في هذه الدنيا، ولحده في قبر مظلم مخيف إلى يوم الساعة، وإنما هو انعتاق الروح من أسر الجسد ورغائبه ونزعاته الفانية، والدنيا وزينتها البالية إلى عالم أكثر انفساحاً ورحابةً، أكثر نوراً ونعيماً هو عالم النعيم الدائم والخلود الأبدى، لذلك رأينا الصوفية يناجون الله طلباً للموت حتى يتيم لهم الوصول إليه والفناء فيه، يقول الحلاج:

فها أنا في حبس الحياة مُنْعَمٌ      عَنِ الْأَنْسِ فَأَقْبِضْنِي إِلَيْكَ مِنَ الْحَبْسِ<sup>106</sup>

وقد جمع القشيري في رسالته الكثير من مواقف المتصوفة تجاه الموت وكيف كانوا يطلبونه بكل شوق وحرارة<sup>107</sup> قيل للجنيدي: إن أبا سعيد الخزاز كان كثير التواجد عند الموت، فقال: لم يكن بعجيب أن تطير روحه اشتياقاً،<sup>108</sup> وقيل لبعضهم: أتحب الموت؟ فقال: القُدوم على من يرجى خيره من البقاء مع من لا يؤمن شره،<sup>109</sup> ولما حصرت أبا سعيد الخزاز المنيّة قال في آخر أنفاسه:

حَيْنُ قُلُوبِ الْعَارِفِينَ إِلَى الذِّكْرِ      وَتَذَكَرُهُمْ وَقْتُ الْمُنَاجَاةِ لِلسِّرِّ  
أُدِيرَتْ كُؤُوسٌ لِلْمَنَايَا عَلَيْهِمْ      فَأَغْفُوا عَنِ الدُّنْيَا كَمَا غَفَاءَ ذِي السُّكْرِ  
هُمُومُهُمْ جَوَالَهُ بِمَعْسَكِ      بِهِ أَهْلٌ وَدَّ اللَّهُ كَالْأَنْجَمِ الزُّهْرِ  
فَأَجْسَامُهُمْ فِي الْأَرْضِ قَتْلٌ بِحُبِّهِ فَمَا      وَأَرَوَّاحُهُمْ فِي الْحُجُبِ نَحْوَ الْعُلَا تَسْرِي وَمَا  
يَمْرُسُوا إِلَّا بِقُرْبِ حَبِيبِهِمْ      عَرَجُوا عَنْ مَسِّ بُؤْسٍ وَلَا ضَرِّ<sup>110</sup>

106 ماسنون، كراوس، أخبار الحلاج، باريس: مطبعة العلم، ب، 1936، 58 .

107 عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق، عبدالحليم محمود، محمود الشريف، القاهرة: دار المعارف، 1995، ج، 476 .

108 عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، 470 .

109 عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، 473 .

110 عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، 469 .

الموت ومصير الإنسان دراسة في شعر المهجر العربي

وشاعر المهجر قد وصل إلى هذه الدرجة من الاشتياق إلى الموت مُحَرَّرًا ومُخَلَّصًا للروح من ظلمة الجسد، وقيود المادة، يقول فوزي المعلوف داعياً للموت ومُرَّحِباً به:

والآن يا موتٍ إلى اقترب  
يا حَبْدًا بالموتقِ المُعتِقِ  
مُعْتِقُ نَفْسِي مِنْ قُيُودِ الْأَسَى  
مُوثِقُ جِسْمِي فِي الْمَدَى الصَّيْقِ<sup>111</sup>

والموت عند نعمة الحاج هو نفسه عند الصوفيّة، فهو ليس فناء حياة بل هو ميلاد حياة أُخْرَوِيَّة، يقول:

فولادتي بدء الما ت ويوم موتي مولدي<sup>112</sup>

ويرى مسعود ساحة أن الموت ارتقاء للنفوس لتصل به إلى ربها:

فالموت مرآة النفوس لربها  
وهنا يزول سقاء جسم المتعب<sup>113</sup>

لقد آمن شاعر المهجر بحقيقة الموت والحكمة منه فهو مُخَلَّصٌ للروح من شوائب وعوالم الجسد، ومُحَرَّرٌ لها من قيود وأغلال المتع الدنياوية الزائفة، ومُؤَنَسٌ لغربتها في هذا العالم الأرضي الطيني الذي يُخالفها في الطبيعة والتركيبة، يقول رشيد أيوب مخاطباً الدنيا:

قولي بأني قد رحلت إلى  
حيث الحمام يفك أغلال<sup>114</sup>

وسيب عريضة يرى أن الحياة سجن وأس للروح، وأن الموت هو المنقذ والمحرر والمنجي لها من هذا الأسر، وهو يرى من خلال الموت أنوار الخلود لذا فهو يطلب منه أن يطفئ سراجهُ ويسدّل الستار على حياته.

ابسط يدك وحلّ أس  
ر الروح من هذا الرفات  
قد كنت في أسر ولم  
أفقه وقد حانت نجاتي  
إني أرى نور الخلود  
يضيء في كل الجهات  
فأطفئ سراجي وأسدل  
الستر الأخير على حياتي<sup>115</sup>

111 فوزي المعلوف، ديوان فوزي المعلوف، 117.

112 نعمة الحاج، (ديوان نعمة الحاج)، نيويورك: المطبعة التجارية السورية الأمريكية، دت، ج1، 102.

113 مسعود ساحة، (ديوان مسعود ساحة)، بروكلن: مطبعة جريدة السمير، الولايات المتحدة الأمريكية، دت، 79.

114 رشيد أيوب، الأيوبيات، 42.

115 نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، نسيب عريضة، 218.

وهو يتعجل الموت حيث تسطع شمس الخلود، وتغرب شمس الحياة الوهيمية.

أشمس الحياة، اغربي  
فما حاصل مطلبي  
ولا تمهليني لغد  
ولو طال عمري الأبد  
.....  
أشمس الحياة أسرع أشمس  
الخلود اسطعى  
وغيبي فأنت خيال  
إليك، إليك المآل<sup>116</sup>

والموت عند الشاعر القروي هو الراحة والسعادة، فهو الممر إلى الحياة الخالدة الباقية، وعن طريقه نصل إلى التوحد مع الإله والبقاء معه والفناء فيه، يقول:

اغربي يا شمس عني واغمريني بالظلام  
ودعيني أضع الرجل على شط السلام  
.....

فالمسي جفني يا كف الحمام الناعمة  
أرقت عيناى طوبى للعيون النائمة  
ما ترى أرحوه في عيشي من هذا السهر  
إنها اللذة في الدنيا اشتها فضجر  
أنا اشتاق لذات الخلود الدائمة<sup>117</sup>

هكذا انتهى صراع شاعر المهجر مع الموت من خوف منه وفزع، إلى قبوله بوصفه خلاصاً له من عذابات الدنيا وشقاها، إلى انتظاره والاشتياق إليه بوصفه مرقاةً إلى العالم العلوي السعوي حيث الوصول إلى أنوار الله والفناء فيها والتعيم الخالد بها.

116 نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، 161.

117 رشيد سليم الخوري، ديوان الشاعر القروي، ج1، 311.

## الخاتمة

إنَّ هذه النَّظْرَاتِ المُتَفَاوِتَةَ الَّتِي دَابَّ شُعْرَاءُ المَهْجَرِ عَلَى إرسَالِهَا بِصَدَدِ فَضِيَّةِ المَوْتِ، وَسِوَاءَ أَكَانَتْ قَائِمَةً أَمْ بِاسْمَةٍ فَإِنَّهَا تَعَكِّسُ فِي الحَالَتَيْنِ مَدَى إلتِحَاحِ فِكْرَةِ المَوْتِ عَلَى نَفُوسِ أَوْلِيكَ الشُّعْرَاءِ، وَمَرَجِعُ ذَلِكَ هِيَ المَعَانَاةُ الَّتِي لَاقَاهَا شُعْرَاءُ المَهْجَرِ فِي كُلِّ مَرَاحِلِ حَيَاتِهِمْ فِي مَوَاطِنِهِمْ أَمْ مَهَاجِرِهِمْ، كَانَ أَشَدَّهَا عَلَيْهِمُ العُرْبَةُ بِنَوْعِيَّهَا: المَكَانِيَّةُ وَالرَّوْحِيَّةُ، وَقَدْ قَادَتْهُمْ العُرْبَةُ إِلَى حَيْنٍ لَاعِجٍ مُسْتَعْرِبٍ بَيْنَ جِوَانِحِهِمْ بِحَيْثُ أَصْبَحُوا يَتِمَثَّلُونَ فِي صُورَةِ المَوْتِ مُتَمَتِّهِمُ الهُرُوبِ مِنْ أَسْرِ الوَاقِعِ المَرِيرِ، وَيَتَشَوَّفُونَ مِنْ خِلَالِهِ الرَّاحَةَ الكُبْرَى.

## المصادر والمراجع

- أبو العزائم، طلعت عبدالعزيز. الرؤية الرومانسية للمصير الإنساني لدى الشاعر العربي الحديث، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981م.
- أبو ماضي، إيليا. الجداول، (ديوان شعر)، بيروت: دار العلم للملايين، ط9، 1972م.
- أبو ماضي، إيليا. الخيائل (ديوان شعر)، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2004م.
- أيوب، رشيد. أغاني الدرويش (ديوان شعر)، نيويورك: المطبعة السورية الأمريكية، 1982م.
- أيوب، رشيد. هي الدنيا، نيويورك: 1939م.
- بدوي، عبدالرحمن. الموت والعبقريّة، القاهرة: مكتبة النهضة، 1945م.
- التيس، خليفة محمد. الشّاي وجبران، بيروت: دار الثقافة، 1976م.
- جاد، حسن. الأدب العربي في المهجر، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، 1963م.
- الجتر، شُكر الله. بروق وروعود (ديوان شعر)، بيروت: دار الثقافة، طبعة أولى، 1971م.
- الجتر، شُكر الله. أغاني الليل (ديوان شعر)، بيروت: دار الثقافة، 1961م.
- جيران، جبران خليل. البدائع والطرائف، القاهرة: دار الفرجاني، 1984م.
- جيران، جبران خليل. المَوَاكِبُ، القاهرة: طبعة المقطم، 1923م.
- الحاج، نعمة. ديوان نعمة الحاج، نيويورك: المطبعة التجارية السورية الأمريكية، ج1، دت.
- حدّاد، نُدرة. أوراق الخريف (ديوان شعر)، نيويورك: مطبعة طربيا، 1941م.
- حسن، خالد حسن. النزعة الصوفية في شعر المهجر، (دكتوراة)، جامعة عين شمس
- حسن، محمد عبدالغني. الشُّعر العربيُّ في المهجر، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1955م.
- الحُورِي، قيصر سليم. ديوان الشاعر المدني، دمشق: مطابع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1966م.
- الدِّقَاق، عمر. شعراء العصبة الأندلسية، (رسالة دكتوراه)، جامعة عين شمس.

- الزبر، محمد بن الحسين. الموت في الشعر الأموي، القاهرة: دار الأمين، دت.
- عباس، إحسان، ونجم، محمد يوسف. الشعر العربي في المهجر أمريكا الشمالية، بروت: دار صادر، ط2، 1967م.
- عبدالدايم، صابر. أدب المهجر، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الأولى، 1993م.
- عبدالحائق، أحمد محمد. قلق الموت، الكويت: عالم المعرفة، عدد 111، 1987م.
- عبدالشهيد، صموئيل. فوزي المعلوم، سيرته، أدبه، فنه، بيروت: مؤسسة نوفل، ط1، 1971م.
- عريضة، نسيب. الأرواح الخائفة (ديوان شعر)، نيويورك: مطبعة جريدة الأخلاق، 1946م.
- عمارة، إخلاص فخري. شعر شقيق المعلوم، دراسة فنيّة، (رسالة دكتوراه)، جامعة القاهرة: 1982م.
- سليم، جورج ديمتري. إيليا أبو ماضي، دراسات عنه وأشعاره المجهولة، القاهرة: دار المعارف 1977م.
- سباحة، مسعود. ديوان مسعود سباحة، بروكلن، الولايات المتحدة الأمريكية: مطبعة جريدة السمير دت.
- الشّابي، أبو القاسم. أغاني الحياة (ديوان شعر)، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2002م.
- شورون، جاك. الموت في الفكر الغربي، جاك شورون، ترجمة، كامل يوسف حسين، مراجعة وتقديم، إمام عبدالفتاح، الكويت: عالم المعرفة، 1984م.
- فرحات، إلياس. أحلام الراعي (ديوان شعر)، بيروت: الطبعة الثالثة، 1962م.
- فرحات، إلياس. ديوان فرحات، سان باولو: مطبعة الشرق، 1932م.
- فرحات، إلياس. الرّباعيات، سان باولو، البرازيل: 1954م.
- القُسَيْرِي، عبد الكريم، الرّسالة القُسَيْرِيَّة، تحقيق، عبدالحليم، محمود، والشريف، محمود. القاهرة: دار المعارف، 1995م.
- ماسينون، كرفوس. أخيار الحلاج (الحسين بن منصور)، نشر وتعليق، باريس: مطبعة العلم، 1936م.
- المعلوم، شفيق. الأحلام (ديوان شعر)، بيروت: 1923م.
- المعلوم، فوزي. ديوان فوزي المعلوم، بيروت: دار الريحاني، 1957م.
- المعلوم، شفيق. ستائر الهودج (ديوان شعر)، سان باولو، البرازيل: 1975م.
- المعلوم، شفيق. سنابل راعوث (ديوان شعر)، بيروت: دار مجلة شعر 1961م.
- المعلوم، رياض. خيالات (ديوان شعر)، سان باولو، البرازيل: 1945م.
- المعلوم، رياض. الأوتار المتقطعة (ديوان شعر)، القاهرة: المطبعة العصرية، 1933م.
- المُلْتَم، البدوي. شاعر الطّبارة، فوزي المعلوم، القاهرة: دار المعارف، 1953م.
- الملائكة، نازك. قضايا الشعر المعاصر، بيروت: منشورات دار الآداب، 1962م.
- ميرزا، زهير. ديوان إيليا أبو ماضي، شاعر المهجر الأكبر، بيروت: دار العودة، دت.
- النقاش، رجاء. أبو القاسم الشّابي شاعر الحب والثورة، القاهرة: مكتبة الأسرة، 2003م.
- نعمة، ميخائيل. همس الجفون، بيروت: مؤسسة نوفل، الطبعة الخامسة، 1988م.
- نعمة، ميخائيل. مِرْدَادُ، بيروت: دار صادر 1951م.

## Kaynakça

- Abbâs, İhsan ve Necm Muhammed Yûsuf. *eş-Şi'ru'l-Arabî fi'l-Mehcer (Kuzey Amerika)*. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Baskı, 1967.
- Abduddâim, Sâbir. *Edebu'l-Mehcer*. Kahire: 1. Baskı, 1993.
- Abdulhalik, Ahmed Muhammed. *Kalaku'l-Mevt*. Kuveyt: Alemu'l-Me'rife, sayı 111, 1987.
- Abduşşehit, Samuil. *Fevzi el-Ma'luf, Siretuh, Edebu, Fennuh*. Beyrut: Müessesetu Nevfel, 1. Baskı, 1971.
- Ammare, İhlas Fahri. *Şi'ru Şekik el-Ma'luf, Dirasetun Fenniyye*. Doktora Tezi, Kahire Üniversitesi, 1982.
- Arîda, Nesib. *el-Arvâhu'l-Hâira (Divânu Şi'r)*. New York: Matbaatu Cerideti'l-Ahlâk, 1946.
- Bedevi, Abdur-Rahmân. *el-Mevt ve'l-Abkeriyye*. Kahire: Mektebetu'n-Nahdeti, 1945.
- Câd, Hasan. *el-Edebu'l-Arabî fi'l-Mehcer*. 1. Baskı. Kahire: Dâru't-Tibâ'ati'l-Muhammediyye, 1963.
- Cibran, Halil Cibran. *el-Bedai' ve't-Teraif*. Kahire: Daru'l-Fercani, 1984.
- Cibran, Halil Cibran. *el-Mevâkib*. Kahire: Tab'atu'l-Maktam, 1923.
- el-Cürr, Şükrullâh. *Buruk ve Ru'ud (Divânu Şi'r)*. 1. Baskı. Beyrut: Daru's-Sekafe, 1971.
- el-Cürr, Şükrullâh. *Eğâni'l-Leyl*. Beyrut: Dârus's-Sekâfe, 1961.
- ed-Dekak, Ömer. *Şu'arâ'u'l-Asebeti'l-Endelusiyye*. Doktora Tezi, Ayn Şems Üniversitesi.
- Ebû Mâdi, İlyâ. *el-Cedâvil, (Divânu Şi'r)*. IX. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1972.
- Ebû Mâdi, İlyâ. *el-Hamâil (Divânu Şi'r)*. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li-Kusûri's-Sekâfe, 2004.
- Ebu'l-Azayim, Talat Abdulaziz. *er-Ru'yetu'r-Rumansiyye lil Mesiri'l-İnsâni indeş-Şairi'l-Arabî'l-Hadis*. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, 1981.
- Eyyûb, Reşid. *Eğâni'd-Derviş*. New York: el-Matbaatü's-Sûriyyetü'l-Amrikiyye, 1982.
- Eyyûb, Reşid. *Hiye'd-Dünya*. New York: 1939.
- Ferhât, İlyâs. *Ahlâmu'r-Râî (Divânu Şi'r)*. 3. Baskı. Beyrut: 1962.
- Ferhat, İlyas. *Divanu Ferhat*, Sao Paulo: Mektebetu'ş-Şark, 1932.
- Ferhat. İlyâs. *er-Rubaiyat*. Sao Paulo, Brezilya: 1954.
- el-Hac, Ni'met. *Ni'metu'l-Hâc Divanı*. Cilt 1. New York: el-Matbatu't-Ticariyye es-Suriyye el-Amrikiyye. ty.
- Haddâd, Nudreh. *Evrâku'l-Harif (Divânu Şi'r)*. New York: Tarbiya Yayınevi, M. 1941.
- Hasan, Halit Hasan. *en-Nez'etu's-Sûfiyye fi Şi'ri'l-Mehcer*. Doktora Tezi, Ayn Şems Üniversitesi.
- Hasan, Muhammed Abdulgani. *eş-Şi'ru'l-Arabî fi'l-Mehcer*. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1955.
- el-Huri, Keyser Selim. *Divanu'ş-Şairi'l-Medeni*. Şam: Metabi'u Vizâreti's-Sekafe ve'l-İrşadi'l-Kavmi.
- el-Kuşeyri, Abdulkarim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk: Abdulhalim Mahmûd. Kahire: Dâru'l-Maârif.
- Mirza, Zuheyir. *Divanu İlyâ Ebu Madi, Şairu'l-Mehceri'l-Ekber*. Beyrut: Daru'l-Avde ty.
- el-Ma'lûf, Fevzi. *Divanu Fevzi el-Ma'lûf*. Beyrut: Dâru'r-Reyhani, 1958.
- el-Ma'lûf, Şefik. *el-Ahlâm (Divânu Şi'r)*. Beyrut: 1923.
- el-Ma'lûf, Şefik. *Senabilu Raus (Divânu Şi'r)*. Beyrut: Daru Mecelleti Şi'r, 1961.
- el-Ma'lûf, Şefik. *Setairu'l-Hevdec, (Divânu Şi'r)*. Sao Paulo, Brezilya: 1975.
- el-Ma'lûf, Riyâd. *el-Evtâru'l-Mutekette'etu, (Divânu Şi'r)*. Kahire: el-Matba'atü'l-Asriyye, 1933.
- el-Ma'lûf, Riyâd. *Hayalat, (Divânu Şi'r)*. Sao Paulo, Brezilya: 1945.

- Massignon-Kraus. *Ahbârü'l-Hallâc, (el-Huseyin b. Mansûr)*. Paris: Matba'atu'l-İlm, 1963.
- el-Melaike, Nazik. *Kadayaş-Şi'ri'l-Mu'âsir*. Beyrut: Menşuratu Daru'l-Adab, 1962.
- el-Mulessem, el-Bedevi. *Şairu't-Tayyare*, Fevzi el-Ma'luf. Kahire: Daru'l-Ma'arif, 1953.
- en-Nekkaş, Reca'. *Ebu'l-Kâsim eş-Şâbi, Şâiru'l-Hubbi ve's-Sevre*. Kahire: Mektebetu'l-Usre, 2003.
- Nuayme, Mikâil, *Hemsü'l-Cüfûn*, 5. Baskı. Beyrut: Müessesetü Nevfel, 1988.
- Selim, Corc Demetri. *İlya Ebu Madi, Dirâsât Anhu ve Eş'âruhu'l-Mechûle*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1977.
- Semahet, Mesut. *Divanu Mesut Semahet*. Brooklyn: Matba'atu Ceridetü's-Sumeyir, ty.
- eş-Şâbi, Ebu'l-Kâsim. *Eğânî'l-Hayat, (Divânu Şi'r)*. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmmetu li Kusûri's-Sekâfe, 2002.
- Şurun, Cak. *el-Mevt Fi'l-Fikri'l-Garbi*, çev. Kamil Yusuf Huseyin, Kontrol ve Sunuş: İmam Abdulfettah. Kuveyt: Alemu'l-Ma'rife, 1984.
- et-Teys, Halife Muhammed. *eş-Şâbi ve Cübran*. Beyrut: Daru's-Sekafe, 1976.
- ez-Zeber, Muhammed b. Huseyin. *el-Mevt fi'ş-Şi'ri'l-Emevi*. Kahire: Darul Emin, ty.



*Kitap Tanıtımları*  
*Book Reviews*  
تعريف الكتب





Mesut OKUMUŞ

## Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu -İmam Gazzâlî Örneği-

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017, 398 sayfa, ISBN: 9944162579

■ Ayhan TAYFUR GÜRBÜZER\*

Eserin aslı, Mesut Okumuş tarafından 2000 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora tezi olarak savunulmuştur. Tezin adı "Gazzâlî'nin Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi"dir. Tez, Şubat 2006'da kitap olarak basılmış, Şubat 2017'de de ikinci baskısı yapılmıştır. Yazar, Önsöz kısmında, tezi kitap haline dönüştürürken Nasr Hamid Ebu Zeyd'in *İlahi Hitabın Tabiatı* adlı eserini de elde ettiğini, her ne kadar tezde oluşan kanaatleri değiştirecek düzeyde olmasa da, ilgili yerlerde Ebu Zeyd'in değerlendirmelerine de yer verdiğini söylemektedir. Yine Önsözde belirtilen hususlardan biri de İmam Gazzâlî üzerine çalışma yapmanın zorluğudur. Zira onun her dönemde hem ateşli savunucuları, hem de şiddetli münekkitleri olagelmıştır. Bu hususu yazar, tezin giriş bölümünde "Konunun Önemine Dair" başlığı altında detaylıca ele almaktadır. Bahsi geçen övgü ve yergilere somut örnekler sunmaktadır. Ancak yazar, Gazzâlî'yi en çok yerenlerin nazarında dahi onun İslam düşünce tarihindeki merkezi konumunun teslim edildiğini, hatta İslam düşüncesinin baş mimarlarından sayıldığını da tespit etmektedir. Giriş bölümünde "Kapsam, Yöntem ve Sınırlılıklar" başlığından anlıyoruz ki bu çalışma metot olarak bilinen eser-müellif çalışmalarından bayağı farklı bir sistematığe sahiptir. Bunun en temel gerekçesi, İmam Gazzâlî'nin doğrudan Kur'an'ı tefsir etmeye yönelik bir eserinin olmamasının yanında kendisinin çok yönlü bir âlim, hatta düşünür olarak geniş bir yelpazede eserler vermesi olmalıdır. Giriş bölümü, Gazzâlî'nin asrında İslam dünyasına genel bir bakışın ele alındığı kısım ve son bulmaktadır. Burada verilen bilgiler arasında eserin bütünü açısından en işlevsel olanı, Bâtînî hareket ve onun yarattığı siyasî kargaşanın ilmî ve fikrî çevrelere olan etkisidir.

Kitabın birinci bölümü "Gazzâlî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri" başlığıyla oluşturulmuştur. Gazzâlî gibi çok meşhur birinin hayatına dair müstakil bir bölüm açmak ilk bakışta gereksiz gibi görünse de bölümü okuyunca anlaşılıyor ki aslında bu bölüm, yazarın Gazzâlî'nin eserlerine dair özgün tespitleri-

\*\* Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta: ayhangurbuzer@kmu.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6588-9846>

nin elde edilebilmesi açısından çok faydalı olmaktadır. Zira Gazzâlî'nin hayatı ve ilmî kişiliği hakkında genel bilgiler on sayfada özetlenirken, eserlerine otuz sayfa yer ayrılmıştır. Çünkü yazar, Gazzâlî'nin eserlerini sınırlayarak değil, tamamını okuyarak özgün bir metotla tez planı oluşturduğu için eserlerinin kronolojisi, konusu ve en önemlisi Gazzâlî'ye aidiyeti hakkında orijinal tespitler yapmaktadır. Maurice Bouyges ve Abdurrahman Bedevî'nin bu hususta yaptığı çalışmaları hem tetkik etmekte hem de eksikliklerini tamamlayacak tespitlerde bulunmaktadır. Bu tespitler, özellikle bir eserin Gazzâlî'ye aidiyetini onun başka bir eseri üzerinden ispat eden atıflarla alâkalıdır.

Eserin ikinci bölümü, "Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminde Kur'an" ana başlığını taşımaktadır. Bölümün ilk alt başlığında; Kur'an için "kelâm-ı ilahî" sıfatının uygun görülmesi, "Halku'l-Kur'an" tartışmalarında Gazzâlî'nin pozisyonu irdelenmektedir. Eş'arî kelamın önemli argümanlarından "kelâm-ı nefsi" kavramının Gazzâlî tarafından nasıl temellendirildiğini burada görmekteyiz. İlk defa burada karşımıza çıkacak olan Gazzâlî'nin varlık mertebelerini sınıflandırması ilerleyen bölümlerde te'vil konusunda da tekrar karşımıza çıkmaktadır. Gazzâlî'nin varlık mertebeleri şöyle sıralanır : "Zâtî, Hissî, Hayalî, Aklî ve Şibhî varlık."

Bölümün ikinci alt başlığında, Kur'an'ın teşrii kaynağı oluşu noktasında Gazzâlî'nin görüşleri ele alınmaktadır. Bu kısım haliyle fıkıh usulünde yer alan deliller hiyerarşisinde "kitap" deliline tekabül eder. Gazzâlî *el-Mustasfâ* adıyla bir usul kitabının da sahibi olduğu için bu meselede özellikle oraya müracaat edilerek sadece "kitap" değil diğer deliller hakkındaki görüşlerini de dolaylı olarak görmüş olmaktadır.

Bölümün diğer alt başlığında "İlimlerin Kaynağı Olarak Kur'an" adıyla Gazzâlî'nin özellikle *Cevâhiru'l-Kur'ân* eseri çerçevesinde ortaya koyduğu açıklamaların ele alındığını görüyoruz. Gazzâlî'nin tüm Kur'an surelerini aynı fazilette görmediğini, kendi ihya projesine uyumlu bir şekilde Kur'an'dan istifade etmeye dair özgün bir belirlemede bulunduğunu görüyoruz. Burada yazarın şu ifadelerini de paylaşmakta yarar görüyoruz. "Gazzâlî, Kur'an'ın bütün ilimleri ihtivasının tüm ayrıntıları içermesi anlamında değil; sonu olmayan hikmet kapılarını açacak şekilde doğru ölçüleri ve esasları barındırması ve hepsinin onda 'bilkuvve' olarak mevcut olması şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir."<sup>1</sup>

Bu bölümde yer alan diğer bir başlıkta da Kur'an'ın Mantık ilminin kaynağı oluşuna dair Gazzâlî'nin görüşleri ele alınmıştır. Burada felsefecilere olan şiddetli muhalefeti ile bilinen Gazzâlî'nin felsefi ilimleri dört sınıfa ayırıp sadece ilahiyata dair konularda itirazlar ortaya koyduğunun ilk örneklerini görüyoruz. Zira Mantık da aslında dörtlü tasnifte felsefi ilimlerin içerisindeydi. Ama Gazzâlî Mantiği tam

1 Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu – İmam Gazzâlî Örneği*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017), 111.

anlamıyla İslamileştirecek söylemlere sahiptir. Hatta eleştirildiği konulardan biri bu olmuştur. Yazar burada özellikle *el-Kıstâsu'l-Müstakim* adlı eserinden hareketle mantıkî önermelere Kur'an'dan verilen örnekler üzerinden Gazzâlî'nin yaklaşımını netleştirmektedir. Gazzâlî'nin Mantık ilmine verdiği ehemmiyetin en net yansımalarından birini *el-Mustasfâ'nın* başında gördüğümüzü de belirtmektedir.

Bu bölümde en son ele alınan başlık "İbadet Kaynağı Olarak Kur'an" adını taşımaktadır. Kur'an okumanın zahirî ve batınî edeplerine dair özellikle *İhyau Ulûmi'd-Dîn* adlı meşhur eserinden ayrıntılı bilgiler aktarılmaktadır. Burada en dikkat çekici kısım olarak Kur'an'ı anlamayı engelleyen faktörler adı altında aktarılanları sayabiliriz.

Kitabın üçüncü bölümü, "Gazzâlî'nin Tefsir Anlayışı ve Eserlerinden Yorum Çeşitlemeleri" başlığını taşımaktadır. Kanaatimizce kitabın en ağır ve zorlu bölümü olarak bu kısım tezin belkemiğini oluşturmaktadır. Zira bir tefsir tezi olarak hazırlanmış bu çalışmada Gazzâlî'yi tefsir ilmi açısından ilginç kılan hususların tamamının bu bölümde başarıyla analiz edildiğini görüyoruz. Yazarın İslamî ilimler ve İslam Felsefesi açısından disiplinler arası bir bakış açısına sahip olduğunu da bu kısım ortaya koyuyor. Bu bölümde yazar ilk olarak, Gazzâlî öncesi tefsir ilminin gelişimine temas edildikten sonra zamanın ruhuna da uygun olarak Gazzâlî'nin rey tefsirine yönelik olumlu bakış açısını bize anlatmaktadır. Gazzâlî'nin bu tutumunun bir önceki bölümde ele alınan Kur'an tasavvuruyla da uyumlu olduğu göze çarpıyor. Bölümün alt başlığında Gazzâlî'nin İşârî tefsir anlayışı ele alınır. Bu noktada Gazzâlî'nin tavrını Kuşeyrî ile kıyaslayarak şöyle özetlemek mümkündür. "Kuşeyrî tasavvufu şeriata yaklaştırmaya çalışırken, Gazzâlî şeriata tasavvufa yaklaştırmaya çalışmıştır." Tabi bütün bunların yanında Gazzâlî'nin tasavvuf ehlinin aşırı yorum sayılabilecek tevillerine ve müfrit inanışlarına yönelik eleştirilerini de görmezden gelemeyiz. Gazzâlî'nin İşârî yorumuna dair Fatiha Suresi'nden ve Hz. İbrahim kıssasından örnekler sunuluyor. Bunun da ötesinde *Mişkâtü'l-Envar* adlı eserinde yer alan Nur Suresi 35 ayetinin tefsiri ise bambaşka bir özelliğe haizdir. Anlaşıldığı kadarıyla burada İşârî tefsirden öte felsefi bir yaklaşımın da yer aldığı yazar tarafından tasrih edilmektedir. Burada iki tespit bizce önemlidir. Birincisi Gazzâlî'nin bu tefsirinde İbn Sînâ etkisi, ikincisi ise görüşlerinin sonradan Muhyiddîn-i Arabî'nin "vahdet-i vücud" anlayışına ilham kaynağı olma potansiyelidir.

Bölümün bir diğer başlığında Gazzâlî'nin felsefi tefsir anlayışı irdelenmektedir. Gazzâlî'nin felsefecilerle olan etkileşimine dair yazarın aktardığı şu anekdot önemlidir; "İbn Rüşd Gazzâlî'nin Eş'arîlerle Eş'arî, Sûfîlerle Sûfî, Felsefecilerle felsefeci olduğunu, sonuna kadar belli bir ekole bağlı kalamadığını vurgulamaktadır."<sup>2</sup> Yazarın bu meseleye Gazzâlî cephesinden getirdiği örnek ise onun hakikati

2 Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*, 215.

almada söyleyenden bağımsız davranabilme erdemine örnek verdiği “hacamat şişesine konulmuş bal” metaforunu görüyoruz. Yazar, Gazzâlî'nin felsefi yorumlarına örnek olarak da İhlas Suresi'nden, ruh anlayışından, insanın küçük bir kâinat oluşu meselesinden örnekler sunmaktadır.

Bu bölümün son başlığı da Gazzâlî'nin ilmî tefsir anlayışına ayrılmıştır. Gazzâlî düşüncesinde din-bilim ilişkisine dair Câbirî'nin olumsuz kanaatleri yazar tarafından doğru bulunmamaktadır. Daha önce felsefi ilimleri sınıflandırırken ortaya koyduğu dörtlü tasnifte makbul kısımda yer alanlardan bir tanesi de bizim bu gün pozitif bilimler dediğimiz tabii ilimlerdir. Gazzâlî, Nahl Suresi 89. ayeti ve En'am Suresi 38. ayetinde yer alan “her şeyin kitapta açıklanması” bilgisinden hareketle ilmî gerçeklere Kur'an'da işaret aramaya olumlu yaklaşmaktadır. Hatta sistematik anlamda makul bir ilmi tefsirin ilk temsilcisi sayılabilir. Ondandır sonra yaşayan Razi'nin bu konuda şöhreti bilinse de Gazzâlî'den etkilenerek bu anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Yazar bu bölümde ilmî tefsirin karşıtlarının görüşlerini de aktararak (özellikle Şâtıbî ve Emin el-Hûlî) genel bir kritiğini de yapmakta, özellikle yakın dönemde Tantâvî Cevherî'de ortaya çıkan aşırı durumlara karşı bir orta yol önerisini de paylaşmaktadır.

Kitabın dördüncü bölümü “Gazzâlî'nin Te'vil Anlayışı” başlığını taşımaktadır. Yazar burada Kur'an ayetlerinin tevili ile ilgili müstakil eserleri olan Gazzâlî'nin teolojik hermenötüğünü ele aldığını belirtmektedir. Nitekim kelimeler ve felsefe gibi alanlarla iştigal etmiş çok yönlü bir düşünür olarak Gazzâlî için üzerine eğililecek temel konulardan birisinin müteşâbihât ve tevil meselesi olması gayet tabiidir. Bu kısımda özellikle *İlcâmu'l-A'vâm* ve *Faysalu't-Tefrika* gibi eserleri üzerinden yapılan incelemelerde ortaya konulan önemli bir husus, Gazzâlî'nin tevil hususunda avam ve havasa göre değişen bir metodolojiye sahip olmasıdır. Avam için gerekli olan yedi vecibeyi “takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve teslim” olarak belirleyip selefeye yakın bir konumu işaretlerken; havas için tevili caiz görmekte ve şartlarını kuramlaştırmaktadır. Burada daha önce de karşımıza çıkan beşli varlık tasnifini görmekteyiz. Bölümün en sonunda Gazzâlî'nin eserlerinden teville dair örnekler paylaşılmaktadır.

Çalışma sahası tefsir olan bir araştırmacının, Gazzâlî gibi tek bir sahaya hapsedilemeyecek kadar çok yönlü ve İslam düşüncesi tarihine etkisi açısından merkezi konumda oluşu teslim edilmiş bir âlimi, özellikle Kur'an tasavvuru ve tefsir-tevil telakkisi açısından incelemeye konu etmesi yönüyle, bu eseri çok değerli bulduğumu ifade etmeliyim. Yine bu eser; sadece Tefsir alanındaki araştırmacıların değil, Gazzâlî ile doğrudan veya dolaylı alakası olan tüm araştırmacıların istifade edebileceği bir niteliğe sahiptir.

Muhsin DEMİRCİ

## Konulu Tefsire Giriş

İstanbul: İFAV Yayınları, 2013, 2. Baskı, 238 sayfa, ISBN: 9789755483115

■ Muhammet ÇOL\*

*Konulu Tefsire Giriş* ismini taşıyan bu eser, modern dönem tefsir anlayışında konulu tefsirin önemini ortaya koymak amacıyla yazılmıştır. Eser giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Eserin giriş kısmında “tefsirin gerekliliği” üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde “tefsirin tanımı ve çeşitleri” hakkında açıklama yapılırken ikinci bölümde “konulu tefsirin mahiyeti” adıyla asıl konu ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise “konulu tefsirde yöntem sorunu” ismiyle modern dönem tefsir anlayışında önemli konumda olan konulu tefsirin metodolojisi incelenmiştir.

Eserin önsözünde yazar, insanlığın dertlerine çare olmak için nâzil olan Kur’ân-ı Kerim’in hikmet çerçevesinde konularına göre tertip edilmediğini belirtmektedir. Bir konuda Kur’ân-ı Kerim’in görüşünü öğrenmek için konuyla alakalı tüm âyetlerin bir araya getirilip tarihsel bağlama göre bunların yorumlanması gerektiğini söyleyen yazar, bu yöntemle “konulu tefsir” dendiğini ifade etmektedir. Bir tefsir çeşidi olan konulu tefsiri günümüz ilim ve zihin anlayışının önemli hale getirdiğini belirten müellif, eseri kaleme alma sebebinin henüz yeni sayılabilecek olan bu yöntemin daha anlaşılır ve işlevsel bir konuma gelmesi olduğunu söylemektedir (s. 11-12). Eserin giriş kısmında Demirci, tefsirin gerekliliği ve gerekçeleri üzerinde durmuş; insanları doğru yola ulaştırma gayesiyle nâzil olan Kur’ân’ın kutsal kitapların sonuncusu ve en mükemmeli olduğunu belirtmiş; Kur’ân’ın tefsir edilmesinin zorunlu olduğunu da hatırlatmıştır. İlk tefsir faaliyetinin Hz. Peygamber tarafından yapıldığını belirten Demirci, Hz. Peygamber hayatta iken sahabenin tefsir faaliyetine dair bir şey yapmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamberin vefatı, fetihler ve yeni meselelerin ortaya çıkışı ve mühtedilerin eski fikirlerini Kur’ân’a dayandırma gibi arzuları Kur’ân’ın tefsir edilmesini zorunlu hale getirmiştir.

Demirci, sahabenin tefsir konusunda en salâhiyetli kimseler olduğunu söyleyip günümüze kadar devam eden tefsir faaliyetlerinin zamanımızda ilerledi-

\* Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı.  
E-Posta: muhammetcol@hotmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7667-2722>

ğini vurguladıktan sonra çeşitli konuları yüzeysel olarak ele almıştır. Yazara göre bunlar; Kur'ân, cahiliyyede kullanılan "salât ve zekât" gibi kelimelere yeni anlamlar katarak sonrasında bunlara lügat manalarının yanı sıra istilâhî anlamlar vermiştir. Dolayısıyla bu gibi semantik durumlar "el-vücûh ve'n-nezâir ve garîbü'l-Kur'ân" gibi ilimlerin erken dönemde ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Kur'ân'da muhkem ve müteşabih, mübhem ve mücmel âyetler bulunmaktadır. Ayrıca mecaz, istiare ve kinaye gibi belagî güzellikleri içinde barındıran, toplumsal meseleleri ilgilendiren, bilimsel gerçeklere yol gösteren ifadeler de vardır. Kısacası Kur'ân'da aslî ve tâlî konular mevcuttur. Bunlar alanında uzman kişiler tarafından tefsir edilmektedir. Tefsirin gerekliliğini ortaya koyan en önemli sebeplerden biri de Kur'ân'ın Arapça nâzil olmasıdır. Dolayısıyla Arap olmayanlara Kur'ân'ın ulaştırılması tefsir ilminin önemini artıran sebepler arasındadır (s. 15-20).

Eserin birinci bölümü tefsirin tanımı ve çeşitleri hakkındadır. Tanım kısmında tefsir ve te'vil üzerinde yoğunlaşan yazar, tefsirin çeşitleri kısmında alt başlıkları mevdî'î ve mevdû'î üst başlığı altında rivâyet ve dirâyet tefsir çeşitlerinden bahsederek tefsir ekollerini ele almaktadır. Mevdû'î tefsir, konum ve sıralama itibarıyla burada zikredilmiştir. İkinci ve üçüncü bölümler tamamen mevdû'î (konulu) tefsirle alakalıdır. Konulu tefsirin bir tefsir çeşidi olduğunu belirten Demirci, konuya tefsir kavramının kavramsal tahlili ile (*fesera/sefera*) devam etmektedir. Ancak tefsirin tanımı hakkında müellifin eserlerine bakıldığında genel anlamda aynı bilgilerin tekrar edildiği göze çarpmaktadır. Ayrıca kelimenin kökeniyle alakalı kaynaklarda geçen "*tefsiratün*" lafzı (Firuzâbâdî, Muhammed b. Ya'küb, *el-Besâir Zevî't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, (ty), IV, 192.) ne burada ne de başka yerdeki müellifin eserlerinde geçmemektedir. Bu durum müellifin aynı konuyu diğer eserlerinin bazılarında da aynı şekilde ele aldığını bizlere göstermektedir. (Demirci, Muhsin, *Tefsire Giriş*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009, 31-32; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012, 19-20.) Dolayısıyla "tefsir" kelimesinin iştikâkı hakkında üçüncü bir görüşün kaynaklara geçtiği gözden kaçmıştır.

Tefsir'den sonra te'vil konusuna değinen müellif, kavramın tanım ve şartlarını zikretmiş; kavramı beyânî, irfânî ve burhânî olmak üzere üç kısımda incelemiş; en uygununun beyânî te'vil yöntemi olduğunu belirtmiştir. Ayrıca yazar, beyânî tefsirin Kur'ân tefsirinde şartlara uygunluk ve akli naklin önüne geçmemek gibi sebeplerden dolayı tercih edildiğini vurgulayarak tefsir ile te'vil arasındaki farkları zikrederek ilk bölümün birinci kısmını bitirmiştir (s. 33). İlk bölümün ikinci kısmında Demirci, "mevdî'î (konumlu) ve mevdû'î (konulu)" tefsir başlıkları ile



asıl konuya giriş yapmaya başlamış; konuyu alt başlıklar halinde anlatmaya geçmeden evvel tefsirin tarihsel sürecine kısaca değinmiştir. Müellif, ilk olarak Hz. Peygamber ile başlayan tefsir faaliyetlerinin yaklaşık VIII. asra kadar çeşitlerinden söz edilmediğini, tefsir adı altında yapılan faaliyetlerin ilk defa İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ile sınıflandırılmaya (Kur'ân'ın Kur'ân ile ve Kur'ân'ın sünnet ile tefsir edilmesi gibi) başladığını belirtmektedir. Yazar sonrasında bu tür sınıflandırmaların Zerkeşî (ö. 794/1392), Suyûtî (ö. 911/1505), Zürkânî (ö. 1367/1948) ve Zehebî (ö. 1399/1978) gibi âlimler aracılığıyla farklı şekillerde devam ettiğini belirtmiştir. Bütün bunlardan hareketle kendisinin de konuyu temel niteliklerinden hareketle mevdî'î ve mevdû'î olmak üzere iki kısımda tasnif edeceğini ifade etmiştir (s. 35). Yazarın buradaki sınıflandırması çalışmasının özgün yönlerinden biri olmuştur.

Mevdî'î (konumlu) tefsir, âyetlerin mevcut tertibine riayet edilerek açıklanmasıdır. İlk dönemde başlayan parçacı tefsir anlayışı yavaş yavaş şifahi dönemde kendini göstermeye başlamıştır. Mevdî'î (konumlu) tefsir, kendi içerisinde icmâlî ve tafsilî olmak üzere ikiye ayrılır. İcmâlî tefsir, küllî tefsirdir. Âyetlerin ayrıntıya girmeden yüzeysel ele alınmasını ifade eder. İcmâlî tefsir lafızlarla ilgilenmektedir. Demirci, icmâlî tefsirin âyetlerin zâhiriyle ilgilendiği için eleştirildiğini bildirmekle birlikte hakkını verme adına öneminden de bahsetmiş; Kur'ân'ın özüne ulaşmak için zâhire bağlı kalmadan zâhirden hareket etmek gerektiğini hatırlatmıştır (s. 38). Konumlu tefsirin ikinci kısmı tafsilî tefsirdir. Âyetlerin bir bütün olarak ayrıntılı bir şekilde açıklanması tafsilî tefsir terkihiyle ifade edilmektedir. Tafsilî tefsir kendi içerisinde rivâyet ve dirâyet olmak üzere iki kısma ayrılır. İlk dönem ilim anlayışında en sağlam metodun rivâyet metodu olduğunu belirten yazar, bunun dışındakilerin keyfî ve aklî olmakla nitelendirilip önemsenmediği bilgisini vermektedir. Rivâyet tefsiri Kur'ân, sünnet, selefin nakillerine, Arap dili ve câhiliye şiiirlerine dayanarak yapılmaktadır (s. 39-42). Dirâyet tefsiri ise sadece rivâyete bağlı kalmayıp dil, edebiyat ve çeşitli ilimler ekseninde yapılan bir açıklama şeklidir. Buna rey ve aklî tefsir de denilmektedir. Demirci'ye göre dirâyet tefsirinin çıkış sebebinin ana kaynaktan uzaklaşıp yeni problemlerle karşılaşmadır. Dirâyeti rivâyetten ayıran en önemli faktör ise müfessirin rivâyetle birlikte kendi düşüncelerine yer vermesidir. Yazar, dirâyet tefsirini câiz kabul edenlerle etmeyenlerin delillerini açıkladıktan sonra günümüzde böyle bir problemin (rivâyet - dirâyet tartışması) söz konusu olmadığını belirtmektedir. Ayrıca yazar, evrensel mesajlar içeren Kur'ân'ın dirâyet yöntemiyle tefsir edilmemesinin âyetlerin hükümlerini belirli bir döneme tahsis etmeye yol açacağını; dirâyet tefsirinin de rivâyet esas alınmakla birlikte içtihad ve mevhibe (Bildirdiği ile amel eden kişilere Allah tarafından bağışlanan vebî bilgi) ilimlerine dayanılarak yapılabileceğini söylemektedir (s. 43-50).

Demirci, dirâyet içerisinde yer alan mezhebî, işâri, fikhî, fennî ve içtimâi tefsir ekollerini genel hatlarıyla açıklamış; mezhebî tefsir ekolünü ele alırken Kur'ân anlayışlarının inanç sistemlerinde ne boyutta olduğu sorusunun cevabını aramaya çalışmıştır. Burada Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Şia mezheplerinin tarihsel süreci, ana fikir ve etki boyutları itibariyle genel hatlarıyla incelenmiştir. Zühhd ve takvayı hedefleyen tasavvuf hareketi, ilhama büyük önem vermektedir. Binaenaleyh Kur'ân tefsirinde işâri yorumlar fazlasıyla yapılmıştır. Fikhî tefsirlerin konusu ahkâm âyetleridir. Fenni tefsir hareketi dirâyet tefsirinin ortaya çıkışıyla başlamıştır. Kur'ân'ın indiriliş amacı hidayet olup pek çok hakikatleri bünyesinde barındırmaktadır. Kur'ân fen kitabı olmamakla birlikte fenne işaret eden bir kitaptır. Fenni tefsirle alakalı gerekli bilgileri veren yazar, Kur'ân âyetlerini fenne tahsis etmek ne kadar yanlışsa indirildiği dönemin fikirlerine hapsetmenin de aynı şekilde yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Son olarak müellif, içtimâi tefsiri Kur'ân'ın hidayet boyutunu ve toplumsal sorunları konu edinen bir tefsir çeşidi olarak tanımlamaktadır (s. 50-76).

Buraya kadar (birinci bölüm) mevdîf (konumlu) tefsir hakkında söz söyleyen Demirci, ikinci bölümü tamamen mevdûf (konulu) tefsire ayırmıştır. Yazar, konulu tefsirin lügat ve ıstılah tanımlarını yaparak mahiyet itibariyle konulu tefsiri; "kapsamlı ve müstakil" olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Kapsamlı konulu tefsirin henüz bir örneğinin olmadığını söyleyen yazarın bu söyleminin (s. 82), Kur'ân'ın bütün konularını bir arada bulunduran bir çalışma ortaya koymak için teşvik amacıyla yapıldığı düşünülmektedir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kapsamlı konulu tefsir projesi olduğu bilinmektedir. Konulu tefsirin tarihçesi ile ilgili bilgi veren yazar, isim olarak yeni olan bu kavramın ilk dönemden itibaren kullanılageldiği, günümüzde ise güvenilir ve sağlam bir tefsir yöntemi olduğu bilgisini vermektedir (s. 83-92). Daha sonra konulu tefsirin gelişmesine katkı sağlayan unsurları ele alan müellif, "Kur'ân'ı amacı doğrultusunda tefsir etme arzusu, müsteşriklerin Kur'ân'a yönelik faaliyetleri, çağımızın getirdiği problemler, İslâm davetçilerine yardımcı olma düşüncesi" gibi başlıklar eşliğinde konuya açılım getirmiştir (s. 93-100).

Konulu tefsirin tarifinde zorluklar yaşandığı gibi çerçevesini çizmede de ihtilafın olduğunu söyleyen Demirci, genel olarak Kur'ân ve sûre ekseninde konunun tasnif edilebileceğini belirtmektedir. Kur'ân eksenli konulu tefsirin "konu ve kavram" şeklinde uygulandığını söyleyen yazar, kavram eksenli tefsirin etimolojiye ve semantiğe önem verdiğini belirttikten sonra konulu tefsirde her zaman buna (etimolojiye ve semantiğe) ihtiyaç duyulmadığını ifade etmiştir. Ayrıca kavram-

sal çalışmalar tikel, konulu çalışmalar ise tümeldir. Her konulu tefsir bir kavram tefsiridir, ancak her kavram tefsiri bir konulu tefsir değildir. Kavramsal çalışmalar dil, konulu tefsirler ise yorum merkezlidir. Kur'ân ekseninde konulu tefsiri anlatan Demirci, sonrasında sûre ekseninde konulu tefsire geçmiş; bu yöntemin tek konulu ve çok konulu sûre tefsiri şeklinde uygulanmakta olduğunu belirtmiştir. Kur'ân'da pek çok âyetin bir veya daha fazla konusu olduğunu söyleyen yazar, âyet tefsirlerine ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu yöntemle başvuracak kimsenin âyetle alakalı diğer âyetleri dikkate alması gerektiğini de hatırlatmaktadır (s. 100-116).

Birinci ve ikinci bölümlerde tefsir ve konulu tefsirin mahiyeti üzerinde duran Demirci, üçüncü bölümde metodoloji ekseninde ikinci bölümü açıklamaya devam etmiş; "konulu tefsirde araştırma yöntemi, önemi, faydaları, sorunları ve konuyla alakalı bazı eserleri tanıtarak" bölümü sonlandırmıştır. İlk olarak araştırma yöntemi hakkında bilgi veren yazar, Kur'ân ve sûre eksenli çalışmalar hakkında açıklama yapmıştır. Âyet eksenli konulu tefsir, ilk ikisinin (konumlu ve konulu tefsir) içerisinde değerlendirildiğinden ayrıca ele alma lüzumunda bulunmamıştır. Kur'ân eksenli çalışmalarda "konunun seçimi ve isimlendirilmesi, nasların tespiti ve tasnifi, konuda aslı ve fer'î unsurların belirlenmesi, kaynakların tespiti, bütüncülük, filolojik tahliller, tarihi referanslardan ve kıraatlerden yararlanmak, nasları doğru anlamak" şeklinde başlıklarla dikkat edilmesi gereken unsurları zikretmiştir. Sûre eksenli çalışmalarda ise "sûre hakkında genel bilgi vermek, sûrenin temel hedefini belirlemek, sûreyi bir bütün olarak ele almak" şeklinde önemli unsurların üzerinde durmuştur (s. 119-190).

Demirci, konulu tefsirin önemi ve faydaları kısmında ilkin başlıkla alakalı, teorik bilgi sunarken sonrasında yayınlamış olduğu makalesi (Demirci, Muhsin, "Kur'ân'a Göre Gayr-ı Müslimlerle Münasebetler," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, s. 16, İstanbul: 2006) üzerinden pratik olarak konuyu ele almaktadır (s. 190-215). Konulu tefsirin sorunları kısmında yazar, ilk olarak İslâm dünyasında yerleşmiş ve kabul görmüş olan sûre ve âyet tertibine dayanan bir tefsir geleneğinin olduğunu, tefsir denilince zihinlerde konulu tefsirden ziyade belirtilen tefsir anlayışının (konumlu tefsir) yer aldığını belirtmektedir. Herhangi bir konuyla alakalı bir âyetin tamamını ele alıp incelemektense ilgili kısmın üzerinde durmanın önemini belirten yazar, bu kısım hakkında kısa sayılabilecek bir değerlendirmede bulunmuştur (s. 215-219).

Konulu tefsirle alakalı eser isimlerini zikrederek kitabına son veren Demirci, sonuç kısmında bazı hatırlatmalarda bulunmaktadır. Yazara göre, insanlık her za-

mankinden daha fazla Kur'ân'ın mesajına muhtaçtır. Ayrıca müfessirler Kur'ân'ı asrın idrakine sunarken yeni bir dile ve metoda ihtiyaç duymaktadırlar. İşte bu da "konulu tefsir" yöntemi ve metodudur. İslâm ve Kur'ân'la alakalı sorunların çözüme kavuşturulması için konulu tefsir metodu kullanılmalıdır. Konulu tefsir metodu, bağımsız bir tefsir yöntemi değildir. Günümüz insanına ve sorunlarına çözüm ulaştırmada bu yöntem kestirme bir yol niteliğindedir.

Netice itibari ile *Konulu Tefsire Giriş* ismini taşıyan modern dönem tefsir ilminde mühim bir konuma haiz olan bu eser, hem konunun mahiyeti hem de alanında yazılan ilk eserlerden olması sebebiyle önemli bir tefsir çalışmasıdır. Bununla birlikte eserin ele aldığı konu ve metodoloji özgünlüğüyle, hem alana hem de başka alanlardaki Kur'ân merkezli çalışmalara kaynaklık edeceği düşünülmektedir.

Mine GÖZÜBÜYÜK TAMER

## Yükseköğretimin Küreselleşen Aktörleri: Uluslararası Öğrenciler

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017, 398 sayfa, ISBN: 9944162579

■ Fatih ÖZKAN\*

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren teknoloji, iletişim ve ulaşımın hızla geliştiği, ülkelerin gelir artışlarının son yıllarda katlanarak büyüdüğü, toplumsal refahın eskiye nazaran yükseldiği, özellikle iletişim ve ulaşım sektörlerindeki önemli gelişmelerle dünyanın küçük bir şehir halini aldığı günümüzde, diğer alanlarda olduğu gibi eğitim alanında da değişimler gözlemlenmiştir. Bu yoğun etkileşim ve hızlı değişimin bir sonucu olarak ortaya çıkan ortak pazar anlayışı, yükseköğretim alanını da etkilemiş ve küresel bir akademik rekabet ortamı doğurmuştur. Yurt dışında öğrenim görme koşullarının kolaylaştığı günümüzde, uluslararası eğitim imkânlarından yararlanmak isteyen öğrenci sayısındaki artışı değerlendiren yükseköğretim kurumları, çağın gerisinde kalmamak, öğretimde kaliteyi geliştirmek, kurumlarını uluslararası alanda daha tercih edilebilir bir düzeye getirmek ve uluslararası öğrenci piyasasından daha büyük pay alabilmek için yoğun bir rekabete girmişlerdir. Bu kıyasıya rekabet, ülkeler arası kurumsal anlaşmalarla çift diploma, uluslararası büyüme projeleri, yurt dışında şube kampüsleri gibi meyveler vermiştir. Geçmişte yükseköğretim sistemine bağlı üniversiteler, sadece bilgiyi üreten, kültürel değerleri sonraki nesle aktaran kurumlar olarak görülürken, günümüzde ülkesinin ekonomik gelişimine öncülük eden, sunduğu üründe modern bilişim ve iletişim teknolojilerine dayalı ileri eğitim teknolojilerini kullanan bir yapıya dönüşmüştür. Küreselleşmenin yükseköğretimi türlü şekillerde etkilemesinin bir sonucu olarak, yükseköğretimde yabancı uyruklu öğrenci hareketliliğinin yoğunluğu gittikçe artmış ve yabancı uyruklu öğrenci sayısı bazı ülkelerdeki yükseköğretim kurumlarında toplam öğrencilerin yarısına yaklaşmıştır.

Günümüzde belirgin şekilde artış gösteren uluslararası öğrenci yoğunluğu, hem kalite açısından hem de sosyal, kültürel, ekonomik ve politik boyutları

\* Arş. Gör., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı.  
E-Posta: fatih.ozkan@dicle.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5774-7664>

açısından dünya yükseköğretim alanında her geçen gün daha da önemli hale gelmektedir. Uluslararası öğrenciler kaynak ve hedef ülkeler açısından hem ekonomik hem de sosyal, kültürel, bilimsel ve ticari alanlarda önemli faydalar sağlamakta ve stratejik bir konum arz etmektedir. Dolayısıyla bu düşüncelerle önemli olduğu kanaatinde olduğumuz ve ilgililerine duyurmak istediğimiz bilimsel bir araştırma ürünü olan Mine GÖZÜBÜYÜK TAMER'in *Yükseköğretimin Küreselleşen Aktörleri: Uluslararası Öğrenciler* başlıklı kitabının tanıtımını yapacağız.

Çalışma, Karadeniz Teknik Üniversitesi'nde (KTÜ) Türk Cumhuriyetleri ile Türk ve Akraba Topluluklarından gelen burslu öğrencilerin genel profilini betimleme, başvuru sürecinden itibaren edindikleri deneyimleri ve karşılaştıkları sorunları tespit etme amacını taşımaktadır. Bu çalışmayla, öncelikle uluslararası öğrenci dolaşımının çerçevesi çizilmeye çalışılmış, ardından KTÜ özelinde Türkiye'deki uluslararası öğrenci dolaşımının özellikleri, genel hatlarıyla ortaya konarak uluslararası öğrenci olgusunun anlaşılmasına katkı sunmaya çalışılmıştır.

Yükseköğrenim bursuyla Türk Cumhuriyetleri ve Akraba Topluluklarından gelmiş olup 2012-2013 öğretim yılında KTÜ'de aktif olarak öğrenim görmekte olan 44 ülkeden toplam 185 uluslararası öğrencinin olduğu bilgisine ulaşılmış, istatistiksel olarak 121 öğrenci evreni temsil etmeye yeterli görüldüğünden, anket tekniğiyle 121 öğrenciden elde edilen veriler nicel araştırma kapsamında değerlendirilmiştir. Ayrıca öğrencilerin geldikleri ülkeler coğrafi bölgelere göre gruplandırılmış ve her ülke grubunda ikişer kişi olmak üzere 8 ülke grubundan 16 öğrenciyle nitel araştırma tekniklerinden görüşme tekniği yoluyla odak grup görüşmesi yapılmıştır. Nicel araştırma verileri, yaklaşık olarak aynı konu başlıkları altında yapılan nitel araştırma ile desteklenmiştir.

Araştırma, sadece "Türk Cumhuriyetleri ile Türk ve Akraba Topluluklarından Gelen Öğrencilere Verilen Yükseköğrenim Bursları" kapsamında 2012-2013 öğretim yılında KTÜ'de öğrenim gören uluslararası öğrencilerle sınırlıdır. Türkiye burslu olmayıp ülkemizde yükseköğrenim gören diğer uluslararası öğrenciler, araştırmanın kapsamı dışındadır. Ayrıca araştırma, nicel ve nitel araştırma kapsamına dâhil edilen konu başlıkları çerçevesinde ele alınmıştır.

Çalışmanın giriş bölümünde, araştırmanın metodolojisine yer verilmiş, dünyada ve Türkiye'deki uluslararası öğrencilerle ilgili araştırmalar hakkında kısaca bilgi verilmiş, ardından burs, uluslararası öğrenci, yabancı öğrenci, uluslararası öğrenci hareketliliği gibi sık kullanılan temel kavramlara açıklık getirilmiştir.

İkinci bölümde, uluslararası öğrenci hareketliliğine dair istatistiksel verilerden hareketle dünyada ve Türkiye'deki mevcut durumun çerçevesi çizilmiş, öğrenci-

leri yurt dışında yükseköğrenim görmeye sevk eden ve uluslararası öğrencilerin ülke ve üniversite seçimini etkileyen faktörlere yer verilmiş, bu hareketliliğin sonuçları kısaca değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde, gelişmiş ülkelerden ABD, İngiltere, Avustralya; orta düzeyde güçlü ülkelerden Almanya, Fransa; gelişmekte olan ülkelerden Japonya, Kanada, Yeni Zelanda; uluslararası öğrenci piyasasında yeni boy gösteren Malezya, Singapur, Çin ülkelerinden uluslararası öğrenci hareketliliğini artırıcı politika ve uygulamalara yer verilmiş, Türkiye'nin uluslararası öğrenci hareketliliği sürecinin safhaları genel olarak değerlendirilmiştir.

Dördüncü bölümde, araştırmacının KTÜ'de yapmış olduğu araştırmadan elde edilen verilere yer verilmiştir. Öncelikle öğrencilere dair demografik veriler, öğrencilere göre yükseköğrenim için Türkiye'nin tercih edilme nedenleri, Türkiye'de yükseköğrenim görmenin avantajları, uluslararası öğrencilerin üniversitenin sunduğu hizmetlere, sosyal yaşama ve beklentilerine dair izlenimleri, mezuniyet sonrası Türkiye'de kalmak isteyip istemedikleri ve nedenleri başlıkları altında sunulmuştur. Ayrıca başvuru, kabul sonrası ve eğitim süreci boyunca yaşadıkları sorunlarla ilgili ayrıntılı bulgulara yer verilmiştir. Sonrasında araştırmacının diğer safhası olan nitel araştırmayla ilgili bulgular incelenmiş, 16 kişiyle yapılan odak grup görüşmesinden elde edilen bulgular, öğrencilerin genel özellikleri, yükseköğrenim için Türkiye'yi tercih etme nedenleri, Türkiye'de yükseköğrenim görmenin avantajları, karşılaştıkları problemler ve Türkiye izlenimleri başlıkları altında ele alınmıştır.

Çalışma, sınırlılıklarına rağmen, yükseköğretimin uluslararasılaşması boyutuna dikkat çekerek bu konuda farkındalık oluşturmaya çalışması ve KTÜ'de öğrenim gören uluslararası öğrencilerin akademik, sosyal ve kültürel deneyimlerini betimlemesi bakımından önemlidir. Ayrıca uluslararası öğrencilerin anlaşılmasına fırsat tanınması, yükseköğretimdeki uluslararası öğrenci pazarına dikkat çekmesi, politika üretenlere ve araştırmacılara uluslararası öğrencilerin genel profili hakkında veri sağlaması açısından önemlidir. Uluslararası öğrenci çekim merkezi konumundaki diğer bazı ülkelerin uluslararası öğrencilere yönelik politika ve stratejileri hakkında örnek teşkil edecek veriler sunması ve Türkiye'deki süreç hakkında değerlendirmelerde bulunması açısından incelemeye değerdir. Sadece akademisyenler, araştırmacılar ve düşünce kuruluşları için değil uluslararası öğrencilik sürecinin işleyişini merak edenler için de önemli bir veri kaynağıdır. Uluslararası öğrencilerle ilgili Türkiye genelinde yapılacak başka araştırmalara zemin hazırlaması ve konuyu daha kapsamlı ve derinlemesine inceleme imkânı sunan çalışmaların habercisi olmasını ümit ederiz.





# Yazım İlke ve Kuralları

## Guidelines

### قواعد النشر

#### Dergi Hakkında

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN)*, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin hakemli, ilmi bir süreli yayınıdır. Dergi, genelde dini, özelde İslami ilimlerin sahasına giren konularda akademik yöntemlerle gerçekleştirilen çalışmaları yılda iki kez, Aralık ve Haziran aylarında yayımlar.

*MİZAN*, telif, tercüme, derleme, bildiri, sadeleştirme, kitap/makale/tez/proje tanıtımı, bilimsel toplantı değerlendirmesi, tenkitli metin neşri gibi ilmi çalışmaları yayımlar. Derginin belli başlı amaçları, dini ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaların paylaşımına, teori ve pratik arasında ilişki kurulmasına ilmi bir zemin hazırlamak, Müslüman birey ve toplumların karşılaştıkları meselelerin tartışılmasına ve çözüm önerileri sunulmasına katkı sağlamaktır.

#### Yazım İlke ve Kuralları

- MİZAN*, dipnot ve kaynakça gösteriminde *The Chicago Manual of Style -CMS-* 16. sürümünü esas almaktadır. Bu tarzda belli başlı dipnot ve kaynakça gösterim örneklerine aşağıda yer verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için *CMS*'nin el kitabına ve/veya <http://www.chicagomanualofstyle.org> internet adresine bakılabilir.
- Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin imlâ kaideleri esas alınır.
- Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: *Times New Roman* (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto; Arapça yazılar *Traditional Arabic* Ana metin: 14, dipnot: 12); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde *Traditional Arabic* yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
- Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de öz eklenmelidir. Özler, yazının **amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini** ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özü ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özün dilinde 10 punto *Times New Roman* (Arapça öz için 12 punto *Traditional Arabic*) ile yazılmalıdır.

5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10000 sözcüğü, kitap incelemesi 1500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelere sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.
9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştıkları kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
12. *MİZAN* tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'ne aittir.

### **CMS'ye göre başlıca dipnot ve kaynakça gösterim örnekleri:**

#### **A. Kitap**

##### **a. Tek yazarlı:**

**Dipnot:** Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

**Tekrarı:** Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

**Kaynakça:** Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

**b. İki ve üç yazarlı:**

**Dipnot:** İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 43.

**Tekrarı:** Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, 59–61.

**Kaynakça:** Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

**c. Dört ve daha fazla yazarlı:**

**Dipnot:** Aydın Sayılı vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

**Tekrarı:** Sayılı vd., *Türkçe*, 90.

**Kaynakça:** Sayılı, Aydın vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*.

**Ankara:** TTK Basımevi, 1978.

**ç. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olduğu eserlerde):**

**Dipnot:** Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

**Tekrarı:** Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

**Kaynakça:** Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

**d. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olmadığı eserlerde):**

**Dipnot:** Richmond Lattimore, çev., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

**Tekrarı:** Lattimore, *Iliad*, 24.

**Kaynakça:** Lattimore, Richmond, çev. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

**e. Kitap bölümü:**

**Dipnot:** Muhsin Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

**Tekrarı:** Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," 321–322.

**Kaynakça:** Akbaş, Muhsin. "Ölüm ve Ölümsüzlük." *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

**f. Elektronik Ortamda Yayınlanmış Kitap:**

**Örnek-1:**

**Dipnot:** Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

**Tekrarı:** Austen, *Pride and Prejudice*.

**Kaynakça:** Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

**Örnek-2:**

**Dipnot:** Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), erişim 28 Şubat 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**Tekrarı:** Kurland, Lerner, *The Founders' Constitution*, chap. 10, doc. 19.

**Kaynakça:** Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Erişim 28 Şubat 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**B. Dergide Makale**

**a. Basılı Dergide:**

**Dipnot:** Mehmet Bahçekapılı, "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

**Tekrarı:** Bahçekapılı, "Bazı Değerlendirmeler," 138.

**Kaynakça:** Bahçekapılı, Mehmet. "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

**b. Elektronik Dergilerdeki Makaleler:**

**Dipnot:** Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, erişim 03 Mayıs 2015, DOI: [varsa].

**Tekrarı:** Sayan, "Resurrection Day," 24.

**Kaynakça:** Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Erişim 03 Mayıs 2015. DOI: [varsa].

## C. Gazete ya da popüler dergilerdeki makaleler

### a. Basılı Yayınlarda:

**Dipnot:** Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

**Tekrarı:** Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

**Kaynakça:** Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

### Elektronik Ortamlarda:

**Dipnot:** Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 Şubat 2010, erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

**Tekrarı:** Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

**Kaynakça:** Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 Şubat 2010. Erişim 28 Şubat 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

## Ç. Kitap İncelemesi:

**Dipnot:** David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>. Tekrar: Kamp, "Deconstructing Dinner."

**Kaynakça:** Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

## D. Tez:

**Dipnot:** Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005), 30.

**Tekrarı:** Dirik, "Maslahat." 78.

**Kaynakça:** Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005.

## E. Toplantı ve konferans sunumu:

**Dipnot:** Rachel Adelman, "'Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

**Tekrarı:** Adelman, "Such Stuff as Dreams"

**Kaynakça:** Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

**Dipnot:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihlerinde düzenlenen 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur.

*Bildiri Yayınlandıysa:*

**Dipnot:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. (İstanbul: Koçak, 2016), 33-35. Tekrarı: Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

**Kaynakça:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. İstanbul: Koçak, 2016.

#### F. İnternet sitesi:

**Dipnot:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," erişim 20 Aralık 2015, [http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**Tekrarı:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

**Kaynakça:** İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Erişim 20 Aralık 2015. [http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

#### G. Yazma eser:

**Dipnot:** Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

**Tekrarı:** en-Nakşbendî, *Risâle*, vr. 19<sup>a</sup>.

**Kaynakça:** en-Nakşbendî, Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

#### Ğ. Tıpkıbasım:

**Dipnot:** Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı* (Ankara: TDK, 1994), 95.

**Tekrarı:** Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr*, 98.

**Kaynakça:** Mustafa Âli, Gelibolulu. *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: TDK, 1994.

**Not:** Künyede eksik bilgi olduğunda kısaltma olarak belirtilecektir (Tarih yok: t.y.; Basım-yok: b.y.; Yer yok: y.y. gibi). Anonim eserlerin dipnot ve kaynakçada gösteriminde künye, eser adı ile başlayacaktır.

### Author Guidelines

1. *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies (MIZAN)* requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of the sixteenth edition of *The Chicago Manual of Style (CMS)*. Sample citations below illustrate the use of the *CMS* when citing such sources as books, articles, and other major scientific works. Further information can be found in the *Manual* published, and in its web page <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in *TDV Encyclopedia of Islam*.
3. The paper format for the final submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in *Microsoft Office Word*, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface: Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt, after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstracts should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.
6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of these objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added to the submitted texts of translation, transcription and the like.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. These information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.

10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies* is made by the editor. After that the Editorial Board decides whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board are sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of the materials published in the journal is *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*.

### The sample footnote and bibliography forms according to CMS:

#### A. Book

##### a. One author:

**Footnote:** Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

**Recurrence:** Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

**Bibliography:** Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

##### b. Two or more authors:

**Footnote:** İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: ISAM Yayınları, 2012), 43.

**Recurrence:** Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 2010-1953* 61-59.

**Bibliography:** Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: ISAM Yayınları, 2012.

##### c. Four or more authors:

**Footnote:** Aydın Sayılı et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

**Recurrence:** Sayılı et al., *Türkçe*, 90.

**Bibliography:** Sayılı, Aydın et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. Ankara: TTK Basımevi, 1978.

##### d. Editor, translator, or compiler (in addition to author) :

**Footnote:** Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

**Recurrence:** Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

**Bibliography:** Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.



**e. Editor, translator, or compiler (instead of author) :**

**Footnote:** Richmond Lattimore, trans., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

**Recurrence:** Lattimore, *Iliad*, 24.

**Bibliography:** Lattimore, Richmond, trans. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

**f. Chapter or other part of a book:**

**Footnote:** Muhsin Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

**Recurrence:** Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” 321–322.

**Bibliography:** Akbaş, Muhsin. “Ölüm ve Ölümsüzlük.” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

**g. Books published electronically:**

*Sample-1:*

**Footnote:** Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

**Recurrence:** Austen, *Pride and Prejudice*.

**Bibliography:** Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

*Sample-2:*

**Footnote:** Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), accessed 28 February 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**Recurrence:** Kurland, Lerner, *The Founder's Constitution*, chap. 10, doc. 19.

**Bibliography:** Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Accessed 28 February 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**B. Journal article****a. Article in a print journal**

**Footnote:** Mehmet Bahçekapılı, “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler,” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

**Recurrence:** Bahçekapılı, “Bazı Değerlendirmeler,” 138.

**Bibliography:** Bahçekapılı, Mehmet. “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler.” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

**b. Articles in an online journal:**

**Footnote:** Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, accessed 03 May 2015, doi: [if applicable].

**Recurrence:** Sayan, "Resurrection Day," 24.

**Bibliography:** Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Accessed 03 May 2015. doi: [if applicable].

**C. Article in a newspaper or popular magazine**

**a. Articles in a newspaper or popular magazine in print:**

**Footnote:** Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

**Recurrence:** Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

**Bibliography:** Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

**b. Articles in an electronic newspaper or popular magazine:**

**Footnote:** Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 February 2010, accessed 28 February 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

**Recurrence:** Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

**Bibliography:** Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 February 2010. Accessed 28 February 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

**D. Book review**

**Footnote:** David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

**Recurrence:** Kamp, "Deconstructing Dinner."

**Bibliography:** Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

**E. Thesis or dissertation**

**Footnote:** Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005), 30.

**Recurrence:** Dirik, "Maslahat." 78.

**Bibliography:** Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005.

**F. Paper presented at a meeting or conference**

**Footnote:** Rachel Adelman, "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

**Recurrence:** Adelman, "Such Stuff as Dreams."

**Bibliography:** Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

*If the paper is published:*

**Footnote:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the *Third International Congress of Philosophy* in Istanbul on 21-25 November 2015.

**Recurrence:** Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

**Bibliography:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the Third International Congress of Philosophy in Istanbul on 21-25 November 2015.

**G. Website**

**Footnote:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," accessed 20 Aralık 2015, [http://www.ISAM.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**Recurrence:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

**Bibliography:** İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Accessed 20 Aralık 2015. [http://www.ISAM.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**H. Manuscript**

**Footnote:** Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali en-Nakshbandî, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

**Recurrence:** en-Nakshbandî, *Risâla*, vr. 19<sup>a</sup>.

**Bibliography:** en-Nakshbandî, Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

**I. Facsimile**

**Footnote:** Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr* (Ankara: TDK, 1994), 95.

**Recurrence:** Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr*, 98.

**Bibliography:** Mustafa Âlî, Gelibolulu. *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr*. Ankara: TDK, 1994.

**Note:** If any bibliographical information is missing in the original texts, these should be indicated by abbreviations (no date: nd.; no publisher: np.; no location: nl. etc.). The citation of anonymous works in the footnote and bibliography starts with its title.

## قواعد النشر

- ١- تستند مجلة ميزان الحق في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ ١٦ من أسلوب - The Chicago Manual of Style CMS . وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ولמיד من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل SMC و/أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت: <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
- ٢- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و/أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمد عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- ٣- ويجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4، الجزء العلوي: ٥,٣ سم، يسار: ٥,٣ سم، أسفل: ٣ سم، يمين: ٣ سم؛ إن كان النص مكتوباً بالأحرف اللاتينية فالخط: تائمز نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: ١٢ نقطة، وفي الهامش: ١٠ نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم ١٤ نقطة. تباعد الفقرات: قبل: ٠ نقطة، بعد: ٣ نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي Traditional Arabic. وينبغي محاذاة النص من الجانبين.
- ٤- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فتجب إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجية / وأسلوبه ونتائجه الأساسية وأصالته وقيمتها؛ تكون في حدود «١٠٠-١٥٠» كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال وملخصه وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز ٥ كلمات) بلغة الملخص ويخط تائمز نيو رومان وبحجم ٠١ نقاط.
- ٥- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسله إلى المجلة ١٠٠٠٠ كلمة، وتحليل الكتب ١٥٠٠ كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات فهية التحرير تعطي القرار النهائي.
- ٦- يجب أن يكون عرض الصفحة ١٢ سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ٧- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجماً.
- ٨- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقاً في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأدون التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- ٩- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلمية والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني في وثيقة مرفقة خارج العمل المتقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات يبين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ١٠- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق البريد التقليدي أو الإلكتروني.
- ١١- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق لتدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكمين، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه لهية التحرير.
- ٢١- عند قبول البحث للنشر تنقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية «ميزان الحق».

نماذج يتبناها الباحث في عرض الهوامش والمراجع حسب CMS:

أ- الكتاب

مؤلف واحد:

الهامش: صفوت كوسا، مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة، (قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤)، ١٠٣-١١٦.  
تكراره: كوسا، نهاية حضارة الأسرة، ٣١٠.

المراجع: كوسا، صفوت. مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة. قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤.

مؤلفين أو ثلاثة:

الهامش: اسماعيل أرونسال، مصطفى بيرول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، (إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢)، ٤٣.

تكراره: أرونسال، أولكار، وجرّدقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، ٥٩-٦١.

المراجع: أرونسال، اسماعيل، مصطفى بيرول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠. إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢.

أربعة مؤلفين أو أكثر:

الهامش: أيدين صاييلي وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم، (أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨)، ٥٦.  
تكراره: صاييلي وآخرون، التركية، ٩٠.

المراجع: صاييلي، أيدين وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم. أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨.

ب- محقق أو مترجم (الكتب التي ورد فيها اسم المؤلف):

الهامش: نيلس ج. هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ترجمة: عبد الكريم بمهادير (إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤)، ٩١-٩٢.

تكراره: هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ٩٤.

المراجع: هولم، نيلس ج. مدخل إلى علم النفس الديني. ترجمة: عبد الكريم بمهادير. إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤.

ت- محقق أو مترجم (الكتب التي لم يرد فيها اسم المؤلف):

الهامش: عبد القادر بوباية، محقق، تاريخ الأنلس (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ١٢.

تكراره: بوباية، الأنلس، ٢٦.

المراجع: بوباية، عبد القادر، محقق. تاريخ الأنلس. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

ث- البحوث المنشورة في كُتب:

الهامش: محسن آك باش، «الموت والخلود»، في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج وآخرين. (أنقرة: كرافيكير، ٢٠١٤)، ٣٣٣.

تكراره : أك باش، «الموت والخلود»، ۲۲۳-۳۲۱.

المراجع: أك باش، محسن، «الموت والخلود». في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج، محمد سعيد رجب، ۳۱۹-۳۴۰. أنقرة: كرافيكير، ۲۰۱۴.

### ج- الكتب المنشورة في الوسائط الإلكترونية:

مثال-۱:

الهامش: عبيد الله بن مسعود المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول (القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶)، كتاب بصيغة «كيندل».

تكراره : المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول.

المراجع: المحبوبي، عبيد الله بن مسعود، متن تنقيح الأصول في علم الأصول. القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶. كتاب بصيغة «كيندل».

مثال-۲:

الهامش: عماد الدين الجبوري، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع (لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵)، ۹۸، الاستفادة ۲۸ آب  
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>، ۲۰۱۵.

تكراره : الجبوري، الفكر الإسلامي، ۹.

المراجع: الجبوري، عماد الدين، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع. لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵. الاستفادة ۲۸ آب ۲۰۱۵.  
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>.

### ح- مقالة (في مجلة مطبوعة):

الهامش: محمد بجه قابيلي، «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربوية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۳۰.

تكراره : بجه قابيلي، «بعض الملاحظات»، ۱۳۸.

المراجع : بجه قابيلي، محمد. «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربوية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۲۹-۱۵۲.

### خ- المقالات المنشورة في المجالات الإلكترونية:

الهامش: سليمان العميرات: «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم» مجلّة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷ (۲۰۱۶): ۶۴، الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶، الرابط: [إنّ وُجد].

تكراره: العميرات، «العلاقة بين علم البلاغة»، ۱۲.

المراجع: العميرات، سليمان، «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم». مجلّة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷، (۲۰۱۶): ۶۴. الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶. الرابط: [إنّ وُجد].

### د- المقالات المنشورة في الصحف والمجلات:

• في المنشورات المطبوعة:

## قواعد النشر

الهامش: توفيق السيف، «حول التعليم والتطرف»، صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦، ١٦.  
تكراره: السيف، «حول التعليم والتطرف»، ١٦.

المراجع: السيف، توفيق. «حول التعليم والتطرف». صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦.

### • في الوسائط الإلكترونية:

الهامش: مريم العنزي، «مهنة التعليم»، صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦، الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦،  
[http://www.slaati.com.html.p468973/30/01/2016/](http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/)

تكراره: العنزي، «مهنة التعليم».

المراجع: العنزي، مريم. «مهنة التعليم». صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦. الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦.  
[http://www.slaati.com.html.p468973/30/01/2016/](http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/)

### ذ- تحليل الكتب:

الهامش: عزت مرانكوزأوغلو، التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار. مجلة كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أريكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣.

تكراره: مرانكوزأوغلو، «قضية الإعجاز العلمي».

المراجع: مرانكوزأوغلو، عزت. التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار، مجلة كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أريكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣-٢٠٨.

### ر- الرسائل الجامعية:

الهامش: محمد ديريك، «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوحي» (أطروحة دكتوراه، جامعة دوكونز أيلول، ٢٠٠٥)، ٣٠.

تكراره: ديريك، «المصلحة». ٧٨.

المراجع: ديريك، محمد. «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوحي». أطروحة دكتوراه، جامعة دوكونز أيلول، ٢٠٠٥.

### ز- أوراق العمل المقدمة في المؤتمرات والمحاضرات:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

تكراره: كولتاكين، «الأسس الفلسفية».

المراجع: كولتاكين، علي. «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

### إذا كان البيان منشوراً:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر»، ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥. (إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦)، ٣٣-٣٥.

تكراره: كولاتاين، «الأسس الفلسفية للفكر».

المراجع: كولاتاين، علي، «الأسس الفلسفية للفكر». ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول. إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦.

س- موقع إلكتروني:

الهامش: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية»، الاستفادة ٠٢ كانون الأول ٢٠١٥،

[http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

تكراره: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية».

المراجع: مركز البحوث الإسلامية. «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية». الاستفادة ٢٠ كانون الأول ٢٠١٥.

[http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

ش- المخطوطات:

الهامش: نجار زاده رضاه الدين مصطفى بن علي النقشبندي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩<sup>٣</sup>.

تكراره: النقشبندي، رسالة، ورق. ١٩<sup>٣</sup>.

المراجع: النقشبندي، نجار زاده رضاه الدين مصطفى بن علي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩<sup>٣</sup>.

ص- طباعة طبق الأصل:

الهامش: كاليبوليلي مصطفى علي، كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه الأخبار (أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤)، ٩٥.

تكراره: مصطفى علي، كنه الأخبار، ٩٨.

المراجع: مصطفى علي، كاليبوليلي. كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه الأخبار. أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤.