

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ**

**DERGİSİ**

(Hakemli Dergi)

ISSN 1303-3344

Yılda İki Defa Çıkar

(HAZİRAN)

SAYI: XLIX, YIL: 2019

İZMİR

**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**SAYI: XLIX, YIL: 2019**  
**JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF DOKUZ EYLUL UNIVERSITY**  
**Issue: XLIX, Year: 2019**

**Derginin Sahibi / Owner:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi adına Dekan Vekili Prof. Dr. Osman BİLEN

On the behalf of the Journal of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University, Vice-Dean Prof. Dr. Osman BİLEN

**Sorumlu Müdür / Managing Editor:**

Doç. Dr. Şükrü KEYİFLİ

**Yönetim Yeri / Management In:**

T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hatay 35350 İZMİR

Dokuz Eylül University, The Faculty of Divinity, 35350 Hatay-İZMİR.

**Yayın Türü / Publication Type:**

Yerel Süreli - 6 ayda bir yayınlanır. Ulusal Hakemli bir dergidir.

National Refereed - Two Issues Per Year

**Basım Tarihi / Date of Publication:**

**Editör / Editor-In Chief:**

Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN

**Editör Yardımcısı ve Dizgi-Redaksiyon / Associate Editor and Redaction:**

Dr. Öğr. Üyesi Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Bekir ESEN

**Yayın Kurulu / Editorial Board:**

Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU - Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN - Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT - Dr. Öğr. Üyesi Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Bekir ESEN

**Sayı Hakemleri / Advisory Board of This Issue:**

Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin CERTEL (Süleyman Demirel Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi), Doç. Dr. Ali DUMAN (İnönü Üniversitesi), Doç. Dr. Ali KUZUDİŞLİ (Gümüşhane Üniversitesi), Doç. Dr. Hacı Yusuf ACUNER (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Doç. Dr. İsmail AYDIN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK (Harran Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet DİRİK (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi), Doç. Dr. Murat SULA (Trabzon Üniversitesi), Doç. Dr. Mustafa IRMAK (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK (Çukurova Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi İrfan ÇAKICI (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Oğuzhan TAN (Ankara Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Sultan ŞİMŞEK (İstanbul Üniversitesi)

**Yazışma Adresi / Communication Address:**

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 35350 Hatay-İZMİR

Tel.: +90 232 285 29 32 Fax: +90 232 224 18 90 e-mail: ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Website: <http://dergipark.gov.tr/deuifd> / Sekreteryası (Secretary): Ertan LEVENT (+90 232 2852932/200184)

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal ve insan bilimleri alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Ayrıca dergimiz ULAKBİM ve EBSCOhost veritabanları tarafından taranmaktadır.

Journal of Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University is a refereed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Journal of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University is archived in databases of ULAKBİM and EBSCOhost.



**Yayın No / Publication No :**

**ISSN : 1303-3344**

**1. Baskı / First Edition**

**Basım Yeri / Published in:k**

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası / Dokuz Eylül University Printing House

**Basım Yeri Adresi / Published Address:**

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası DEÜ Tınaztepe Kampüsü 35390 Buca - İZMİR Tel : 0(232) 301 93 00 Fax : 0(232) 301 93 13

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### Telif Makaleler/Research Articles

- İbrahim KUTLUAY** 7-47  
The Relationship between the Sunnah and the Waḥy and its Effects on the Authority of Sunnah According to Some Contemporary Scholars  
*Sünnet - Vahiy İlişkisi ve Bazı Çağdaş Âlimlere Göre Bunun Sünnet'in Otoritesine Etkisi*
- İbrahim ARAS & Veli ÖZTÜRK** 49-90  
İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlik Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi  
*Investigation of Special Field Competencies Levels of Religious Culture and Moral Teachers in Imam Hatip Secondary Schools Knowledge in Terms of Various Variables*
- Hamit SEVGİLİ** 91-126  
Semhûdî'nin Taklîd ile İlgili Görüşleri  
*The Approach of Semhûdî in the Topic of Taqlîd*
- Nesibe ESEN ATEŞ** 127-141  
Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde Ölüm ve Din İlişkisinin Din Psikolojisi Açısından İncelemesi  
*Analyzing of the Relationship between Death and Religion in the Poems of Necip Fazıl Kısakürek in Terms of The Psychology of Religion*
- Ümmühan ARK** 143-165  
Belirli Örnekler Çerçevesinde Fıkıh-Bağlam İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme  
*The Fiqh Relationship with Context*
- Hüseyin TOPAL** 167-205  
Tûsî'nin Kıraatlere Yaklaşımı  
*The Approach of Tusî to the Qira'ats*

**Abdelkarim A. M. SOLIMAN**

207-253

الاتجاه الصوفي في شعر المهجر مكوناته وملائحته

*The Mystical/Sufi Trend in the Poetry of the Immigrants - its Components and Features*

**Kitap Tanıtımı, Sempozyum Değerlendirmeleri ve Bilimsel Çeviriler / Review Articles, Book-Symposium Reviews and Scientific Translations**

**Mustafa ŞENTÜRK & Muhammed Ali ŞEKER**

257-296

Kur'ân Kıraatlerindeki İhtilaflar ve Manaya Etkileri: Bakara Sûresi Özelinde Semîn El-Halebî Örneği

*Differences in Qur'anic Readings (Qiraats) and its Effects on Meaning: the Example of al-Sameen al-Halabi and Sura al-Baqara*

## **TELİF MAKALELER**



*DEUİFD XLIX/ 2019, ss. 7-47.*

**THE RELATIONSHIP BETWEEN THE SUNNAH AND THE  
WAHY AND ITS EFFECTS ON THE AUTHORITY OF  
SUNNAH ACCORDING TO SOME CONTEMPORARY  
SCHOLARS**

İbrahim KUTLUAY\*

ABSTRACT

There is no doubt that the Qur'ān and the Şunnah are the two main sources of Islām. It is also axiomatic that throughout Islāmīc history, only a few marginal groups such as *Zanādiqa* (heretics), some extremists named Rāfiḍīs and *Ahl al-Qur'ān*, influenced by some orientalists, and emerged in the Indian sub-continent and Egypt in modern times, disregarded the Sunnah of the Prophet as an essential source of Islām by casting some doubts. But the problem of the authority of the Sunnah, in other words, whether the Sunnah is completely binding, and if it is, to what extent it is and which sorts of the Sunnah are binding is a controversial issue among Muslim scholars. Shortly, the source of this problem is related to the relationship of the Sunnah with the divine revelation (*wahy*). The correct understanding of the Sunnah and the determination of its authority, therefore, depend on the determination of its relationship with *wahy*. The solution of this problem is also based on whether the Prophet received any *wahy* apart from the Holy Qur'ān. Accordingly, Muslim scholars have adopted different views on this matter. Most of them classified *wahy* into two parts as *al-wahy al-matlum* and *al-wahy al-ghayr al-matlum*. Thus, this study is an attempt to determine and organize different opinions of contemporary Muslim scholars on this issue and assess them through classification in the first instance. Secondly, it will evaluate the validity of these

---

\* Prof. Dr., İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Islāmīc Sciences, Ḥadīth Department İzmir, Turkey, e-mail: i\_kutluay@yahoo.com, ORCID ID: [orcid.org/0000-0003-31499556](https://orcid.org/0000-0003-31499556)

In the transcription of Arabic letters, we have used for a ا, b ب, t ت, th ث, j ج, h ح, kh خ, d د, dh ذ, r ر, z ز, s س, sh ش, ṣ ص, ḍ ض, ṭ ط, ḏ ظ, (ayn) ع, gh غ, f ف, q ق, k ك, l ل, m م, n ن, h ه, w و, y ي; for long vowels ā, ī, ū.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 22/04/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 29/05/2019

arguments and discuss these varying approaches and the kind of results that they have caused.

**Keywords:** The Sunnah, Waḥy, Ḥadīth, The Prophet, Authority

## SÜNNET - VAHİY İLİŞKİSİ VE BAZI ÇAĞDAŞ ÂLİMLERE GÖRE BUNUN SÜNNET'İN OTORİTESİNE ETKİSİ

### ÖZ

Kur'ân'ın ve Sünnet'in İslâm'ın iki temel kaynağı olduğunda şüphe bulunmamaktadır. Müsellem bir gerçektir ki Zenâdika, bazı aşırı Râfıziler ve modern dönemde oryantalistlerden etkilenen Hint alt kıtasında ve Mısır'da ortaya çıkan Ehl-i Kur'ân, İslâm tarihinde Sünnet'e dair bazı şüpheler izhar ederek Hz. Peygamber'in sünnetinin İslâm'ın zorunlu bir kaynağı olduğunu reddetmişlerdir. Ancak Sünnet'in otoritesi problemi, başka bir ifade ile Sünnet'in tamamının bağlayıcı olup olmadığı, bağlayıcı ise hangi ölçüde ve ne tür Sünnet'in bağlayıcı olduğu meselesi Müslüman âlimler arasında tartışmalıdır. Kısaca bu problemin kaynağı, Sünnet'in ilahî vahiyle münasebetine bağlıdır. Bu sebeple Sünnet'in doğru anlaşılması ve otoritesinin tespit edilmesi, onun vahiyle münasebetinin isabetli bir şekilde tespit edilmesine bağlıdır. Ayrıca bu problemin çözümü, Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan başka vahiy alıp almadığına dayanmaktadır. Bundan dolayı İslâm âlimleri bu hususta iki farklı görüşü benimsemişlerdir. Onların çoğu, vahyi, *vahy-i metlûv* ve *vahyi gayr-i metlûv* şeklinde iki kısma ayırmışlardır. İşte bu çalışma, konu ile ilgili çağdaş Müslüman âlimlerin farklı görüşlerini belirlemeye ve bu görüşleri gruplandırarak haklarında hüküm vermeye gayret etmektedir. İkinci olarak çalışmamız, onların kullandıkları delillerin muteber olup olmadığını, bu husustaki çeşitli yaklaşımları ve ne tür sonuçları olduğunu değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Sünnet, Vahiy, Hadis, Hz. Peygamber, Otorite

### Introduction

It is obvious that the Prophet (pbuh) is the person who can understand and know best what Allah Almighty aims by and means in the verses of Qur'ân as the one the Qur'ân was sent down upon,<sup>1</sup> simply because Allah assigned him the duty of the explanation of the Qur'ân for his Ummah and showing of its practice.<sup>2</sup> For this purpose, Allah

<sup>1</sup> Abū Ishāk İbrahim b. Mūsā b. Muḥammad el-Gırnaṭī Shaṭībī, *al-Muwāfaqāt* (Cairo: Maṭbaa Muṣṭafa Muḥammad, no date), 4: 26.

<sup>2</sup> al-Naḥl 16: 44.



appointed His messenger as a judge in all disputes among Muslims. So, it is mandatory that whole believers have to accept his decisions with full submission.<sup>3</sup>

The Qur'ān reveals that obedience to Allah (the Qur'ān) and His Messenger (the Sunnah) is compulsory<sup>4</sup> and disobedience to the Prophet and acting to oppose him is a *kufr* (disbelieving).<sup>5</sup> Refusing his judgments and turning away are the signs of hypocrisy (*nifāq*).<sup>6</sup> According to the Qur'ān, even not going away until we get the Prophet's permission in his presence, is an essential characteristics of being a believer. Thus, Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) says: al-Nūr 24: 62 indicates that we should take permission from the Prophet in the scientific issues as well.<sup>7</sup>

We absolutely need the Prophet to learn what Allah sent down to the people. In other words, without the Messenger, it is not possible to know the practice and contents of the Qur'ān. Therefore, The Qur'ān and the Sunnah constitute the fundamental sources of Islām. The Prophet explains The Qur'ān and adds some rulings to it. In other words, as a rule, the Qur'ān establishes the fundamentals of the Religion, determines its main principles, and the Sunnah explains them, depicts their practical form, and adds some principles.

However, at this point, there are two main problems: What is the source of the Sunnah and to what extent does the Sunnah depend on *wahy*? Second, what are the components of the Sunnah and which parts of the Sunnah are the individual judgments and opinions of the Prophet? In order to give satisfactory answers to these questions, first of all, we have to determine the relationship between the Sunnah and *wahy* (divine revelation) and the sources of the Sunnah.

As will be seen, except a small group of extremists, main stream of the Muslim scholars argues that the Sunnah is neither the only result

---

<sup>3</sup> al-Nisā 4: 65.

<sup>4</sup> Āl-i 'Imrān 3: 122; al-Anfāl 8: 24; al-Nūr 24: 63.

<sup>5</sup> Āl-i 'Imrān 3: 31; al-Nūr 24: 60; al-Aḥzāb 33: 36.

<sup>6</sup> al-Nūr 24: 47, 48, 51.

<sup>7</sup> Muṣṭafā Sibā'ī, *al-Sunnah wa makānatuhā fi al-tashrīḥ al-Islāmī* (Damascus: el-Maktaba al-Islāmiyya no date), 50.

of individual opinions and the judgments of the Prophet nor it is a kind of *wahy* absolutely resembling the Qur'ān; because ḥadīths are the expressions of the Prophet, thus they cannot be recited in the prayers (salāt) like the Qur'ān. The majority of Muslim scholars take place between these two extreme opinions (either all of the Sunnah is *wahy* or whole of it is solely personal opinions of the prophet), however the discussions and disputes of the main stream of the Muslim scholars depend on which kind of the Sunnah is binding and which one is a result of *wahy*.

In following pages, related to this issue, we will examine just three verses which are employed by Muslim scholars to explain the source of the Sunnah: al-Najm 53: 3-4 and al-Ḥashr 59:6, and a group of other verses dealing with *ḥikma* given to the Prophet.<sup>8</sup> Apart from these, we will also study some ḥadīths that indicate the source of the Sunnah and are mostly used by the defenders of the Sunnah to point out to the relation between the Sunnah and *wahy*.

### 1. Did The Prophet Receive Any Revelation Other Than The Qur'ān?

As mentioned above, the source of the Sunnah and whether the Prophet received any revelation apart from the Qur'ān are controversial among Muslim scholars and three different opinions have emerged on this matter:

i. The Sunnah completely depends on a kind of *wahy*<sup>9</sup> like the Qur'ān.

---

<sup>8</sup> al-Baqara, 2: 151, 231; Āl-i 'Imrān 3: 164; al-Nisā 4:113; al-Jumua' 62: 2; al-Aḥzāb 33: 34.

<sup>9</sup> This sort of *wahy* is just its meaning from Allah Subhānahū wa Taālā and it differs from Qur'ānic revelation/*wahy* which is read in the Salāt, and it's words and meaning is from Allah. As Robson indicates that revelation could come to the Prophet in different ways, and that what came to him, while all of divine origin, was treated on different levels. The Qur'ān was the highest level, but it would seem that Muḥammad could receive a types of inspiration not so high. William A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in the Early Islam* (Paris: Mouton 1977), 33 (from Robson, *Material*, 178. *MW*, 41 (1951), 166-180, 257-270.

ii. The Sunnah depends on the *ijtihāds* (the individual opinions) of the Prophet as well as *wahy*.

iii. The Sunnah does not include any *wahy*. It consists of the Prophet's own comments and interpretations on the Qur'ān by using his intellect and his experience which he had gathered from his surroundings and the culture of the society he lived in.

In the following pages, we will discuss these three opinions and their consequences in detail.

### **1.1. The Scholars Who Defend the Sunnah Depends on the Revelation/*Wahy* and Their Evidence**

The fact that those defend the view that the Messenger of Allah is under the supervision of *wahy* and his all words are related to a kind of *wahy* depends on some verses such as al-Najm 53: 3-4, al-Baqara 3: 142-144, al-Anfāl 8: 7, Yūnus 10: 15, al-Aḥzāb 33: 37, al-Aḥqāf 46:9, al-Fath 48: 27, al-Taḥrīm 66: 3 etc. although according to most scholars, these verses refer to the *wahy* of the Qur'ān.

The most frequently referenced verse (āyat) takes place in Chapter Najm: “*Your companion (Muhammad) has neither gone astray nor has erred. Nor does he speak of (his own) desire. It is only a Revelation revealed.*”<sup>10</sup> This verse indicates that the Prophet does not speak from his self (*hawā*). Shortly, this group of scholars argue that the Qur'ān is revealed verbatim to the Prophet, that is both its meaning and wording from Allah; besides, they use some other verses and ḥadīths as well, as evidence to prove their opinions. For example, the verses which order to believe in the Prophet,<sup>11</sup> and the verses declaring that the Prophet is given the book and *hikma* by Allah,<sup>12</sup> and other verses commanding that ‘whatever the Prophet gives them, it should be taken and whatever he forbids, it should be avoided’,<sup>13</sup> and also other verses.<sup>14</sup> Their final argument is that

---

<sup>10</sup> al-Najm 53: 3-4.

<sup>11</sup> al-Nisā 4: 61, 136; al-Fath 48: 8, 9, 58; al-Taghābūn 64: 8; al-Ḥujurāt 48: 15; al-Nūr 24: 62.

<sup>12</sup> al-Baqara, 2: 151, 231; Āl-i ‘Imrān 3: 164; al-Nisā 4: 113; al-Jumua’ 62: 2; al-Aḥzāb 33: 34.

<sup>13</sup> al-Ḥashr 59: 7.

the Prophet is infallible (*ma'sūm*).<sup>15</sup> In following lines, we would like to discuss these arguments briefly.

The exegetes of the Qur'ān (*mufasssırın*) and other scholars are basically divided into two different opinions dealing with the interpretations of the statement in the related verse: “*It is only a revelation revealed*”.<sup>16</sup> For example, well-versed *mufasssırs* such as Ibn ‘Abbās (d. 68/687-688), al-Qatāda (d. 117/735), Muqātil (d. 150/767), Farrā (d. 207/822), Shiī mufasssır Qummī<sup>17</sup> (d. 307/919), Tabarī (d. 310/922), Jaşşās (d. 370/981), Zamakhsharī (d. 538/1144), Bayḍāwī (d. 682/1283), Nasafī (d. 710/1310), ‘Ālūsī (d.1270/1854),<sup>18</sup> Ibn Āshūr<sup>19</sup> etc. argue that in this verse, the pronoun “*huwa*” (it) refers to the Qur’ān, not the Sunnah, because this verse was revealed to him to refuse the accusations of the idolaters that Muḥammad (pbuh) himself has fabricated the Qur’ān,<sup>20</sup> and it also indicates that the Prophet does not claim that he receives any *wahy* from Allah although he does not receive it.<sup>21</sup>

However, a group of commentators on the basis of this verse inclined towards the view that *wahy* (here, in the sense of prophetic inspiration) can be the source of the Sunnah. For example, by depending on this verse, Qurtubī (d. 671/1273) asserts that the source of the Sunnah is *wahy* and for him, it can be clear evidence that the individual opinions (*ijtihād*) of the Prophet regarding judicial events are not his own

---

<sup>14</sup> Kırbaşoğlu discussed the evidence and the opinions of Muḥammad Taqī Uthmāni and of ‘Abdulkhāliq Abdulghanī for this matter. see. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996): 237-246.

<sup>15</sup> Muḥammad 47: 32; al-Nūr 7: 63.

<sup>16</sup> al-Najm 53: 3.

<sup>17</sup> Abū al-Ḥasan ‘Ali b. İbrahim Qummī, *Tafsır al-Qur’an* (Qum: Dār al-ḥujja, 1426), 2: 311.

<sup>18</sup> Abū al-Sanā Shehābuddīn Maḥmūd b. ‘Abdullāh Ālūsī, *Rūb al-ma’āni* (Beirut: Dār al-fıkr, 1417/1997), 15, 72.

<sup>19</sup> Ibn Āshūr, *Tafsır al-tahrır wa al-tamwır* (no date, no place), 8: 95.

<sup>20</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (no place: Eser Neşriyat, 1979), 7: 4567.

<sup>21</sup> See more information Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 237-240.

decisions.<sup>22</sup> Apart from Qurṭubī (d. 671/1273), Tha‘labī (d. 427/1035),<sup>23</sup> Baghawī (d. 516/1122),<sup>24</sup> Abū Ḥayyān al-Andalūsī (d. 745/1344),<sup>25</sup> Shawqānī (d. 1250/1834),<sup>26</sup> a scholar of the methodology of Islāmic Jurisprudence Ibn Ḥazm (d. 456/1063), Shenqīṭī<sup>27</sup> (d. 1373/1979), Mawdūdī (1903-1979),<sup>28</sup> and Muḥammad Muṣṭafa Zuhaylī<sup>29</sup> also stated that this verse refers to the Sunnah, not to the Qur’ān.

On the other hand, Fakhrudīn al-Rāḍī (d. 606/1209) evaluates the mentioned verse in details and indicates that here pronoun “*huwa*” can refer to both the Qur’ān and the Sunnah. But, his final analysis prefers that “*huwa*” refers to the Qur’ān.<sup>30</sup> Similarly, Turkish commentator Elmalılı Hamdi Yazır (d.1361 /1942) explains that the

<sup>22</sup> Abū ‘Abdillāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr b. Farh Qurṭubī, *al-Jāmi li abqām al-Qur’an*, edit. Abdurrazzāq al-Ḥamdī (Beirut: Dār al-nāshr al-‘Arabī, 418/1997), 17: 45.

<sup>23</sup> Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm Nīsābūrī Sa‘labī, *al-Kashf wa al-bayān fī tafsīr al-Qur’an/Tafsīrī’s-Sa‘labī* (Beirut: Dār ihyā turāth al-‘Arabī, 1422/2002), 9: 136. He adopted the view that related verse refers to The Qur’ān.

<sup>24</sup> Abū Muḥammad Muḥyissunna Ḥusain b. Mas‘ud al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī/Maālīm al-tanzīl*. edit. Khālid ‘Abdurrahman Ak (Beirut: Dār al-ma‘rife, 1407/1987), 4: 245. According to Baghawī, this verse means “the sayings of the Prophet regarding the religion”; as for other view, it is weak.

<sup>25</sup> Andalūsī expresses that *huwa* pronoun refers to the Qur’ān see. al-Andalūsī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 8: 155); but in another place, he states it means the Sunnah. Even *ḥikma*/wisdom which mentioned that it was given to the Prophet is the Sunnah and it was also descended like the Qur’ān by Allah. See. al-*Baḥr al-muḥīṭ*, Abū Ḥayyān Muḥammad b. Yūsūf b. ‘Alī b. Yūsūf b. Ḥayyān Abū Ḥayyān al-Andalūsī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyye, 1422/2001; 2: 219.

<sup>26</sup> Abū ‘Abdillāh Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad al-Ḥawlanī al-Shawqānī, *Fath al-Qadir: al-Jāmi’ bayna fanni al-rivāya wa al-dirāya min ilmi al-tafsīr* (Beirut: Dār al-fikr, no date), 5: 105. Consequently he believes that the pronoun can refer to both: The Qur’ān and the Sunnah.

<sup>27</sup> Muḥammad Amīn b. Muḥammad Mukhtār al-Shenqīṭī, *Adwā al-bayān fī izāh al-Qur’an* (Riyāḍ: el-Maṭabiu al-ahliyya, 1983/1403), 7: 703.

<sup>28</sup> Abū A‘lā Mawdūdī, *Tafhīm al-Qur’an*, al-Najm 53: 3, footnote 4, received: 10 June 2019. [http: www.quran411.com](http://www.quran411.com)

<sup>29</sup> Wahba Zuhaylī, *Tafsīr al-munīr fī al-‘aqīde wa al-sharia wa al-manhaj*, (Beirut: Dār al-fikr al-muāşır; Damascus: Dār al-fikr 1991/1411), 2: 99.

<sup>30</sup> Fahrudīn al-Rāḍī, *Mafātīḥ al-ghayb* (Beirut: Dār ihyā turāth al-‘Arabī, no date), 28: 382.

“huwa” pronoun in this verse refers to both: The Holy Qur’ān and the hadīths of the Prophet. Yet we find him inclining towards the opinion that it refers towards the Qur’ān.<sup>31</sup>

Therefore, those who defend that the Prophet did not make an *ijtihad*, mostly use al-Najm 53/3 which indicates that his words are *wahy*, because he does not speak of (his own) desire.<sup>32</sup> But the other group rejects this opinion by paying attention to some other verses which warn the Prophet because of his *mis-ijtihad*s.<sup>33</sup> Allah also warned His messenger, when he asked Allah’s forgiveness for the *mushrikūn* (polytheists).<sup>34</sup>

The scholars who claimed that the verse (al-Najm 53/3, 4) is absolute (*mutlaq*) and that it refers to the sayings of the Prophet, used it as evidence; because, according to this verse, the *ijtihad* of the Prophet is not permitted.<sup>35</sup> But Ḥanafī methodologist and jurist (*faqih*) Jaṣṣāṣ (d. 370/981) rejected this opinion that in this verse, there was no evidence

<sup>31</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 7: 4571 Hatiboğlu says that “Huwa” pronoun in this verse certainly points to the Qur’ān. See. M. Said, Hatiboğlu, *Hız. Peygamber ve Kur’an Dışı Vahiy* (Ankara: Otto Yayınları, 2009), 60.

<sup>32</sup> al-Najm 53: 3-4.

<sup>33</sup> “May Allah forgive you (O Muhammad pbuh). Why did you grant them leave (for remaining behind, you should have persisted as regards your order to them to proceed on Jihād), until those who told the truth were seen by you in a clear light, and you had known the liars?”<sup>33</sup> “It is not for a Prophet that he should have prisoners of war (and free them with ransom) until he had made a great slaughter (among his enemies) in the land. You desire the good of this world (i.e. the money of ransom for freeing the captives), but Allah desires (for you) the Hereafter. And Allah is All-Mighty, All-Wise” (al-Anfāl 8: 67).

<sup>34</sup> “It is not (proper) for the Prophet and those who believe to ask Allah’s Forgiveness for the mushrikūn (polytheists, idolaters, pagans, disbelievers in the Oneness of Allah) even though they be of kin, after it has become clear to them that they are the dwellers of the Fire (because they died in a state of disbelief)” (al-Tawba 8: 113).

<sup>35</sup> Ālūsī, *Ruh al-ma’āni*, 27: 46. Abū ‘Alī al-Jubbāī and his son, Ḥāshim is among them.

to prevent the Prophet from making *ijtihad* and his *ijtihads* are results of that Allah Most High has taught and revealed to him.<sup>36</sup>

As a result, the majority of the Qur'an commentators adopted the opinion that the third and fourth verses of Najm sūrah refer to the Qur'an. However, there are some commentators and scholars who embraced the second view. It is understood that the latter preferred the broader the meaning of this and other verses aforementioned. But this conclusion is only possible provided that the pronoun "huwa" refers to the Sunnah. But the context of these verses i.e. their precedent (*siyāq*) and the antecedent (*sibāq*), and the reason of revelation (*sabab al-nuzūl*) of this verse explicitly state that pronoun "huwa" here refers to the Qur'an and not to the Sunnah. Hence, it is not reasonable to conclude that the source of Sunnah is *wahy* solely depending on this verse.<sup>37</sup> Nevertheless, there are some other verses in the Qur'an referring to the sources of the Sunnah.

The second verse and evidence used by some scholars in order to prove their thesis that the Sunnah is the result of *wahy* takes place in chapter al-Baqara 2/129 and 151.<sup>38</sup> Mentioned verses indicate that The Qur'an and wisdom (*ḥikma*) were given to the Prophet. But this evidence is also controversial. Imam al-Shāfi'ī employs other verses as well, such as Āl-i 'Imrān 3:164, Nisā 4:113, and Aḥzāb 33: 34 which declare that Allah has bestowed on His prophet the *Kitāb* and the *Ḥikma*/wisdom. According to al-Shāfi'ī, *ḥikma* is the Sunnah. By taking reference to this verse, Imam al-Shāfi'ī (d. 204/820) says: "Allah Subhānahū wa Ta'ālā

<sup>36</sup> Abū Bakr Aḥmad b. Alī Rāḍī Jassās, *Aḥqām al-Qur'an*, edit. Muḥammad al-Ṣādiq al-Kamhawī (Beirut: Dār iḥyā al-turāth al-'Arabī, 1405), 12: 265; 5: 297.

<sup>37</sup> Abū al-Faḍl Shehābuddīn Aḥmad b. Alī b. Muḥammad Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. *Fath al-barī bi-sbarhi Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut 1996; Cairo 1978), 7: 120-125; Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, p 238, 241.

<sup>38</sup> "Our Lord! Send them a Messenger from among them so that he reads your verses and teach them the Book and Wisdom, and clean them. Surely you are the Most High and Hakīm." "Our Lord! Send amongst them a Messenger of their own (and indeed Allah answered their invocation by sending Muḥammad Peace be upon him), who shall recite unto them Your Verses and instruct them in the Book (this Qur'an) and al-Ḥikma (full knowledge of the Islamic laws and jurisprudence or wisdom or prophet-hood), and purify them. Verily! You are the All-Mighty, the All-Wise." (al-Baqara 2: 129, 151).

means that *book* is the Qur'ān itself and *ḥikma* refers to the Sunnah. I heard this comment from some scholars that I am sure about their knowledge on Allah's book, and I am satisfied with them; so they say that *ḥikma* is the Sunnah."<sup>39</sup>

However, even though one of the meanings of *ḥikma* is the Sunnah, there are some other verses<sup>40</sup> containing the word *ḥikma* where it is impossible to interpret them as the Sunnah. For example, according to the majority of scholars, the term *ḥikma*, mentioned in Āl-i 'Imrān 3: 164, is separate from the Sunnah.<sup>41</sup> Therefore, these verses show that the term *ḥikma* has a lot of meanings and it cannot be limited merely to the Sunnah.<sup>42</sup> Consequently, we find some Muslim scholars introducing *ḥikma* in a wide variety of meanings. For instance, according to Muṣṭafā Sibāi, *ḥikma* means the secrets and decisions of the religions which Allah taught His Messenger,<sup>43</sup> Similarly, Şubḥī al-Şāliḥ interprets *ḥikma* as "the aims of the Islāmic *sharī'a*, its commands and secrets".<sup>44</sup> Kırbaşoğlu shortly regards *ḥikma* as what is provided in the Qur'ān and the

<sup>39</sup> Abū 'Abdillāh Muḥammad b. İdrīs b. 'Abbas Şāfi'ī. *al-Risāla*, edit. Maḥmūd Matruḥī (Beirut: Dār al-fıkr, 1430/2009), 79; see also Suyūṭī, *Sünnetin Dindeki Yeri*, trans. into Turkish Enbiya Yıldırım (Istanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 21-22 (quoted from *al-Faqıh wa mutafaqqıh*, 1: 87). Muṣṭafā Sibāi, embraces the same opinion. see Sibāi, *al-Sunnah wa makānatuhā fi al-tasbrü al-Islāmi*, 51. He says: al-A'rāf 7: 157 reveals that alongside the Qur'ān, another thing (the Sunnah), which is obligatory to follow, should be given to the Prophet. As mentioned clearly in the following Ḥadīth: "...Beware! 'Indeed I have been given the Book (that is, the Qur'ān) and something like it along with it..." (Abū Dāwūd, "Sunnah", 6; Tirmidzī, "İlm", 10; Ibn Māja, "Muqaddima", 2; Ibn Hibbān, *Şahih*, 1: 107; Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāya*, 39).

<sup>40</sup> For example Āl-i 'Imrān 3: 48 is about the Prophet Jesus; In the Chapter Loqmān verse 12 emphasised that Allah gave *ḥikma* to Loqmān (pbuh).

<sup>41</sup> Sibāi, *al-Sunnah wa makānatuhā fi al-tasbrü al-Islāmi*, 50.

<sup>42</sup> Kırbaşoğlu, *İslām Düşüncesinde Sünnet*, 246 (Suyūṭī, *al-Itqān*, I, 36; quoted from 'Amidī, *al-Ihkām*, 2: 218-222). Thus Kırbaşoğlu interpreted *ḥikma* as what we obtained the principles and teachings from Qur'ān. See. Kırbaşoğlu, *İslām Düşüncesinde Sünnet*, 246.

<sup>43</sup> Sibāi, *al-Sunna wa mekānatuhā fi tasbrü al-Islāmi*, 49.

<sup>44</sup> Şubḥī al-Şāliḥ. *Ulüm al-ḥadīth wa muştalahub* (Beirut: Dār al-'ilm li al-malayin, 1977), 1: 303.



principles and teachings that we obtain from Qur'ān.<sup>45</sup> Therefore, taking into consideration of all other verses containing *ḥikma*, it can be interpreted as a *firāsah* and an ability of choosing the best.

Another verse which is used as evidence that the Sunnah is part of revelation takes place in Chapter al-Ḥashr 59:7 “... *Whatsoever the Messenger (Muḥammad pbuh) gives you, take it, and whatsoever he forbids you, abstain (from it)...*” When we notice the precedent (*siyāq*) and the antecedent (*sibāq*) of this verse, i.e. the context of this verse, we see that it is about the distribution of “*fay*” (booty). However, the only opinion on this issue is not what we have mentioned above, because some of the commentators, -even though they are minority- , such as Suddī (d. 122/774) and Ḥasan al-Baṣrī (d. 110/728) embarrassed another opinion that this verse (al-Ḥashr 59: 7) concerns the booty.<sup>46</sup>

Nevertheless, there are some scholars who do not agree with the idea that the verse refers to only ‘fay’, because they argue that the particularity of the reason of a verse does not preclude the universality of its command and *ḥukm*.<sup>47</sup> Some commentators such as Ibn Jurayj (d. 50/767), a Shīī mufasssīr Ṭabarsī (d. 548/1153),<sup>48</sup> Qurṭubī (d. 671/1273),<sup>49</sup> Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240),<sup>50</sup> Mawdūdī (1903-1979),<sup>51</sup> Elmalılı (d. 1361 /1942),<sup>52</sup> Ṭāhir b. Āshūr (d. 1393/1973)<sup>53</sup> and Shenqīṭī

<sup>45</sup> Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 246.

<sup>46</sup> Qurṭubī, *Tafsīr*, 17: 18.

<sup>47</sup> See for discussions: Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 249.

<sup>48</sup> Abū ‘Alī Amīnuddīn Faḍl b. Ḥasan b. Faḍl Ṭabarsī, *Majma al-bayān fī tafsīr al-Qur’an* (Beirut: Muassasa al-‘ilām li’l-maṭbuāt, 1215/1995), 9: 432.

<sup>49</sup> Abū ‘Abdillāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr b. Farh Qurṭubī, *al-Jami’ li ahqāmī’l-Qur’an*, edit. ‘Abdurrazzāq al-Ḥamdī (Beirut: Dār al-nāshr al-‘Arabī, 418/1997), 17: 18-20. Qurṭubī, evaluates the evidence from the Qur’ān and hadiths in details. *ibid*.

<sup>50</sup> Abū ‘Abdillah Muḥyiddīn Ibn al-‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’an al-Karīm* (Beirut: Dār yaqāza al-‘Arabiyya, 1968), 2: 1280.

<sup>51</sup> Mawdūdī, *Tafhīm al-Qur’an*, al-Ḥashr 59: 7, footnote 15, received: 10 June 2019 [www.quran411.com](http://www.quran411.com)

<sup>52</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 7: 4836-4837.

<sup>53</sup> Ibn Āshūr, *Tafsīr al-tahrīr wa al-tamwīr*, 8: 99.

(d. 1373/1979),<sup>54</sup> etc. indicate that the scope of this verse is general and it includes whole orders of the Messenger, even though it was revealed about the distribution of “fay” (booty) because of a famous methodological principle aforementioned above. Consequently, according to these commentators, whatever the Prophet ordered, it should be adopted and whatever he forbade, it should also be abstained from. Moreover, this verse (al-Ḥaṣhr 59: 7) is among verses used by some scholars about the authority of the Sunnah. For example, when Imam al-Shāfi‘ī visited Mecca, Meccan people gathered around him and he said: “I will give answer to all of your questions by referring only to the Qur’ān.” When people asked al-Shāfi‘ī some questions whose answers don’t take place in the Qur’ān, he answered them by transmitting *marfu‘* (raised ḥadīth) and even *maqtu‘* ḥadīths (cut-off ḥadīth), because according to him, whatever the Prophet ordered, it should be adopted and whatever he forbade, it should also be abstained from.<sup>55</sup> For him, whatever the Prophet commands, it is actually the command of Allah and whatever the Prophet forbids, it is the forbidding of Allah as well.

Furthermore, in order to prove their opinions, the scholars taking place in this group use some ḥadīths indicating that the Prophet received some kind of *wahys* (prophetic inspiration, *al-wahy al-ghayr al-mathmū‘/al-wahy al-bātin*) apart from the Qur’ān. One of them is: “Beware! *Indeed I have been given the Book (that is, the Qur’ān) and something like it along with it...*”<sup>56</sup> So Suyūṭī even reports a tradition that Gabriel used to descent with the Sunnah just as he descended with the Qur’ān.<sup>57</sup> The other example is the Jibrīl ḥadīth,<sup>58</sup> which indicates that “Allah gave to

---

<sup>54</sup> Shenqīṭī, *Adwā al-Qur’ān*, 8: 62.

<sup>55</sup> Shenqīṭī, *Adwā al-Qur’ān*, 8: 62.

<sup>56</sup> Abū Dāwūd, “Sunnah”, 6; Tirmidzī, “‘Ilm”, 6; Ibn Māja, “Muqaddima”, 2; Ibn Ḥibbān, *al-Ihsān fī tartīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi tartīb Ali b. Belban* (Beirut: 1988), 1: 94; Khatīb al-Baghādāī, *al-Kifāye*, 1: 59.

<sup>57</sup> Abū al-Faḍl Jalāleddīn ‘Abdurrahman b. Abī Bakr Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, edit. Muḥammad Abū al-Faḍl İbrahim, (Hey’et al-Miṣriyya al-amma li’l-kitāb, 1394/1974), 1: 159; Dārimī, “Muqaddima”, 48.

<sup>58</sup> Muslim, “İmān”, 1 -9.

His messenger the Qur'ān and something like it"<sup>59</sup> and some other *qudsī ḥadīths*, starting with phrases such as: "Allah informed me that" or "Allah revealed me and inspired me..." or "Gabriel warned me", reveal that the Prophet received a kind of *wahy* apart from the Qur'ān.

The statement of "something like it" (misl): in ḥadīth mentioned above can be interpreted in two different ways:

- i. Allah revealed him *al-wahy al-zāhir/al-wahy al-mathlūw* that is al-Qur'ān, and *al-wahy al-bāṭin*/the *ghayr-i mathlūw wahy*,
- ii. Beside *al-wahy al-mathlūw* (the Qur'ān), Allah gave him the mission of the explanation of the Qur'ān, and an authority to apply the general rules into specific cases. He can give new orders which do not directly take place in the Qur'ān. Hence, to obey these rules determined by the Sunnah is like to obey the Qur'ān.<sup>60</sup>

This ḥadīth also criticizes those who embrace just the *zāhir* of the Qur'ān and ignore the Prophetic Sunnah which explains the verses of the Qur'ān. It can be mentioned as an example of the understanding of some non-orthodox and extremely marginal sects such as Khawārij and Rafiḍa in this context.

Bayhaqī (d. 458/1066) interpreted the statement of "its similar" means ḥadīths, that is *al-wahy al-bāṭin*, the Sunnah explains it, generalizes and/or specifies its some provisions and adds some new rules on it.<sup>61</sup> Azimābādī (d. 1329/1911) the interpreter of Abū Dāwūd's *Sunan*, shares the same opinion as well.

In addition to these, we see Ibn Kathīr (d. 774/1373) citing a narration from Abū Dāwūd (d. 496/1103) in the commentary of al-Najm 53: 4 that says: 'Abdullah b. 'Amr (d. 65/684-85) used to write down every talk he heard from the Prophet, but some people from the tribe of Quraysh advised him not to record all his sayings, because the Prophet is

<sup>59</sup> Abū Dāwūd, "Sunnah" 5; Tirmizī, "Ilm", 10.

<sup>60</sup> Abū Sulaimān Ḥamd b. Muḥammad Khaṭṭābī, *Maalim al-sunan maa Mundbri's Mukhtaṣar* (Beirut: Dār al-ma'rifa, 1980), 4: 299.

<sup>61</sup> Abū al-Ṭayyib Muḥammad Shams al-Ḥaq b. Amīr 'Alī Diyānuwī 'Azimābādī, *ʿAḥwāl al-Ma'būd sharh Sunan Abī Dāwūd*, edit. Abdurrahman Muḥammad Uthmān, Muḥammad Abdulmuḥsin Kebtī (Madina: el-Maktaba al-salafiyya, 1969/1389), 12: 231.

a human being: So, he stopped writing, and mentioned it to the Messenger of Allah. By declaring “*Write, by Him in Whose hand my soul lies, only right comes out from it*” (gesturing to his mouth)<sup>62</sup> the Prophet allowed him to record ḥadīths he heard.

Moreover Bazzār (d. 65 / 684-85) and Musaddad (d. 228/843) transmitted a ḥadīth in their books on the authority of Abū Hurayra (d. 58/678) that the Prophet states that “*No doubt that what I informed you is from Allah Most High.*”<sup>63</sup> Considering these opinions and narrations quoted by Ibn Kathīr,<sup>64</sup> we can say that Ibn Kathīr leaned towards the opinion that the source of the Sunnah is *wahy* (*al-wahy al-bātin*).

Apart from Imam al-Shāfi‘ī and Ibn Kathīr, there are some scholars such as, Ibn Ḥibbān (d. 354/965)<sup>65</sup> and Ibn Ḥazm (d. 456/1063)<sup>66</sup> who defend that the sayings of the Prophet and his actions depend on *wahy* and that he is under the supervision of divine teachings. Accordingly, they agree with the view that the source of the Sunnah is *wahy*, taking into reference the above-mentioned verses and ḥadīths; so much so that Imam al-Shāfi‘ī defends that the source of the Prophet’s words and deeds (The Sunnah) is the Qur’ān itself, and the Sunnah explains the Qur’ān. For that reason, the Sunnah is actually an order of Allah or an inspiration (*ilbām*) from Allah or an authority given him by Allah.<sup>67</sup> Similarly, Ibn Qutaiba (d. 276/889) argues that Gabriel brought the Sunnah to the Prophet just as he brought the Qur’ān to him.<sup>68</sup> Ibn

<sup>62</sup> Abū Dāwūd, “‘Ilm”, 3.

<sup>63</sup> Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 2, 340.

<sup>64</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr*, 4, 248.

<sup>65</sup> Ibn Ḥibbān, *al-Iḥsān fī tartīb Ṣaḥīḥ-i Ibn Ḥibbān*, 1: 89.

<sup>66</sup> Abū Muḥammad b. Ali b. Aḥmad b. Saīd al-zāhiri Ibn Ḥazm, *al-Iḥqām fī uṣūl al-bqām* (Beirut 1403/1983), 1: 96-97.

<sup>67</sup> Abū Abdillāh Muḥammad b. Idrīs b. ‘Abbās al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, edit. Muḥammad Zuhrī en-Najjār. Beirut: no date, edit. ‘Ali Muḥammad, ‘Adil Aḥmad; sharīk fī-t-tahqīq Aḥmad Īsā Ḥasan Ma‘sarawī (Beirut: Dār iḥyā al-turāth al-‘Arabī, 2001/1422), 5: 128; İbrahim Canan, *Hız. Peygamber’in Sünnetinde Tıp*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 258.

<sup>68</sup> Abū Muḥammad ‘Abdullah b. Muslim b. Kutaiba al-Dīnawarī Ibn Kutaiba, *Ta’wīlu mukhtalif al-Ḥadīth* (al-Maktab al-Islāmī 1419/1999), 282.

‘Abdilbar (d. 463/1071) mentions those who share the same opinion of Ibn Kutaiba.<sup>69</sup>

On the other hand, the opinion of al-Shāfi‘ī and of others who embraced that the source of the Sunnah is *wahy* was rejected by some scholars, because of some divine warnings in the Qur’ān<sup>70</sup> about the mistakes of prophetic *ijtihad*s. In other words, if the Sunnah had been a result of *wahy*, it would not have been corrected by the *wahy* of the Qur’ān.<sup>71</sup> But, some scholars explained these warnings concern his mis-*ijtihad*s as to teach a prophetic method for both scholars and ordinary people, and for both presidents and shepherds, shortly for all the Ummah.<sup>72</sup> Furthermore, ḥadīth sources contain some narrations which indicate that the Prophet can make mistakes about worldly affairs.<sup>73</sup>

Besides, depending on these evidence, they paid attention that in Islāmic fiqh, the source of the following decisions is just the Sunnah: the times of the prayers, the numbers of their *rak‘ats*, the Jumua‘ prayer, the traveller prayer, some decisions about inheritance, prohibition of eating the flesh of domestic donkey/mule, the fanged beasts of prey and birds with a talon, the cleanness of sea water and lawfulness of eating the sea products and *naqf* foundation.

---

<sup>69</sup> Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī b. Sābit Khaṭīb el-Baḡhdādī, *Jamī li akhlāq al-rāwī*, edit. Abū Abdillāh al-Surqī, Ibrahim Ḥamdī al-Madanī (Beirut: Muassasa al-risāle, 1991), 1: 12.

<sup>70</sup> “It is not for a Prophet that he should have prisoners of war (and free them with ransom) until he had made a great slaughter (among his enemies) in the land. You desire the good of this world (i.e. the money of ransom for freeing the captives), but Allah desires (for you) the Hereafter. And Allah is All-Mighty, All-Wise.” al-Anfāl 8: 67; al-Tawba 9: 43.

<sup>71</sup> Kırbāşođlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 279.

<sup>72</sup> Canan, *Hız Peygamber’in Sünnetinde Tıp*, 258.

<sup>73</sup> “Rafī b. Khadij reported that Allah's Messenger came to Medina and the people had been grafting the trees. He said: What are you doing? They said: We are grafting them, whereupon he said: It may perhaps be good for you if you do not do that, so they abandoned this practice (and the date-palms) began to yield less fruit. They made a mention of it (to the Holy Prophet), whereupon he said: I am a human being, so when I command you about a thing pertaining to religion, do accept it, and when I command you about a thing out of my personal opinion, keep it in mind that I am a human being.” Muslim “Faḍāil”, 38.

## 1.2. Those Who Defend That Some Parts of the Sunnah Depend on the Wahy and Their Evidence

Most scholars take place in this group such as Shāṭibī (d. 790/1388), Shah Waliyyullāh al-Dehlawī (d. 1239/1824), ‘Abdulazīm al-Zurqānī (d. 1367/1948), ‘Abdulghanī ‘Abdulkhāliq, Ali Toksarı and Mevlüt Güngör. For them, the Sunnah is partly the product of revelation, because, there are some verses and ḥadīths implying that the Prophet received some *wahy* along with the Qur’ān. But, in this part, we will point out only what the most commonly used ones are.<sup>74</sup>

It is worth to note that the main problem in this issue is the difficulty in determining which sort of ḥadīth or Sunnah depend on *wahy*, and the second one is the problem of verifying their authenticity. We know that the narrations reaching us are generally *ahād* (rare) ḥadīths, involving suspicion due to the inadequacy in the chain of transmission and number of transmitter’s chain. In the following lines, we will discuss the evidences of this group.

To start with, Muslims used to observe their prayers towards al-Masjid al-Aqsā in the Meccan period and even after their *hijra* (*migration*) to Madina about seventeen months before the *qiblah* diverted towards Ka’ba through a verse (al-Baqara 2: 143-145).<sup>75</sup> The verse explains the reason as: “*In order to test believers and to distinguish those who followed the Messenger from those who would turn on their heels (i.e. disobey the Messenger).*” The most interesting point is that Allah attributed the previous order to the Prophet; but in the Qur’ān, no verse referring to the former command about the first *qiblah* determined by Allah as al-Masjid al-Aqsā.<sup>76</sup> It is understood that Allah Himself determined it by sending a

<sup>74</sup> See for more information Keleş, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, p 167-169.

<sup>75</sup> “...And We made the Qiblah (prayer direction towards Jerusalem) which you used to face, only to test those who followed the Messenger (Muḥammad pbuh) from those who would turn on their heels (i.e. disobey the Messenger). Indeed it was great (heavy) except for those whom Allah guided. And Allāh would never make your faith (prayers) to be lost (i.e. your prayers offered towards Jerusalem). Truly, Allāh is full of kindness, the Most Merciful towards mankind.” al-Baqara 143-145.

<sup>76</sup> Muḥammad Taqī Uthmānī, *Sünnetin Bağlayıcılığı*. trans. into Turkish İbrahim Kutluay (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 30-31.

*wahy* (*al-wahy al-bāṭin*) to his Prophet which does not appear in The Qur'ān. Apart from this, in this context, some other evidences from the Qur'ān are also employed by the scholars that the Prophet received some *wahys* along with the Qur'ān.<sup>77</sup>

In this case, some ḥadīths are also used as evidence such as the Prophet said that “the Angel Gabriel inspired to me that one does not pass away unless he completed his livelihood (*riḥq*)”,<sup>78</sup> the recommendation of Gabriel to the Prophet about neighbors’ rights insistently,<sup>79</sup> the instructing on how the prayer and *wudu’* are observed,<sup>80</sup> and for the beginning and ending times of the daily prayers etc.<sup>81</sup> Therefore, Mawdūdī says that no reason and logic accept that a person was sent as a prophet by Allah and then he was absolutely free in carrying out his mission depending on just his own individual opinion and understanding. Even, a simple government gives some specific orders to its ambassador and certainly inspects his actions, sometimes need to warn it and gives new tactics.<sup>82</sup> Similarly, according to Muḥammad Ḥamīdullāh (d. 2002), the relationship between the Qur'ān and Sunnah is quite natural and normal. Because according to tradition and the judicial understanding, an envoy or an ambassador represents his sender and is regarded just as him. Also, the sayings of an envoy or of an ambassador are regarded as the words of his government. The same rationale is applicable for the position of the Prophet. According to ‘Abdulghani ‘Abdulkhāliq, the confirmation of Allah about the Sunnah of the Prophet shows how appropriate and true they are, such

<sup>77</sup> al-Aḥzāb 33: 37; al-Ḥashr 59: 5; see the evaluation of the verses used as evidence for the Prophet received wahy apart from the Qur'ānic wahy. Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, p 286-287.

<sup>78</sup> Shāfi‘ī, *al-Risāla*, 79.

<sup>79</sup> Bukhārī, “Adab”, 28; Muslim, “Birr”, 140; Ibn Māja, “Adab”, 4; *Musnad*, 2: 85, 160; 5: 22; 6: 52. Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ*, 1: 365.

<sup>80</sup> *Musnad*, 4: 161.

<sup>81</sup> Abū Dāwūd, “Salāt”, 2; Tirmidzī, “Mawāqit”, 1.

<sup>82</sup> Abū A’lā Mawdūdī, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, trans. N. Ahmet Asrar (İstanbul: Bengisu, 1997), 261-262.

confirmation can, therefore, be regarded as a kind of *wahy*; just as the confirmation of the Messenger is considered as a part of His Sunnah.<sup>83</sup>

Nawawī (d. 676/1277) the interpreter of Imam Muslim's *al-Şahih*, reveals his own opinion on the authority of the Sunnah through the subtitle thirty-eighth of the Chapter *Faḍāil*, in Muslim's *al-Şahih*, there he divides *wahy* into two kinds. According to Nawawī, what the Prophet carried out as *al-din* are the result of *wahy*, but his actions regarding worldly affairs are not. So, we have to obey what the Prophet established as a *Şaria*; on the contrary, it is not compulsory to obey what he said about worldly affairs.<sup>84</sup>

Some scholars study the question of *al-wahy al-ghayr matluw* within the framework of the knowledge of the Prophet about *ghayb* (unseen), because accordingly, the source of some ḥadīths revealing the events that will occur in the future should be *al-wahy ghayr al-matluw*. Ḥadīth scholars have reported what the Prophet informed about future and mentioned such prophecies exist in some chapters such as “Bad’u’l-khalq” (starting of the creation) and “Fitan, Malāhim” (seditions and epics) in canonic ḥadīth books.<sup>85</sup> Although the authenticity of these ḥadīths is a controversial issue, there are abundant examples of it in ḥadīth books. We know that a lot of narrations prove that the means of knowledge of the Prophet are not limited to just the five senses and reason. However, it is understood by means of some related verses and ṣaḥīḥ ḥadīth that the knowledge of the Prophet about *ghayb*, *qiyāmah*/the resurrection day and future is just limited to what Allah has revealed him.<sup>86</sup>

<sup>83</sup> Abdulghanī Abdulkhāliq, *Hujjyya al-Sunnab* (Riyadh: al-Dār al-ālamīyya li’l-kitāb al-Islāmī, 1415/1995), 222.

<sup>84</sup> Muslim, “Faḍāil”, 38.

<sup>85</sup> Mehmet Emin Özaşar, “Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reislîği Yullığı] Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV)*, Özel Sayı (2000, 2003): 318, 319.

<sup>86</sup> Bünyamin Erul, “Harput’lu Abdulhamit Hamdi Efendi (1830-1902) ve Hz. Peygamber’in Bilgisine Dair Bir Risalesi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, issue/sayı: 6 (2001): 15-16. Erul, “Hz. Peygamber’e Kur’an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivāyetlerin Tahlil ve Tenkidi”, *İslamiyat I*, issue: 1 (1998): 55-72.



By the way, Muslim scholars, who assert that the Sunnah is the result of *wahy*, do not reject the function of the Prophetic *ijtihāds*; according to them, even the Messenger of Allah can also make mistakes in his *ijtihāds*. As Imam al-Sarakhsī mentioned, no mistake of the Prophet is ignored in religious affairs and *aḥkām*, rather Allah rectifies it and immediately warns his messenger.<sup>87</sup>

### 1.3. Scholars Who Put Forward That the Prophet Did Not Receive But al-Wahy al-Matluw

The scholars taking place in this group collected their arguments in three different ways:

- i. The Qur’ān constantly stresses out that the Prophet is a human being,<sup>88</sup>
- ii. In practice, the Prophet has made some mistakes and forgotten some things, so much so that Allah warned him,<sup>89</sup>
- iii. Had the Sunnah been the result of *wahy*, it would have been protected by Allah like the Qur’ān that He promised to protect.

Some contemporary scholars from Indo-Pak sub-continent such as Sir Sayyid Aḥmad Khān (d. 1817/1898), Sayyid Amir Ali (d. 1347/1923), Gulam Aḥmad Parwiz (d. 1405/1985), Nadwī (1884-1953); and others from Egypt named as Tawfīk Ṣīdqī (d. 1338/1920), Abū Rayya (d. 1390/1970)<sup>90</sup>, Ṣubḥī al-Ṣāliḥ (d. 1407/1986),<sup>91</sup> Abduljalīl ‘Īsā and M. Said Hatiboğlu<sup>92</sup> etc. put forward that the Prophet did not receive any *wahy* except the Qur’ān. According to them, the source of the Sunnah is the Qur’ān. For Nadwī, the provisions (*aḥkām*) announced via authentic/*ṣaḥīḥ* ḥadīths were generated from the Qur’ān and they were

<sup>87</sup> Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, 1: 18.

<sup>88</sup> al-Kahf, 18:110; al-Isrā 17:93.

<sup>89</sup> See Muslim, “Faḍāil”, 140-141; Ibn Māja, “Ruhūn”, 15.

<sup>90</sup> Abū Rayya, *Adwā alā al-Sunnah al-Muḥammadiyya aw dijā’ an al-Ḥadīth* (Beirut: Muassasa ālami al-maṭbuat, no date), 38-40.

<sup>91</sup> Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-ḥadīth wa muṣtalāḥuh*, Dār malāyīn 1: 302.

<sup>92</sup> Hatiboğlu argues that there is no revelation other than Qur’ān. *Hız. Peygamber ve Kur’an Dışı Vahiy*, 63.

*istinbats* (inductions) of the Prophets who extracted them from the Qur'ān. Hence, if these ahādīth are authentic and certain, we have to obey these *ahkām*.<sup>93</sup>

Some contemporary scholars indicate that The Qur'ān depends completely on the revelation/ *wahy*, but the source of the Sunnah is inspiration. For example, Subhī al-Sālīh claims that those who state that the source of some parts of the Sunnah is *wahy*, their usage *wahy* term refers solely to the *wahy* of the Qur'ān, not to any other kind of *wahy*.<sup>94</sup> This point is very important.

Turkish scholar Said Hatiboğlu, whose name was mentioned above, seems to be one of those who do not accept the Sunnah as the result of *wahy*. He says when we analyse some verses of the Qur'ān about the Messenger of Allah carefully; we obviously realize that the Messenger of Allah is deprived of receiving knowledge about *ghayb*/unseen, which depends on human senses. For that reason, The Prophet cannot know an incident which occurred somewhere which is far from him and out of sight. Because considering that he used spies and he inquired about reporting, such as his behaviour in *Ifk* case, shows that the Messenger of Allah does not know unseen. For example, the intention of the assassination of Jews about him was informed to him by a Muslim who learned it somehow earlier. Another example: there was a secret between his two wives, who promised to reveal nobody, but when the Prophet learnt it somehow, they were in shock. Hatiboğlu argues that this secret can be informed to him by somebody, though the Prophet declares that his Lord informed him. Although the Prophet attributed it to Allah; however he probably learnt it from anybody. We see, Hatiboğlu says, this kind of usage in the Qur'ān, for instance concerning the Battle of Badr, Allah says: "...*You did not throw, but we did*", whereas the Muslims threw arrows against idolaters.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> Sayyid Sulaimān al-Nadwī, *Tabḥīq ma'na al-sunnah wa bayān al-haja ilayha*, trans. into Arabic Abdulwahhāb al-Dehlawī (Cairo: al-Maṭḥbaa al-salafiyya, 1399), 17-18.

<sup>94</sup> Şubhī al-Sālīh, '*Ulum al-hadīth wa mustalahub*, 1: 302.

<sup>95</sup> Hatiboğlu, "Kur'ān ve Sünnet Işığında Hz. Peygamber'in Gayba Muttali Olması Meselesi", 25-27.

Other evidence used by these scholars is that the Prophet did not rebuild the Ka'ba by erecting it on original fundamentals; because his tribe Quraysh was not ready for it. Another example is that the Messenger of Allah thought to ban Muslim couples from committing sexual relationships during the period in which wife was breast-feeding her baby, because the Prophet supposed that it could be harmful for babies; but when he learned that it is not the case through the examples of Byzantine people and Persians, he allowed.<sup>96</sup>

#### **1.4. Assessment of these Arguments**

Taking into account the verses stating that Allah revealed Mary and the Apostles, whether we consider the word *wahy* in these verses as a known *wahy* or *ilhām*/inspiration, we cannot consider that the Prophet was deprived of taking this kind of *wahy* or inspiration apart from the Qur'ān. Furthermore, there is no reason to overrule much evidence mentioned above. On the other hand, those who claim that whatever the Prophet utters, it depends on *wahy*, wanted to justify their opinion with some verses, but the *sabab al-nuzūl* of these verses, their context, and the Prophet having been warned and corrected in the Qur'ān due to some cases where he committed mistake, and the experiences of the Prophet in his life show that their opinion is not correct.

In our opinion, the comments of Şubhī al-Şālih, and Hatiboğlu mentioned above are quite subjective; because there are so many examples in ḥadīth collections concerning Allah informed his Messenger via *wahy ghayr al-matlum* that they cannot be interpreted differently. Also, the narrations indicating that the Prophet received *wahy* apart from the Qur'ān are so much that to deny them is almost impossible. Also, to understand or interpret them in a different way such as to say that they refer to the *wahy* of the Qur'ān means acting arbitrarily and destroying the meaning of the text. No Muslim scholar from the forebears commented these verses and ḥadīths which refer to the *wahy* of the Qur'ān.

On the other hand, to claim that the Sunnah is completely the result of *wahy* is an overstatement ignoring the reality that the Prophet was a human being, which the Qur'ān reminds it because there are some

---

<sup>96</sup> Abū Dāwūd, “Ṭib” 14; Muslim, “Nikāḥ”, 11.

actions of the Prophet, based on his own individual opinion, and he made some mistakes in some of his *ijtihāds* and consequently, he was warned by Allah. All of these proofs show that his all actions and sayings concerning worldly affairs were not the result of *wahy*. However, it is certain that he was under control of *wahy* in religious affairs. As for worldly affairs, surely, the Messenger of Allah has gone through a revolutionary training during his prophet hood; so he knew the character of the *wahy*, the divine purpose of the revealed, and what earns the pleasure of Allah; thus he would not act against the pleasure of Allah.

## 2. The Classification of Wahy and the Sunnah

Keeping the relationship between *wahy* and the Sunnah, and other ways of revelation in our minds,<sup>97</sup> in this section, I will briefly evaluate some theoretical debates on *wahy* and what kind of consequences these three different views caused. Imam al-Shāfi'ī (d. 204/820), Ibn Hibbān (d. 354/965),<sup>98</sup> Khattābī (d. 388/998),<sup>99</sup> Ibn Ḥazm (d. 456/1063),<sup>100</sup> Ghazzālī (d. 505/1111),<sup>101</sup> Suyūṭī (d. 911/1505),<sup>102</sup> Shah Waliyyullāh al-Dehlawī (d. 1239/1824) and so on, divided the revelation into two parts: *Wahy al-matluw* (which is miraculous and recited in the prayer, its words and meanings belong to Allah) and *wahy ghayr al-matluw* (*risālat* and *ilhām*/inspiration).<sup>103</sup> Other terms of *wahy* are outward (*ẓahīrī*)

<sup>97</sup> “It is not given to any human being that Allah should speak to him unless (it be) by Revelation, or from behind a veil, or (that) He sends a Messenger to reveal what He wills by His Leave. Verily, He is Most High, Most.” al-Shuarā 42: 51.

<sup>98</sup> Shāfi'ī, *al-Umm*, 5: 127-128.

<sup>99</sup> Khattābī, *Ma' alim al-sunan*, 7: 7-8.

<sup>100</sup> Ibn Ḥazm, *al-Ihkām*, 1: 93.

<sup>101</sup> Abū Ḥamid Ḥujjat al-Islām Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazzālī, *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, dirāse ve taḥqīq Ḥamza b. Zuhayr Ḥāfiẓ (Jidda: al-Sharika al-Madina al-Munawwara li't-tibaa wa al-nashr, no date), 1: 129.

<sup>102</sup> Shenqītī, *Adwā' al-bayān*, 8: 61.

<sup>103</sup> The Qur'an mentions that Allah inspired to not only the Prophet, but also the bee (“And your Lord inspired the bees, saying: “Take you habitations in the mountains and in the trees and in what they erect” (al-Nahl 16: 68), and to apostle of Jesus, “And when I (Allah) revealed Al-Hawārīyyūn (the disciples) [of 'Isā (Jesus)] to believe in Me and My Messenger, they said: “We believe. And bear witness that we are Muslims.” (al-Māida 5: 111),

wahy and inward (bātini) wahy.<sup>104</sup> Accordingly, the Qur’ān is *matluw wahy*, and the Sunnah is *ghayr-i matluw wahy*. Even, at this point, Mawdūdī stated that the source of the words of the Prophet related to religion is *al-wahy al-khafī*.<sup>105</sup>

For this reason, Imam al-Awzaī (d. 157/774) argued that if there is a ḥadīth in any judicial matter, we cannot follow other opinions.<sup>106</sup> According to Imam al-Shāfi‘ī, the Sunnah is an explanation of the Qur’ān; he added that the source of this explanation occurs through the *risālat* coming from Allah, or *ilhām*/inspiration or an order given to the Prophet.<sup>107</sup> Hence, it appears that he adopted the view that the Sunnah is a kind of *wahy*. In this issue Imam al-Awzaī and Imam al-Shāfi‘ī are not alone. Some other scholars also argued that the Prophet received some *wahy* apart from the Qur’ān,<sup>108</sup> and along with the Qur’ān how some terms such as *dzīker*, *hukm*, and *hikma* refer to the function of the Prophet in the religion. It is impossible to claim that the Prophet carried out the duty of the explanation (*bayān*) as independent from the *wahy*. Thus, it is understood from these verses and evidence that Prophetic Sunnah is compulsory in the application of the Qur’ān as a life system.

---

to the mother of Moses “*And We inspired the mother of Mūsā (Moses), (telling): "Suckle him [Mūsā (Moses)], but when you fear for him, then cast him into the river and fear not, nor grieve. Verily! We shall bring him back to you, and shall make him one of (Our) Messengers.*” (al-Qaṣaṣ 28: 7), to the mother of Jesus, Mary: “*She said: "O my Lord! How shall I have a son when no man has touched me? He said: "So (it will be) for Allah creates what He wills. When He has decreed something, He says to it only: "Be!" - and it is*” (Āl-i ‘Imrān 3: 47); and heavens (“*Then He completed and finished from their creation (as) seven heavens in two Days and He made in each heaven its affair...*” (al-Fuṣṣilat 41:12). The Prophet, who received the highest kind of wahy (wahy al-matluw), can also receive *wahy ghayr al-matluw* in some circumstances and times that Allah willed, and He can inform him some matters and questions which do not take place in the Qur’ān. Keleş, “Sünnet Vahiy İlişkisi”, Ahmet Keleş, “Sunnet Vahiy İlişkisi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. vol. I (1999): 165; Salih Karacabey, *Nebevi ve Beşeri Bilgi*, 180.

<sup>104</sup> Khattābī, *Ma’alim al-sunan*, 2: 7-8.

<sup>105</sup> Mawdūdī, *Tafhim al-Qur’ān*, al-Najm 53: 3, footnote 4. Received: 10 June 2019. [www.quran411.com](http://www.quran411.com)

<sup>106</sup> Abdulghanī, *Hujjiya al-sunnah*, 338.

<sup>107</sup> Shāfi‘ī, *al-Risala*, 154; Shāfi‘ī, *al-Umm*, 5: 128.

<sup>108</sup> Suyūṭī, *al-Itqān*, 197-198.

A number of scholars classified the Sunnah according to its source, in two or three classes. For example, Ibn Qutaiba (d. 276/889) regarded it into three groups:

i) The Sunnah which was brought by the Angel Gabriel from Allah.

ii) Another part is what Allah gave the permission to His Prophet to lay down the Sunnah ordering him to use his reason, and the Prophet has taken the wisdom and necessity into account in his rulings in that category.

iii) Some acts of the Prophet which he taught us as the Sunnah; if we do them we can take reward, but if we leave them we are not inquired so as we abandon them.<sup>109</sup>

Another scholar Khaṭṭābī (d. 388/998) stressed that all information regarding the prophet hood mission is based on *wahy*; since, it is impossible to learn them by means of only experience and *ijtibad*. According to him, as we mentioned before, “*I have been given the Qur’ān and also its like*” in this ḥadīth, the statement “Its like” refers to the Sunnah.<sup>110</sup> Upon this, it can be said that Khaṭṭābī adopted the view that the source of the Sunnah is *wahy*. Moreover, it is understood that Khaṭṭābī evaluated ḥadīths in two different categories: First, the ḥadīths which were said by the Messenger of Allah to explain the religion.<sup>111</sup> Second, the ḥadīths in worldly matters.<sup>112</sup> However, it should not be forgotten that the content of ḥadīth in worldly affairs can include religious matters and vice versa.

<sup>109</sup> Ibn Kutaiba, *Ta’wīl mukhtalif al-ḥadīth*, 196-198

<sup>110</sup> Khaṭṭābī, *Maalim al-sunan*, 5: 2, 7-8.

<sup>111</sup> “With clear signs and Books (We sent the Messengers). And We have also sent down unto you (O Muḥammad pbuh) the Dhikr [the reminder and the advice (the Qur’ān)], that you may explain clearly to men what is sent down to them, and that they may give thought.” al-Naḥl 16: 44. In this verse “the duty of explaining” is a stress on His role.

<sup>112</sup> Salih Karacabey, “Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattābī’nin Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, vol. 4, issue: 4 (1992): 219-220.

Notwithstanding, Khaṭṭābī also points out the human side of the Prophet and acknowledges that the Prophet can make mistakes in his *ijtihad*s in worldly affairs, since he is also a human being. Khaṭṭābī, therefore, mentions an example for his view that the Prophet had performed the *ṣalat* as three *rak'ats* by forgetting,<sup>113</sup> whereas it was actually supposed to be performed as four *rakats*.<sup>114</sup> Thus, depending on the verses<sup>115</sup> indicating the Prophet is a human being and his own statements reveal that he can also forget like other people, Khaṭṭābī accepts that there are some ḥadīths which should be regarded that they reflect the human side of the Prophet. But the Prophet does not insist on his mistakes.<sup>116</sup> Furthermore, there are some narrations showing that the Prophet acted by using his own individual opinion (*ijtihad*),<sup>117</sup> because his forgetfulness and mis-*ijtihad*s do not harm his *nubunna/risālat* (prophet hood) and *isma* (infallibility). Hence, the majority of Islāmic scholars have adopted this view.<sup>118</sup>

Third, Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) classified the Sunnah to ten parts, he emphasized that five parts of them are in control of the *wahy* and other five types depend on the Prophet's own *ijtihad*.<sup>119</sup>

Fourth, Shah Waliyullāh Dehlawī (d. 1236/1824) considered the Sunnah in the two groups:

<sup>113</sup> Bukhārī, “Ṣalāt”, 31; Muslim, “Masājid”, 89; Nasāī, “Sahv”, 25; Ibn Māja “Iqāma al-ṣalāt”, 133.

<sup>114</sup> Karacabey, “Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattābī'nin Görüşleri”, 219.

<sup>115</sup> al-Kahf, 18: 110; al-Isrā 17: 93.

<sup>116</sup> Khaṭṭābī, *Ma'alim al-sunan*, 1: 180.

<sup>117</sup> In the eve of Badr Battle, Hubāb Ibn al-Mundhīr al-Jamūh asked the Prophet who has determined the place of troops in Badr, is Allah or the Prophet himself? When the Prophet replied that he determined it depending on his experience. This response is clear evidence for every word and acts of the Prophet are not result of *wahy*. al-Hubāb b. al-Munzir b. al-Jamūh suggested that Muslim troops should dwell close to Badr well. The Prophet adopted his suggest. See. Ibn Hishām, *al-Sīrah*, I: 620.

<sup>118</sup> Karacabey, “Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattābī'nin Görüşleri”, 220.

<sup>119</sup> Abū 'Abdillah Shamsuddin Muḥammad Ibn Qayyim al-Jawziyya, *I'lām al-muwaqqi'in* (Beirut: 1991), 2: 99.

i) The part of the Sunnah related to his conveying the *Risalat*/prophethood mission/*tablig* on *ākhirah*/hereafter, jurisdictional *aḥkām*, some issues regarding *malakūt* and metaphysical matters, and the forms of worships; all of these depend on *wahy*.<sup>120</sup>

ii. The part which is not related to the conveying of the *risalat*.<sup>121</sup>

According to this classification the ḥadīths having no sort of any relationship with *tablig* are not the product of *ijtihād*. These subjects are mostly based on the individual experiment and experience of the Prophet himself. For example, this section includes some medical ḥadīths (*al-ṭib al-nabawī*) and some actions and practices done by the Prophet as an Arabian custom and the tradition of his region and time. As a result, according to Shah Waliyullāh Dehlawī, some words of the Messenger of Allah are not related to the conveying of the religion (religious communicé). Abdulghanī Abdulkhāliq embraced the same classification.<sup>122</sup>

Fifth, Mawdūdī (1903-1979) classified the Sunnah into three parts as well:

1. The first part is what the Prophet said and made to convey Islām, and his words deal with the explanations of the Qur’ān. In this regard, the Qur’ān is regarded *al-wahy al-jālī*, but the Sunnah is *al-wahy al-khāfī*.

2. The second part is the commands of the Prophets which emerged in different times and places as a politic leader of Muslim

<sup>120</sup> “...And whatsoever the Messenger (Muḥammad pbuh) gives you, take it, and whatsoever he forbids you, abstain (from it)...” (al-Ḥashr 59: 17) In this context, Dehlawī mentions this verse as a proof for his view.

<sup>121</sup> “*I am a human being (basher) like you...*” this statement points out this fact. On the Authority Zaid b. Thābit, when his Companions talk about worldly affairs the Prophet would talk about worldly affairs as well. When they talked about Hereafter he would participate in them. see Abū ‘Abdilazīz Qutbuddīn Shāh Waliyullāh Aḥmad b. ‘Abdirrahīm b. Wajīhiddīn al-Dehlawī al-Fārūqī, *Hujjatullāh al-bāliḡha*, trans. into Turkish Mehmet Erdoğan (Istanbul: 1994), 1: 128-129.

<sup>122</sup> Ahmet Önkāl, “Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metluv”, *Kur’an ve Sünnet Sempozyumu Bildiriler* (1-2 Kasım 1997), 1999, 45.



community. This sort of the Sunnah includes his words which were mentioned by him as a human being, besides the words come out after the consultation with his Companions and his individual juristic opinions (*ijtihad*s). When an *ijtihad* of the Messenger was wrong, Allah would send down a *wahy* (both *al-wahy al-matluw* and *al-wahy al-ghair al-matluw*) in order to warn him and to correct his mistake.

3. The last part is his words which are not related to the Prophethood. (nubuwwah)

Hence, according to Mawdūdī the words of the Messenger of Allah are right and true, because they are enlightened by the light (*nūr*) of *nubuwwah*.<sup>123</sup>

Sixth, Contemporary scholar Menna al-Kattān divided ḥadīths into two parts: *tawqīfī*<sup>124</sup> and *tamfīqī*. The Messenger of Allah conveyed the contents of *tawqīfī ḥadīths* with his own words; as for *tamfīqī* ones, they consist of the *ijtihad*s of the Prophet and his *istinbats*. If the *ijtihad* of the Prophet is correct, the *wahy* confirms it; if his *ijtihad* is incorrect, the *wahy* revises and corrects it. But in final analysis, Menna al-Kattān argued that both are under the control of *wahy*.<sup>125</sup>

Seventh, Ibn Āshūr (d. 1393/1973) classified the Sunnah comprehensively and divided it into twelve categories.

- Legislative/*tashrī*
- The *Fatwā*,
- The Judiciary,
- Administrative; his acts as the president
- To promote good and beautiful,
- Peace,
- Guidance for those who consult with the prophet in these matters,
- Advising,
- Directing to perfectness,
- To reminder and suggest the supreme truths.

<sup>123</sup> Mawdūdī, *Tafhīm al-Qur'an*, 6: 13- 14. [www.quran411.com](http://www.quran411.com) sūra 53: 3.

<sup>124</sup> What determined as the result of prophetic inspiration.

<sup>125</sup> Keleş, "Sünnet Vahiy İlişkisi", 167-169 (quoted from Menna' al-Kattan, *Mebāhis*, 26-27).

- To threat and rebuke,
- What he did as a human being and for his materialistic needs.<sup>126</sup>

Ibn Āshūr also tries to clarify them by giving some examples for each category mentioned above. According to him, the first three items in the list can be gathered under the name *tashrīi*. Among these twelve matters only this part, that is *tashrīi*, is binding.

Finally, a contemporary Turkish jurist Hayreddin Karaman considers the ḥadīth and the Sunnah in two parts: the Sunnah belonging to the religion, i.e. religious matters, and the Sunnah belonging to the world, i.e. worldly affairs. He also classifies the later as:

- i) Topics related to rational sciences and technology.
- ii) Topics concerning totally the individual's training and managing the Muslim society.

The former is mentioned in ḥadīth as “your worldly affairs”.<sup>127</sup> This depends on the personal experience of the Prophet and his own thoughts. Accordingly, they are not binding. But the latter is concerned with politics, law, economics, social institutions and education etc. The words and acts of the Prophet regarding this field are usually related with religion. Thus, they are binding; because to a great extent, they are based on *wahy*, though some of its parts are based on prophet's personal *ijtihad*, yet the *wahy* approves them explicitly or affirms them implicitly. However, again there are some affairs in this field as well which are non-binding.<sup>128</sup>

### 3. The Difference of the Sunnah from Wahy

The difference between the *wahy* of the Sunnah and the Qur'ān falls in five very angles. The first one is the issue of attribution of words and the meanings to Allah and His Messenger. Accordingly, the Qur'ān is *wahy* of Allah, as it was revealed to Prophet by Allah; as for ḥadīths,

---

<sup>126</sup> Ibn Āshūr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 47-65.

<sup>127</sup> Muslim, “Faḍāil”, 38.

<sup>128</sup> Hayrettin Karaman, “Bağlayıcılık Bakımından Resūlullah'ın Davranışları”, *Hız: Peygamber ve Aile Hayatı* (Istanbul: Ensar, 1993), 130.

some parts of them are revealed by Allah, but the wording is the prophet's own experiences of his own choice. Secondly, the Quran has a miraculous nature in its eloquence which cannot be even imitated, whereas no such a claim can be asserted for ḥadīth. Thirdly, ṣalāt is performed only by the recitation of the Qur'ān as word of Allah, but not by the Ḥadīth. Fourth, the Qur'ān is *mutawātir*, meaning that its authenticity rights from the first word to the last one is not questionable, yet not all the hadiths are mutawātir, hence this led us to another difference which is this: The Qur'ān is totally *Qat'i al-subūt* (categorically proved by its very being and transformation), but not all hadiths are like wise. The fifth difference is of that the guarantee of preserverence. As the Qur'ān states itself, it is absolutely preserved by Allah with its all words and letters, but there is no such a protection promise for ḥadīths.

The division of *wahy* into two parts as *al-wahy al-mathlūw* and *al-wahy al-ghayr al-mathlūw* can be traced back to the time of Imam al-Shāfi'ī, in different terms though. Nonwithstanding, the very first scholar we find employing the terms, as mentioned above, is Ibn Ḥazm (d. 456/1064). After that, these terms seem to have been received by Ghazzālī (d. 505/1111), Bayḥaqī (d. 458/1066) and Suyūī (d. 911/1505). In addition to classification, Ṣadr al-Sharī'a' (d. 747/1346), Imam al-Sarakhsī (d. 483/1090) and Ṭahānawī (d. 1158/1745) divide *wahy* into: *al-wahy al-zāhir* and *al-wahy al-bāṭin*. *Al-wahy al-zāhir* includes The Qur'ān and *khāṭir al-melek* -which means that the Gabriel brings the knowledge/*ilm* to the hearth of the prophet without speaking- and *ilham*/inspiration<sup>129</sup> which comes to the heart of the Prophet they have no doubt on its being revealed form Allah. As far as the *al-wahy al-bāṭin* is concerned, it refers to some information that the Prophet enjoyed by using his own individual opinions and *ijtibāds*, and Allah did not reveal any correction.

---

<sup>129</sup> The difference between *ilham* and *khāṭir al-melek* can be defined as the former is what takes place in the heart of prophet by Allah without any source of envoy and the prophet is sure of its being from Allah. However the latter is by the mean of an angle.

#### 4. The Results of Classification of Ḥadīths and the Common Mistakes

In terms of interpreting ḥadīth or and using it as evidence, there are some common mistakes by ordinary people based on some false assumptions, some of which are as below:

- Having no absolute knowledge of whether the prophet really said these ḥadīths or not,
- Ignoring the fact that only a few of ḥadīth are *mutawātir* in the ḥadīth sources, and majority of them are called *ahād*, meaning that prophetic tradition (that is *mashhūr*, *azīz* and *gharīb*) gives only probable information / *al-ilm al-zannī*, which involves uncertainty,
- Supposing that all the ḥadīth collections purely means the collection of ṣaḥīḥ ḥadīths without taking into account the purpose of classification of the compilers of ḥadīth books, to suppose that all ḥadīths took place in *al-Kutub al-Sitta* and other classical sources are also absolutely sound,
- To presume that sound ḥadīths could reach us exactly in their original wording as they have come out from the mouth of the Prophet and to ignore the possibility that transmitters conveyed them in meaning and sometimes making small changes while keeping the meaning intact,<sup>130</sup>
- To disregard that ḥadīths have different types such as *ṣaḥīḥ*/authentic, *ḥasan* /good and *ḍaif*/weak and even *mawdu'*/fabricated. In this context, *al-Sunan al-Arbaa'* includes ḥasan, weak ḥadīths along with ṣaḥīḥ ḥadīths, even *Sunan of Ibn Māja* contains a few *mawdu'* ḥadīths too,
- To think that every ṣaḥīḥ ḥadīth must be applied directly and absolutely,
- To dismiss the case of abrogating and abrogated ḥadīth (*nāsikh wa mansukh*),
- To neglect the reality of *shāḥ* and other contradictory ḥadīths,
- Not to differentiate between ḥadīths that have universal messages and those which are culture/region- specific,

<sup>130</sup> For example: Reporting the meaning, multiple incidents, transmitter's shortening of the Ḥadīth, and the capacity of transmitters etc. See Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi ISAM, 2009), 31-100.

- To interpret the ḥadīths which were for *targhib* (encouragement of a good deed) or for *tarhib* (discouragement of a bad deed), literally and regard them as absolute principles,
- Extending the personal practices of the Prophet, which are specific to him, to everybody.
- To generalize a substantial *fatwa* that regards a specific person,
- Not to draw attention to the context and ignore the reason of occurrence *sabab al-wurūd* of a ḥadīth such as the place and time in which it occurred,
- Not to take into account that a ḥadīth cannot be contrary to the fundamental principles of the Qur’ān,
- Not to evaluate a ḥadīth within the context of other ḥadīths through the criteria of textual criticism.

### 5. Failure in Taking into Account the Human Aspect of the Prophet

In several verses of the Qur’ān, Allah Almighty emphasizes that the Prophet is a human being, but he receives *wahy*.<sup>131</sup> He is not an angel,<sup>132</sup> he cannot know the unknown (*ghāib*) unless Allah reveals to him.<sup>133</sup> He does not have an authority for intercession unless Allah gives him permission. His *ijtibād* can be right or incorrect. But his *ijtibāds* related to religion are approved or revised by Allah.<sup>134</sup> As a human being, he can be exposed to disease, hunger, thirst, like other people. All of these show that he is a *basbar* (human being) and not an angel.

Needless to say that to receive *wahy* and to be under the control of Allah is certainly an exceptional situation. Therefore, Muslim scholars use a metaphor to describe him: “Muḥammad is a human being unlike other people, just as a ruby is among other stones”, this metaphor clearly indicates his virtue and he is not an ordinary person. What makes the Prophet superior than angels is not his extraordinary physical features, but his being a chosen person (*istifā, mustafā*) by Allah as the last prophet,

---

<sup>131</sup> al-Kahf 18: 110.

<sup>132</sup> al-An’ām 6: 50; Hūd 11: 31.

<sup>133</sup> al-An’ām 6: 50; Hūd 11: 31.

<sup>134</sup> al-Mu’minūn 23: 33.

*ḵebātam al-anbiyā* (the last messenger)<sup>135</sup> and *ḥabibullah* (the beloved of Allah), his piety, his intellect and his moral praised by Allah<sup>136</sup> and presented as a sample for Ummah.<sup>137</sup>

### Conclusion

The relationship between the Sunnah and the revelation (*wahy*) is a controversial issue among Muslim scholars that mainly three different opinions are put forward in this regard. Even though they are minority, some Muslim scholars, like Ibn Ḥazm, argue that the Sunnah is the second of the two parts of *wahy*, and therefore whatever the Prophet did, it is a product of his prophet hood; because he is under the guidance of the divine revelation and his judgments and *ijtihāds* were approved or corrected by Allah Almighty. Those who argue that “the ḥadīths are also product of *wahy*” use some verses as an evidence to prove their ideas such as al-Najm 53: 3-4 al-Baqara 3:142-144, al-Anfāl 8: 7, Yūnus 10: 15, al-Aḥzāb 33: 37, al-Aḥqāf 46: 9, al-Fath 48: 27, al-Taḥrīm 66: 3 al-Ḥashr 59: 6; As we studied it in detail in last pages that al-Najm 53: 3-4 is used mostly among these verses; but this claim is very problematic and the majority of the Islāmic scholars stressed that in this verse, the pronoun “*humā*” (it) refers to the Qur’ān, not the Sunnah. Moreover, to say that every word or act of the Prophet and his every step is under the control of the Angel Gabriel definitely implies that the Messenger of Allah is deprived of some human faculties such as reason, free thinking and individual opinion. Thus, to hold such a view point is of course incorrect.<sup>138</sup> Nevertheless it is a fact that the Prophet received some *wahy* apart from the Qur’ān, because there is a lot of evidence supporting this view both in the Qur’ān and the Sunnah. What is more, the majority of Muslim scholars share this opinion.

On the other hand, the scholars who reject the Sunnah is not the result of *wahy* relied on some verses which emphasized that the Prophet

---

<sup>135</sup> al-Aḥzāb 33: 40.

<sup>136</sup> al-Qalam 68: 4.

<sup>137</sup> al-Aḥzāb 33: 31.

<sup>138</sup> Mehmet Görmez, *Hadis İlminin Temel Meseleleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 42.

is a human being and Allah warned His Messenger for his inappropriate *ijtihad*s. Additionally, the Prophet declared that he can forget and make mistake in worldly affairs as exemplified in the case of the inoculation of date palms.

Besides, the majority of Muslim scholars make a clear differentiation between the Qur'ān and the Sunnah in terms of *wahy*, so much so that the former is certain, and its whole words (*alfāz*) and meanings are absolutely from Allah, and was revealed verbatim to the Prophet directly or via the Angel Gabriel; but the later, i.e. ḥadīths are mostly transmitted us by their meanings. Moreover, some of their parts depend on inspiration (*ilhām*), and the rest of it is a compound of *ijtihad*s and the product of the individual experience of the Prophet. Hence in this sense, in terms of their sources, the Qur'ān and the Sunnah are definitely different.

By the way, who represent the modernist approach, who seem to be influenced by some orientalist research to an, put forward another extreme claim that the Sunnah has historical bounds. According to them, the Prophet took account of the conditions of his time and geography, and paid attention to the culture of his society and aimed at addressing the needs of his society. Therefore, most part of the Sunnah is not binding on us. But, in my opinion, even though some part of the Sunnah might have historical bounds, it is clear that they ignore the sight of its universality.

It seems to me that, in order to solve this problem, (whether the Sunnah is the result of *wahy* or not) we should determine accurately the relation between the Sunnah and *wahy*. When we consider the issue in its entirety, we see that the view of those who argued that the source of the Sunnah is completely *wahy* is a controversial issue; thus it has been disputed among Islāmic scholars. Those who consider the Sunnah as a pure product of *wahy* seem to ignore some Qur'ānic verses<sup>139</sup> revising the mistakes in his *ijtihad*s of the Prophet and aforementioned ḥadīth declaring “*I am a human being like you, sometimes I forget and make mistakes as well*”.<sup>140</sup> The examples in his life clearly indicate that the Prophet made

---

<sup>139</sup> al-Tawba 9:43; al-Anfāl 8: 67.

<sup>140</sup> Muslim, “Faḍāil”, 38.

decisions based on his own judgment in worldly affairs such as the matters of war and fertilizing of the date-palms by conjoining male and female pollens. But the companions who followed his advice to leave the grafting of date-palms saw that the produce of that year turned out to be less than in earlier years. So, by considering the result, it was understood that some of his *ijtihads* concerning worldly affairs did not that much sound apparently. It shows that the Prophet acts in a human capacity. This is natural, because he is a human being and it is not the part of his prophet hood to be an expert on the details of all worldly affairs. But it is true that the *ijtihads* of the Prophet in religious affairs were under the control of *wahy* and were corrected by Allah if they were not appropriate; thus we come to understand that, the selection of the Prophet from two options can be unpreferable before Allah. Therefore, it is impossible to argue that all his sayings and practices depend on *wahy*. But as mentioned in a ḥadīth, Muslims should follow him strictly in his decisions on the matters of faith and religion.<sup>141</sup>

On the other hand, those who argue that there is no relationship between the Sunnah and *wahy*, hold some unsatisfactory hermeneutics in my assessment, thus they are in need to bring some new reasonable, acceptable and satisfactory interpretations of the verses and some qudsī ḥadīths indicating that the Prophet declared that he received them from His Lord. Obviously, the Messenger of Allah was in communication with Allah<sup>142</sup> and as al-Sarakhsī mentioned<sup>143</sup> he was under the supervision of *wahy* particularly in religious matters; that's why at least some parts of the Sunnah depend on *wahy*.

In final analysis, Islāmic shari'a consists of two fundamental sources: the Qur'ān and the Sunnah. They are the sources of guidance and laws for all Muslims. Even though it is a controversial issue among Muslim scholars that the Qur'ān and the Sunnah depend on the same source, it is clear that The Qur'ān and Sunnah are interconnected and complement each other. Since, most verses point out that whatever the

---

<sup>141</sup> Ibn Māja, "Ruhūn", 16.

<sup>142</sup> Kırbasoğlu, *İslām Düşüncesinde Sünnet*, p 300-301.

<sup>143</sup> Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl Shams al-Aimma al-Sarakhsī, *Uşul al-Sarakhsī* (Beirut: Dār al-ma'rifa), no date, 2: 97.



Prophets forbade is in fact forbidden by Allah. Hence, it can be said that the Sunnah adds some rulings to the rules laid down by the Qur'ān; because there is an area that The Qur'ān intentionally left it to the Sunnah. But at this point, the problem is what kind of Sunnah is binding. Therefore, Muslim scholars have not regarded all ḥadīths and the Sunnah in same categories, so much so that they classified them according to their authenticity and purpose, if these classifications and differences are not known well or the human nature of the Prophet is ignored, misinterpretations and mistakes regarding ḥadīths would become inevitable; and it will lead us to some misunderstanding of his Sunnah.

## REFERENCES

- ‘Abdulghanī, Abdulkhāliq. *Hujjiyya al-Sunnah*. Riyadh: al-Dār al-ālamīyye li’l-kitābi’l-Islāmī, 1415/1995.
- Abū ‘A’lā Mawdūdī. *Tafhīm al-Qur’ān*. Received: 10 June 2019. <http://www.quran411.com>
- Abū Rayya, Maḥmud. *Adwā’ alā al-Sunna al-Muḥammadiyya aw dijā’ ‘an al-ḥadīth*. Beirut: Muassasa ālami al-maṭbuat, no date.
- ‘Ajjāj, Muḥammad al-Khaṭīb. *al-Sunnah al-Nabawiyya. Makānatubā wa hijzūbā wa tadvinuhā wa tanfīdh ba‘du al-shubuhāt*. Damascus: Dār al-fīkr, 1431 /2010.
- Albayrak, Halis. *Kur’an’da İnsan-Gayb İlişkisi*. Istanbul: 1993 (in Turkish).
- ‘Ālūsī, Abū al-Sanā Shahābuddīn Maḥmūd b. ‘Abdullāh. *Rūḥ al-ma’ānī*. Beirut: Dār al-fīkr, 1417/1997.
- Āmirī, Abū al-Ḥasan Muḥammad b. Yūsuf. *Kitāb al-‘ilām bi manāqib al-Islām*. nashr. A. ‘Abdulḥamīd Ghurāb. Cairo 1967.
- Andalusī, Abū Ḥayyān Muḥammad b. Yūsuf b. ‘Alī b. Yūsuf b. Ḥayyān Abū Ḥayyān. *al-Baḥr al-muḥīṭ*. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyye, 1422/2001.
- ‘Aynī, Abū Muḥammad Badruddīn Maḥmūd b. Aḥmad b. Mūsā al-Ḥanafī. *‘Umda al-qāri sharḥ Şahīb al-Bukhārī*. Idāre al-ṭibāa al-munīriyye. Cairo: no date.
- ‘Azīmābādī, Abū al-Ṭayyib Muḥammad Shams al-Ḥaq b. Amīr ‘Alī Diyānuwī. *‘Avn al-Ma’būd sharḥ Sunan Abī Dāwūd*. edit. ‘Abdurraḥman Muḥammad Uthmān, Muḥammad Abdulmuḥsin Kebtī. Medina: el-Maktaba al-Salafiyya, 1969/1389.
- Baghawī, Abū Muḥammad Muḥyissunna Ḥusain b. Mas‘ūd. *Tafsīr al-Baghawī/Ma’ālim al-tanzīl*. edit. Khālīd ‘Abdurraḥman Ak. Beirut: Dār al-ma’rife, 1407/1987.
- Bayḍawī, Abū Saīd Naṣīruddīn ‘Abdullah b. ‘Umar b. Muḥammad. *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta’wīl*. Beirut: Dār al-fīkr, no date.

- Canan, İbrahim. *Hız. Peygamber'in Sünnetinde Tıp*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995 (in Turkish).
- Dārimī, Abū Muḥammad ʿAbdullah b. ʿAbdurrahman. *Sunan al-Dārimī*. edit. Ḥusain Salīm Asad al-Rādī. Nashr dār al-mughnī, Saudi ʿArabia 1412/2000.
- Dehlawī, Abū ʿAbdilazīz Qutbuddīn Shah Waliyyullāh Aḥmad b. Abdirrahīm b. Wajīhiddīn al-Dehlawī al-Fārūqī. *Hujjatullah al-bāligha*. trans. into Turkish Mehmet Erdoğan. Istanbul: 1994.
- Doğanay, Süleyman. *Hadis Rivayetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (ISAM), 2009 (in Turkish).
- Elmalılı, Muḥammad Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. no place: Eser Neşriyat, 1979 (in Turkish).
- Erul, Bünyamin. "Harput'lu Abdulhamit Hamdi Efendi (1830-1902) ve Hz. Peygamber'in Bilgisine Dair Bir Risalesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, issue: 6 (2001): 15-16.
- Erul, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivāyetlerin Tahlil ve Tenkidi". *İslamiyat I*, issue: 1(1998): 55-72 (in Turkish).
- Firūzābādī, Abū al-Ṭāhir Majduddīn Muḥammad b. Ya'qūb b. Muḥammad. *Tanwir al-miqbās min tafsīr Ibn Abbās*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyye, no date.
- Ghazzālī, Abū Ḥamīd Ḥujjat al-Islām Muḥammad b. Muḥammad. *al-Muṣtaṣfā min ʿilm al-usūl*. Dirāsa wa tahqīq Ḥamza b. Zuhair Ḥāfız. Jidda: al-Sharīka al-Madīna al-Munawwara li al-ṭibaa wa al-nashr, no date.
- Genç, Mustafa. *Sunnet Vahiy İlişkisi*. İstanbul: Kitabı Yayınevi, 2009 (in Turkish).
- Görmez, Mehmet. *Hadis İlminin Temel Meseleleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2014 (in Turkish).
- Graham, William A. *Divine Word and Prophetic Word in the Early Islam*. Paris: Mouton, 1977.

- Hatiboğlu, M. Said. *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*. Otto Yayınları, Ankara 2009 (in Turkish).
- Hatiboğlu, "Kur'an ve Sünnet Işığında Hz. Peygamber'in Gayba Muttali Olması Meselesi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I)*, cilt: V, (2003): 23-31 (in Turkish).
- Hilālī, Muḥammad Taqīuddīn and Muḥammad Muḥsinkhan. *The Noble Qur'an*. Medina, no date (In our paper, we quoted the meaning of verses from this translation).
- Ibn al-'Arabī, Abū Abdillāh Muḥyuddīn. *Tafsir Qur'an al-Karim*. Beirut: Dār al-yaqāza al-'Arabiyya, 1968.
- Ibn Āshūr, Muḥammad al-Tāhir b. Muḥammad b. Muḥammad al-Tunusī. *Tafsir al-tahrir wa al-tanwir*. no date, no place.
- Ibn Āshūr, *Tefsiri't-tahrir ve İslām Hukuk Felsefesi* (trans. into Turkish: Mehmet Erdoğan, Fikri Akyuz), Istanbul 1988.
- Ibn Hajar, Abū al-Faḍl Shehābuddīn Aḥmad b. 'Alī b. Muḥammad Ibn Hajar al-'Asqalānī. *Fath al-bāri bi-sharh Şaḥih al-Bukhārī*. Beirut 1996; Cairo 1978.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad b. 'Alī b. Aḥmad b. Saīd al-Ḍāhirī. *al-Iḥqām fī usūl ahqām*. Beirut 1403/1983.
- Ibn Ḥibbān, *al-Iḥsān fī tartīb Şaḥih Ibn Ḥibbān*. bi tartīb 'Alī b. Belban. Beirut 1988.
- Ibn Hishām, Abū Muḥammad Jamāluddīn Abdulmalik. *al-Şirat al-nabawī*. edit. Muḥtafa es-Sekka. Cairo: Muḥtafa el-Bābī al-Ḥalabī, 1375/1955.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā 'Imāduddīn 'Ismail b. 'Umar. *Tafsir al-Qur'an al-azim/Tafsir Ibn Kathir*. Beirut: Dār al-fikr, 1401.
- Ibn Khaldūn, Abū Zaid Walīyuddīn 'Abdurrahman b. Muḥammad. *Muqaddima*. trans. into Turkish Zākir Kādīri Ugan. Istanbul: Milli Eđitim Basımevi, 1986.
- Ibn Kutaiba, Abū Muḥammad 'Abdullah b. Muslim al-Dīnawarī. *Ta'wil mukhtalif al-ḥadīth*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī 1419/1999.

- Ibn Qayyim, Abū ‘Abdillah Shamsaddin Muḥammad al-Jawziyya. *al-Ṭıbb al-nabawī*. nashr. M. Amin Qal‘acī. Egpty: 1402/1982.
- Ibn Qayyim, *Zād al-ma‘ad* (trans. Muzaffer Can), İstanbul: Cantaş Yayınları, 1991 (in Turkish).
- Ibn Qayyim, *‘I‘lām al-muvaqqi‘in*. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyye, 1991.
- Jaşşāş, Abū Bakr Aḥmad b. Alī Rādī. *Abqām al-Qur‘ān*. edit. Muḥammad al-Şādiq al-Kamhawī. Beirut: Dār iḥyā al-turāth al-‘Arabī, 1405.
- Karacabey, Salih. “Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattābī’nin Görüşleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. v. 4, issue: 4 (1992): 217-226 (in Turkish).
- Karaman, Hayrettin. “Bağlayıcılık Bakımından Resülullah’ın Davranışları”. *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*. İstanbul: Ensar, 1993 (in Turkish).
- Keleş, Ahmet. “Sunnet Vahiy İlişkisi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. vol. I, (1999): 151-194 (in Turkish).
- Khaṭīb el-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Ali b. Sābit. *Jāmi li akhlāq al-rāwī*, edit. Abū ‘Abdillah al-Surqī, İbrahim Ḥamdī al-Madanī. Medina: al-Maktaba al-‘ilmiyya, 1991.
- Khaṭīb el-Baghdādī, *al-Kifāya fi ma‘rifat usūl al-rivāya*. edit. Abū Ishāq b. İbrahim Muştafa. Beirut: Dār al-hudā, 1423/2003.
- Khaṭṭābī, Abū Sulaimān Ḥamd b. Muḥammad. *Maalimu’s-sunan*. maa Mundzirī’s Mukhtasar. Beirut: Dār al-ma‘rifa, 1980.
- Khaṭṭābī, *I‘lām al-ḥadīth fi sharḥ Şaḥīḥ al-Bukhārī*. edit. Muḥammad b. Şa‘d b. ‘Abdurrahman. Mecca: Jāmiā Umm al-Qurā, 1980.
- Kırbaşoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996 (in Turkish).
- Mawdūdī, Abū al-A‘lā, *Sünnetin Anayasal Niteliği*. trans. N. Ahmet Asrar. İstanbul: Bengisu, 1997 (in Turkish).
- Muqātil, Abū al-Ḥasan Muqātil b. Sulaimān b. Bashīr. *Tefsīr Muqātil b. Sulaimān*. edit. Aḥmad Farīd. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyye, 1424/2003.

- Nadwī, Sayyid Sulaimān. *Tahqīq ma'na al-Sunnah wa bayān al-hāja ilayhā*. trans. into Arabic ʿAbdulwahhāb al-Dahlawī. Cairo: al-Maṭbaa al-Salafiyya, 1399.
- Nasafī, Abū al-Barakāt Hafīzuddīn ʿAbdullah b. Aḥmad b. Maḥmud. *Madārik al-tanzīl ve haqāiq al-ta'wīl*. rajaahū wa ḍabṭuhū wa ashrafa ʿalayh: Ibrahim Muḥammad Ramaḍan. Beirut: Dār al-ḡalam, 1408/1989.
- Önkāl, Ahmet. “Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metluv”. *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu Bildiriler* (1999): 55-69.
- Özafşar, Mehmet Emin. “Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı”. *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reislîği Yıllığı] Peygamberimiz Hz Muḥammad (SAV) özel sayısı*. 2000, 2003, issue: Özel Sayı, 318, 319 (in Turkish).
- Qummī, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. İbrāhim. *Tafsīr al-Qummī*. Qum: Dār al-Hujja, 1426.
- Qurtubī, Abū ʿAbdillāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Bakr b. Farh. *al-Jāmi' li ahqām al-Qur'ān*. edit. ʿAbdurrazzāq al-Ḥamdī, Beirut: Dār al-nāshr al-ʿArabī, 418/1997.
- Rāḍī, Fakhruddīn. *Mafātih al-ghayb*. Beirut: Dār ihyā turāth al-ʿArabī, no date.
- Saʿlabī, Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad b. İbrāhim Nisābūrī. *al-Kashf wa al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān/Tafsīr al-Sa'labī*. Beirut: Dār ihyā al-turāth al-ʿArabī, 1422/2002.
- Sarakhsī, Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl Shams al-Aimma. *Uşul al-Sarakhsī*. Beirut: Dār al-ma'rifa, no date,
- Shāfi'ī, Abū ʿAbdillah Muḥammad b. İdris b. ʿAbbas. *al-Umm*. edit. Muḥammad Zuhri en-Najjār. Beirut: no date; edit. ʿAlī Muḥammad, Ādil Aḥmad, Aḥmad ʿĪsā Ḥasan Ma'sarawī. Beirut: Dār ihyā al-turāth al-ʿArabī, 2001/1422.
- Shāfi'ī, *al-Risāla*. edit. Maḥmud Matruhī. Beirut: Dār al-fıkr, 1430/2009.
- Shanqitī, Muḥammad Amīn b. Muḥammad Mukhtār. *Adwā al-bayān fī izāh al-Qur'ān*. Riyāḍ: al-Matabiū al-ahliyya, 1983/1403.

- Shāṭibī, Abū Ishāk Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad el-Ghīrnātī. *al-Muwāfaqāt*. Cairo: Maṭḥbaa Muṣṭafa Muḥammad, do date.
- Shawqānī, Abū Abdillāh Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad al-Ḥawlānī Shawqānī. *Fath al-Qadīr: al-Jāmi’ bayna fanni al-rivāya wa al-dirāya min ‘ilm al-tafsīr*. Beirut: Dār al-fīkr, no date.
- Sibā’ī, Muṣṭafa. *al-Sunnah wa makānatuhā fī al-tashrīh al-Islāmī*. Damascus: el-Maktaba al-Islāmiyya, 1978.
- Ṣubḥī al-Ṣāliḥ. *‘Ulūm al-ḥadīth wa muṣṭalahuh*. Dār al-‘ilm li al-malayin, Beirut 1984.
- Suyūṭī, Abū al-Faḍl Jalāluddīn ‘Abdurrahmān b. Abī Bakr, *Miftāḥ al-janna fī al-ihtijāj bi’s-Sunnah*. edit. al-Sayyid al-Jamīlī. Cairo: Maktaba al-thkāfa al-dīniyya, no date.
- Suyūṭī, *Sünnetin Dindeki Yeri*. trans. into Turkish Enbiya Yıldırım. Istanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*. edit. Muḥammad Abū al-Fada Ibrahim. Hey’et al-Miṣriyya al-‘amma li’l-kitāb, 1394/1974.
- Ṭabarī, Abū Ja‘far Ibn Jarīr Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd. *Jāmi’ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-fīkr, 1405.
- Ṭabarsī, Abū ‘Alī Amīnuddīn Faḍl b. Ḥasan b. Faḍl. *Majma al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Muassasa al-‘ilam li’l-maṭḥbaat, 1215/1995.
- Usmānī, Muḥammad Taqī, *The Authority of Sunnah*. trans. into Turkish Ibrahim Kutluay. Istanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Zuhaylī. Wahba. *Tafsīr al-munīr fī ‘aqāda wa al-sbarā wa al-manhaj*. Beirut: Dār al-fīkr al-muāṣir; Damascus: Dār al-fīkr 1991/1411.
- <http://sunnah.com/> the translation of ḥadīths has been received from this website.





**İMAM HATİP ORTAOKULU DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN ÖZEL ALAN YETERLİK ALGILARININ ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN İNCELENMESİ\***

İbrahim ARAS \*\*  
Veli ÖZTÜRK \*\*\*

ÖZ

Bu araştırmada, İmam Hatip Ortaokulu (İHO) din kültürü ve ahlak bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin özel alan yeterlik düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) tarafından belirlenen “Özel Alan Yeterlilikleri”, uzmanların görüşü alınarak 5 puanlık Likert tipi bir ankete dönüştürülmüştür. Çalışmada nicel araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Araştırmacı tarafından hazırlanan “İHO DKAB Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlilikleri Anketi”, MEB’in 2015 yılı seminer dönemlerinde uygulanmıştır. Araştırmanın evrenini; Türkiye’deki İHO’larda çalışan DKAB öğretmenleri, örneklemini; Afyonkarahisar, Balıkesir, Eskişehir, Kütahya, Manisa ve Uşak illerindeki 78 İHO’da çalışan 355 öğretmen oluşturmaktadır. Örneklemin % 95’lik güvenilirlik seviyesiyle evreni yansıtaacağı değerlendirilmektedir. Araştırma verileri istatistiksel yöntemlerle analiz edilmiştir. Analiz aşamasında maddelere katılım düzeyiyle ilgili ağırlıklandırılmış ortalama değerler tespit edilmiş, Cramer V, Mann Whitney-U, Kruskal Wallis-H gibi istatistik testleri kullanılmıştır. Araştırma sonunda, öğretmenlerin yeterlik algılarının “fakülte”, “hizmet içi eğitim alma”, “lise türü”, “cinsiyet”, “yaş”, “hizmet yılı” ve “hafızlık” değişkenlerine göre anlamlı farklılaşmalar gösterdiği tespit edilmiştir.

---

\* Bu Çalışma yazarın “*İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlilikleri*” adlı doktora tezinden üretilmiştir. (Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK), Ulusal Tez Merkezi, Tez No: 511316, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tarama.jsp> , 27.10.2018)

\*\* Dr., MEB Tavşanlı Anadolu Lisesi DKAB Öğretmeni, e-mail: [ibrahimaras43@hotmail.com](mailto:ibrahimaras43@hotmail.com), ORCID ID: [orcid.org/0000-0003-1481-4286](https://orcid.org/0000-0003-1481-4286).

\*\*\* Dr. Öğretim Üyesi, Dokuz Eylül Üni. İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi ABD, e-mail: [veli.ozturk@deu.edu.tr](mailto:veli.ozturk@deu.edu.tr), ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-4166-5864](https://orcid.org/0000-0002-4166-5864).

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 18/04/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 28/05/2019

**Anahtar Kelimeler:** İmam Hatip Ortaokulu, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Öğretmen Yeterlikleri, Özel Alan Yeterlikleri, Din Eğitimi.

INVESTIGATION OF SPECIAL FIELD COMPETENCIES LEVELS OF RELIGIOUS CULTURE AND MORAL TEACHERS IN IMAM HATIP SECONDARY SCHOOLS KNOWLEDGE IN TERMS OF VARIOUS VARIABLES

ABSTRACT

In this study, it is aimed to investigate the differentiation in the level of the field competences of teachers of Religion and Morality from Imam Hatip Secondary Schools based on some individual and school demographic variables. The Special Field competencies determined by MEB were transformed into 5-points Likert-type questionnaire based on the opinion of experts. Data gathered from the sample 355 teachers of Religion and Morality working in 78 Imam Hatip secondary schools in Kütahya, Uşak, Balıkesir, Eskişehir, Manisa ve Afyonkarahisar in 2015 were analyzed with Cramer V, Mann Whitney-U test, Kruskal Wallis-H test. It is found that teachers' perceptions of competency do variate to the subgroups of "faculty", "in-service training", "high school training", "gender", age", "experience" and "Qur'an hafız" variables.

**Keywords:** İmam Hatip Secondary School, Religious Culture And Ethics Course Teacher, Teacher Competencies, Special Field Competencies, Religious Education.

**GİRİŞ:**

Kaliteli bir eğitim sisteminin en önemli ögesi ve olmazsa olmazı nitelikli bir öğretmendir<sup>1</sup>. Nitelikli bir öğretmenin bulunabilmesi için de öğretmenliğin niteliklerinin ya da yeterliklerinin neler olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Bu amaçla geçmişten günümüze öğretmen nitelikleri ve yeterlikleriyle ilgili pek çok araştırma yapılmış, yapılmaya da devam edilmektedir<sup>2</sup>. Bununla birlikte İHO'larda görev yapan DKAB

<sup>1</sup> Salih Uslu, *Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Öz-Yeterlik İnançlarının İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi (YDT), Gazi Üni. Eğitim Bilimleri Enstitüsü (EBE), Ankara, 2014, ss. 41-44.

<sup>2</sup> Öğretmen yeterlikleri ve öğretmenlerin özel alan yeterlikleriyle ilgili yapılan araştırmalar hakkında ayrıntılı bilgi almak için bkz; MEB, *Öğretmen Yeterlikleri (Öğretmenlik Mesleği Genel ve Özel Alan Yeterlikleri)*, (Ankara: MEB-ÖYEGM, Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2008); MEB, *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*, (Ankara: MEB-Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü, Devlet Kitapları

Müdürlüğü, 2006); Ahmet Koç, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt: 8/Sayı: 19, (Haziran 2010): 107-149; Uslu, *Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Özel Alan Yeterliliklerine İlişkin Öz-Yeterlik İnançlarının İncelenmesi*; Eyüp Şimşek, *İlköğretim DKAB dersi öğretmenlerinin yeterlilikleri (Erzurum Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üni. SBE, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, 2006); Yusuf Bahri Gündoğdu, *İlköğretim DKAB Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlilikleri (İstanbul Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üni. SBE, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, 2011); Büşra Görkaş, *İngilizce Öğretmen Adaylarının Özel Alan Yeterliliklerinin YÖK, MEB ve İngiliz Dili Eğitimi Lisans Programlarında Bulunan Yeterlilikler Açısından İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üni. EBE, Eğitim Bilimleri ABD, Eğitim Programları ve Öğretim Bilim Dalı, 2017); Mustafa Kandırmaz, *Ortaokul Matematik Öğretmenlerinin Matematik Öğretmenliği Özel Alan Yeterliliklerinin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üni. SBE, Eğitim Bilimleri ABD, Kahramanmaraş, 2017); Serkan Aytekin, *Sınıf Öğretmenlerinin İlkokul Yöneticileri ve Kendi Algılarına Göre Özel Alan Yeterlilikleri (Denizli İl Merkezi Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üni. EBE, İlköğretim ABD, Sınıf Öğretmenliği Bilim Dalı, Denizli, 2016); Bahar Candaş, *Fen Bilgisi Öğretmenlerinin Öz Yeterliliklerinin Özel Alan Yeterlilikleri Bağlamında Tespiti*, (Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üni. EBE, İlköğretim ABD, Fenbilgisi Eğitimi Bilim Dalı, Trabzon, 2016); Alper Er, *Güzel Sanatlar Lisesi Müziksel İşitme Okuma ve Yazma Dersi Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterliliklerine İlişkin Bir Tasarı Örneği*, (Doktora Tezi, Gazi Üni. EBE, Güzel Sanatlar Eğitimi ABD, Müzik Öğretmenliği Bilim Dalı, Ankara, 2017); Çağla Atmaca, *İngilizce Öğretmenlerinin Genel ve Özel Alan Öğretmen Yeterlilik Seviyeleri Üzerine Bir Araştırma*, (Doktora Tezi, Gazi Üni. EBE, Ankara, 2016); Ziya Karabulutlu, *Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Mesleki Eğitimlerinin Özel Alan Yeterliliklerine Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üni. EBE, Ankara, 2016); Mustafa Köroğlu, *Öğretmen Adaylarının Özel Alan Yeterlilikleri İle Öğrenme Stilleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Ahi Evran Üni. SBE, Kırşehir, 2015); Şebnem Güleriyüz, *Müzik Öğretmeni Adaylarının Özel Alan Yeterliliklerinin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üni. EBE, Erzurum, 2015); Ahmet Karadoğan, *Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni Yetiştiren Kurumların Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni Özel Alan Yeterliliklerini Karşılama Düzeyi*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üni. EBE, Erzurum, 2014); Yunus Özyurt, *Fen Bilgisi Öğretmenliği Lisans Programı Dersleri Öğrenme Çıktılarının Fen ve Teknoloji Öğretmenliği Özel Alan Yeterlilikleri İle Ortüşme Düzeyi*, (Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üni. EBE, Bolu, 2014); Salih Özman, *KPSS Alan Bilgisi Testinin Türkçe Öğretmenliği Programı ve özel Alan Yeterlilikleri Kapsamında İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üni. EBE, Gaziantep, 2014); Oya Çavuş, *Sınıf Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlik Düzeyleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üni. EBE, Sınıf Öğretmenliği ABD, Bolu, 2014); Sema Odabaş Kararmaz, *İlköğretim İngilizce Öğretmenlerinin Öğretmenlik Mesleği Özel Alan Yeterliliklerine İlişkin Algılarının Belirlenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Bülent Ecevit Üni. SBE, Zonguldak, 2013); Bilal Selçuk, *Türkçe Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğilimleri ve Özel Alan Yeterlilik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Muğla İli Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi, Muğla Sıtkı Kocaman Üni. EBE, Muğla,

2013); Mehmet Fidan, *Öğretmenlerin ve Öğretmen Adaylarının Fen ve Teknoloji Özel Alan Yeterlikleri Hakkındaki Özyeterlik Algıları*, (Yüksek Lisans Tezi, Ahi Evran Üni. Fen Bilimleri Enstitüsü (FBE), Kırşehir, 2012); Duygu Duman, *Bilişim Teknolojileri Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlikleri ve Uygulanma Düzeylerinin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üni. FBE, Ankara, 2012); Fatih Mutlu Özbilen, *Sınıf Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlikleri Hakkındaki Görüşleri: Kars İli Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 18 Mart Üni. EBE, Çanakkale, 2012); Kübra Şengül, *Türkçe Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlikleri: Bir Durum Belirleme Çalışması*, (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üni. EBE, Elazığ, 2012); Zeliha Gül, *Fen Öğretiminde Öğretmenlerin Özel Alan Yeterlikleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üni. EBE, Elazığ, 2012); Mehmet Gülteke, *Sınıf Öğretmenlerinin Matematik Özel Alan Yeterlikleri İle İlgili Görüşlerinin Analizi*, (Yüksek Lisans Tezi, Mehmet Akif Ersoy Üni. SBE, Burdur, 2012); Yunus Emre Avcı, *Sınıf Öğretmenlerinin Kendi Görüşlerine Göre Özel Alan Yeterliklerine Sahip Olma Düzeyleri (Kilis İli Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi, Kilis 7 Aralık Üni. SBE, Kilis, 2011); Sinem Güneş, *Kimya Öğretmen Adaylarının Özel Alan Yeterliklerinin Araştırılması*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üni. EBE, Ankara, 2011); Elif Tuba Bingöl Meşe, *Bilişim Teknolojileri Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri: İzmir İli Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi, Ege Üni., İzmir, 2010); Yağmur Özge Özlük, *Türkçe Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Bir Araştırma (Kırıkkale Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üni. SBE, Kırıkkale, 2010); İsa Yılmaz, *Türkçe Öğretmeni Adaylarının Özel Alan ve Öz Yeterlik Algıları*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üni. SBE, Türkçe Eğitimi ABD, Erzurum, 2010); Yeliz Aydın, *Fen ve Teknoloji Öğretmenlerinin Alan Yeterliklerine İlişkin Bir Çalışma: Rize İl Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üni. SBE, İlköğretim ABD, Ankara, 2010); Filiz Mete, *Türkçe'yi Yabancı Dil Olarak Öğreten Öğretmenlerin Özel Alan Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma*, (Doktora Tezi, Gazi Üni. EBE, Ankara, 2012); Ömer Cem Karacaoğlu, *AB uyum sürecinde Öğretmen Yeterlilikleri*, (Doktora Tezi, Ankara Üni. EBE, Eğitim Programları ABD, Eğitimde Program Geliştirme Bilim Dalı, Ankara, 2008); Mehmet Kök v.dğr., *Öğretmenlik Mesleği Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Bir İnceleme (Okul Öncesi Öğretmenliği Örneği)*, *Erzurum: Atatürk Üni. SBE Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 1, 2014), 169-183; Recep Kahramanoğlu-Yusuf Ay, *Sınıf Öğretmeni Adaylarının Özel Alan Yeterlik Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından Analizi*, *Türkiye: Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, Sayı: 2/2, 2013), 285-301; Eyyüp Coşkun v.dğr., *Türkçe Öğretmeni Adaylarının Özel Alan Yeterlik Algılarının Değerlendirilmesi*, *İzmir: Dokuz Eylül Üni. Buca EF Dergisi*, Sayı: 27, 2010), 123-136; Soner Mehmet Özdemir, *Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretim Sürecine İlişkin Öz-Yeterlik İnançlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, Sayı: 54, Bahar, 2008), 277-306; Çiğdem Şahin Taşkın-Güney Hacıömeroğlu, *Öğretmen Özyeterlik İnanç Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması ve Sınıf Öğretmeni Adaylarının Özyeterlik İnançları*, *İzmir: Dokuz Eylül Üni. Buca EF Dergisi*, Sayı: 27, 2010), 63-72.

öğretmenlerinin özel alan yeterlik algılarının çeşitli değişkenler açısından farklılaşıp farklılaşmadığı henüz araştırılmamıştır. Bu sebeple; “İHO DKAB Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlik Düzeyleri Çeşitli Değişkenler Açısından Farklılaşmakta mıdır?” sorusunun ve bu soruyu çözmemize yardımcı olacak diğer bazı soruların da cevabının araştırılması gerekmektedir. Bu çalışmada İHO’larda görev yapan DKAB öğretmenlerinin özel alan yeterliklerine yönelik görüşlerinin alınması planlanmaktadır.

#### **a. Araştırmanın Amacı**

Araştırmada “İHO DKAB öğretmenlerinin özel alan yeterlik düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından farklılaşıp farklılaşmadığının incelenmesi amaçlanmaktadır.

#### **b. Araştırmanın Sorusu**

İHO DKAB öğretmenlerinin özel alan yeterliklerine ilişkin görüşleri; 1. Cinsiyet, 2. Yaş, 3. Lise Türü, 4. Hafızlık Durumu, 5. Hizmet Yılı, 6. Hizmet İçi Eğitim Alma, 7. Mezun Olunan Okul (Fakülte) Durumu değişkenlerine göre farklılaşmakta mıdır?

#### **c. Araştırmanın Önemi**

MEB tarafından belirlenmiş olan yeterlikler üzerine uzman görüşleri doğrultusunda hazırlanan anket ile İHO DKAB öğretmenlerinin yeterliklerini etkileyen faktörler hakkında mevcut durumun ortaya konulmasının önemli olduğu, yapılan bu araştırmanın İHO DKAB öğretmenlerine ve konuyla ilgisi bulunan tüm paydaşlara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

#### **d. Araştırmanın Sınırlılıkları**

Araştırmanın uzman görüşleri, Türkiye’de bulunan 20 üniversiteden 48 uzman ile İHO’larda görev yapan tecrübeli 2 DKAB öğretmenin görüşleriyle sınırlıdır. Araştırmanın öğretmen görüşleri; 2014-2015 ve 2015-2016 eğitim-öğretim yılı öğretmenlerin seminer dönemleri (2015 Haziran, Eylül ve Ekim ayları), 6 farklı il, devlet okulları, İHO’lardaki DKAB öğretmenlerinin görüşleri ve çalışmada kullanılan yöntem ile sınırlıdır.

#### **e. Araştırmanın Sayıtları**

Örneklem grubunun çalışmaya doğru ve samimi yanıtlar verdiği, temsil yeterliliği açısından öğretmen görüşlerinin yeterli olduğu

ve örneklemin evreni temsil edebilecek nicelik ve nitelikte olduğu varsayılmıştır.

## 1. YÖNTEM

Bu bölümde, yöntemle ilgili bilgilere yer verilmiştir.

### 1.1. Araştırmanın Modeli

İHO DKAB öğretmenleri özel alan yeterliklerinin, öğretmen görüşlerinin ve yeterlik düzeylerinin belirlenmesinin amaçlandığı bu çalışma, nicel araştırma yöntemi ile hazırlanmıştır. Öğretmenlerin yeterlik düzeylerini incelemek amacıyla tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modeli, “geçmişte ya da an itibarıyla var olan bir durumu olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan bir araştırma yaklaşımıdır<sup>3</sup>. Başka bir ifadeyle, bir konu ya da olaya ilişkin katılımcıların görüşleri, ilgileri, yetenekleri, algıları, becerileri, tutumları ve benzeri (vb.) özelliklerinin incelendiği araştırmalara tarama modeli denilmektedir<sup>4</sup>. Bu model, geniş bir evrenin çeşitli özelliklerinin tanımlanmasında, çeşitli değişkenler arasındaki ilişkilerin aynı anda test edilmesine imkân sağlamaktadır<sup>5</sup>.

### 1.2. Evren ve Örneklem

Çalışmanın evrenini Türkiye’deki İHO’larda görev yapan DKAB öğretmenleri oluşturmaktadır. Örneklemin tespit edildiği dönemde Türkiye genelinde bulunan İHO’larda toplam 3362 DKAB öğretmeni görev yapmaktadır. Araştırmada kullanılacak örneklem küme örneklem

<sup>3</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel araştırma yöntemi*, Sanem. 4. Baskı, Ankara, 1991, s. 77.

<sup>4</sup> Büyüköztürk ve diğerleri, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 14. Baskı, 2014. / Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 9. Baskı, 2008. / Abdullah Can, *SPSS İle Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*, Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 4. Baskı, 2016. / Creswell, J. W. *Araştırma Deseni, Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, (Çev. Ed. S.B. Demir), Ankara: Eğiten Kitap, 2013. / Sait Gürbüz ve Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2. Baskı, 2015. / İsmail Karakaya, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Abdurrahman Tanrıoğen (Ed.), *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Am Yayıncılık, 2009, s. 55-84.

<sup>5</sup> Sait Gürbüz ve Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2. Baskı, 2015. / Ertuğrul Özdemir, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Mustafa Metin (Ed.), *Tarama Yöntemi*, Ankar: Pegem Akademi Yayınları, 2015, ss. 77-97.

yöntemi kullanılarak seçilmiştir. İl merkezleri Basit Tesadüfî Örneklem Tekniği (Simple Random) ile belirlenmiş ve Eskişehir, Kütahya, Afyon, Uşak, Manisa ve Balıkesir illeri araştırma için seçilmiştir. Daha sonra seçilen bu illerde yer alan İHO'lar arasında basit rastgele örneklem tekniği kullanılarak 78 okul seçilmiş ve bu okullarda görev yapan 355 öğretmene anket formları dağıtılmıştır. 355 öğretmenin % 95'lik güvenilirlik seviyesiyle evreni yansıtacağı değerlendirilmektedir<sup>6</sup>.

### 1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmanın amaçları doğrultusunda cevabı aranan sorular için gereken veriler, katılımcılar olan DKAB öğretmenlerinden nicel araştırma yöntemleri kullanılarak toplanmıştır. MEB tarafından belirlenen “Ortaokul DKAB Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri” 3 yeterlik alanı, 18 alt yeterlik maddesi ve 98 yeterlik maddesi olarak değerlendirmeye alınmış, panel anket şekline dönüştürülerek uzmanların görüşlerine sunulmuştur. Uzman görüşleri; 20 devlet üniversitesinden 48 uzman ile 2 tecrübeli İHO DKAB öğretmeninden oluşmaktadır. 50 uzmanın verdiği cevaplar Ölçme ve Değerlendirme uzmanlarının da görüşleri doğrultusunda araştırmacı tarafından 57 maddelik 5'li likert tipi “İHO DKAB Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlikleri Anketi” formuna dönüştürülmüştür. Hazırlanan anket, öğretmenlerin sosyo-demografik özelliklerini belirleyen 17 soruluk birinci bölüm ve özel alan yeterliklerine ait 57 soruluk ikinci bölüm olmak üzere toplam 2 bölümden oluşmaktadır.

### 1.4. Verilerin Analizi

Araştırmada nicel yöntemlerle elde edilen veriler araştırmacı tarafından istatistiksel paket program kullanılarak bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Katılımcılara ilişkin demografik bilgilerin frekansları ve yüzdelik dağılımları belirlenmiştir. Anket maddelerine katılım düzeyi ağırlıklandırılmış ortalama değerleri tespit edilmiştir. Her bir anket ifadesi bağımsız gruplara göre farklılaşması öncelikle iki değişkenin süreksiz (kategorik) olması durumunda Cramer V değeri kullanılmıştır. Bağımsız değişken ve yeterlik maddesinin farkının hangi yönde olduğunu tespit etmek için parametrik olmayan istatistik Mann Whitney-U testi kullanılmıştır. İki'den fazla değişkenin olduğu özellikler için yeterlik

---

<sup>6</sup> Yahşi Yazıcıoğlu ve Samiye Erdoğan, *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Detay Yayıncılık, 4. Baskı, 2014, ss. 1-400.

maddesine göre farka bakmada parametrik olmayan tek yönlü varyans analizi olan Kruskal Wallis-H testi kullanılmıştır.

## 2. BULGULAR VE YORUMLAR

### 2.1. Sosyo-Demografik Bulgular ve Yorumlar

**Tablo 1.A. Sosyo-Demografik Dağılım-A**

		Frekans	Yüzde
Cinsiyet	Kadın	82	32,5
	Erkek	170	67,5
	<b>Toplam</b>	<b>252</b>	<b>100</b>
Yaş	20-30	55	21,8
	31-40	93	36,9
	41-50	62	24,6
	51 ve yukarı	42	16,7
	<b>Toplam</b>	<b>252</b>	<b>100</b>
Lise Türü	İHL	221	87,7
	Diğer lise	31	12,3
	<b>Toplam</b>	<b>252</b>	<b>100</b>

**Tablo 1.B. Sosyo-Demografik Dağılım-B**

		Frekans	Yüzde
Hafızlık	Hafız	26	10,3
	Hafız değil	226	89,7
	<b>Toplam</b>	<b>252</b>	<b>100</b>
Hizmet Yılı	1 - 5 Yıl	72	28,6
	6 - 10 Yıl	45	17,9
	11 - 20 Yıl	60	23,8
	21 Yıl ve üstü	75	29,8
	<b>Toplam</b>	<b>252</b>	<b>100</b>
Hizmet İçi Eğitim	Evet katıldım	101	40,1
	Hayır katılmadım	151	59,9
	<b>Toplam</b>	<b>252</b>	<b>100</b>
Fakülte Türü	YİE (Yüksek İslam Enstitüsü)	4	1,6
	İLİTAM (İlahiyat Lisans Tamamlama)	3	1,2
	İİF (İslami İlimler Fakültesi)	7	2,8
	İF (İlahiyat Fakültesi) (Mezun olduktan sonra pedagojik formasyon (M.O.S. P.F.))	28	11,1
	İF (Pedagojik formasyonlu (PF))	150	59,5
	İDKAB Öğretmenliği	57	22,6
	Diğer	3	1,2
	<b>Toplam</b>	<b>252</b>	<b>100</b>



Tablo 1.A ve tablo 1.B’de yer alan verilere bakıldığında, çalışmaya katılan toplam 252 DKAB öğretmenin yaklaşık % 33’ü kadın (n=82), % 67’si de (n=170) erkek öğretmenlerden oluşmaktadır. Öğretmenlerin yaş gruplarına göre dağılımı incelendiğinde % 37 ile 31-40 yaş (n=93) aralığında en fazla, 51 ve yukarı yaşında öğretmenin % 16,7 (n=42) en az olduğu tespit edilmiştir. Öğretmenlerin büyük bölümünün % 87,7 ile imam hatip lisesi (İHL) mezunu (n=220) olduğu görülmektedir. Öğretmenlerin büyük bölümünün % 89,7 ile hafız olmadığı (n=226) anlaşılmaktadır. 75 öğretmenin (% 29,8) 21 yıl veya daha fazla, 72 öğretmenin (% 28,6) ile 1-5 yıl, 60 öğretmenin (% 23,8) ile 11-20 yıl hizmeti olduğu tespit edilmiştir. Lisans eğitimi dışında 151 öğretmenin (% 59,9) ile hizmet içi kursa katılmadığı, 101 öğretmenin ise (% 40,1) ile hizmet içi kursa katıldığı görülmektedir. Öğretmenlerin %59,5’inin İF (PF) mezunu (n=150) olduğu anlaşılmaktadır.

## 2.2. İHO DKAB Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşleri Çeşitli Değişkenlere Göre Farklılaşmakta mıdır? Araştırma Sorusuna İlişkin Bulgular

**Tablo 2.A. İHO DKAB Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterliklerine Ait Alt Yeterlik Alanları ve Yeterlik Maddeleri-**  
A

No	A.1. Din ve mahiyetini kavrayabilirim.
1	Din ve din ile ilgili kavramları yorumlarım.
2	Dinin kaynağı ve önemini açıklarım.
3	Dinlerin tarihsel gelişimi, temel kaynaklarını ve öğretilerini yorumlarım.
	<b>A.2. İnanç ve inanç esaslarını değerlendirebilirim.</b>
4	İnanç ve inançla ilgili kavramları yorumlarım.
5	İslam Dini’ndeki inanç esaslarını ayet ve hadislerle temellendiririm.
6	Allah, melek, ilahi kitap, peygamber, ahiret ve kader inancını akli ve nakli delillerle yorumlarım.
	<b>A.3. İbadet ve mahiyetini analiz edebilirim.</b>
7	İbadet ve ibadetle ilgili kavramları ve ibadetin mahiyetini yorumlarım.
8	İbadetin İslam Dini’ndeki yeri ve önemini Ayet ve Hadislerle temellendiririm.
9	İslam Dini’ndeki ibadetlerle ilgili ilkeleri, çeşitlerini, özelliklerini ve yapılaş şekillerini açıklarım.
10	İbadetlerle ilgili Dua, Ayet ve Sureleri okuyarak anlamlarını yorumlarım.
11	İbadetlerin bireysel ve toplumsal yararlarını akli ve nakli delillerle temellendiririm.
	<b>A.4. Ahlak ve mahiyetini analiz edebilirim.</b>
12	Ahlak ve ahlakla ilgili kavramları açıklarım.
13	Ahlakın İslam Dini’ndeki yeri ve önemini Ayet ve Hadislerle temellendiririm.
14	İslam’da övülen ve sakınılması istenen tutum ve davranışları açıklarım.
15	İnanç - İbadet - Ahlak ilişkisini kuranım.
16	Güzel ahlakın bireysel ve toplumsal yaşama etkilerini belirtirim.
	<b>A.5. İslam ve İslam düşüncesinin tarihsel gelişimini ve içeriğini analiz edebilirim.</b>
17	İslam Dini’nin temel özelliklerini ve ana konularını temel kaynaklarından ana hatlarıyla açıklarım.
18	Hz. Muhammed’in hayatını ve örnekliliğini bütün yönleriyle betimlerim.
19	İslam Düşüncesinin oluşumunu, tarihsel gelişimini ve temel özelliklerini tartışırım.
20	İslam ilimleriyle ilgili temel kaynakları genel özellikleriyle tanıtırım.
	<b>A.6. Din-kültür ilişkisini kavrayabilirim.</b>
21	Kültür, kültürler ve Türk kültürü ile ilgili kavramları açıklarım.
22	Dinin kültür üzerindeki, kültürün din üzerindeki etkilerini yorumlarım.
23	İslam kültür ve medeniyetinin oluşumunu ve temel özelliklerini açıklarım.
24	İslam Düşüncesindeki farklı yorum biçimlerinin oluşumunu, tarihsel gelişimini ve yorumlarını ana hatlarıyla belirtirim.
25	İslam’ın sanat ve estetiğe bakışını açıklarım.

**Tablo 2.B. İHO DKAB Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterliklerine Ait Alt Yeterlik Alanları ve Yeterlik Maddeleri-B ve C**

No	B.1. Öğrenme-öğretme sürecini planlayabilirim.
27	Planlarımda öğrencilerin öğrenme tarzlarına uygun, dini ve ahlaki kavramları öğrenmelerine, değer ve tutumları içselleştirmelerine yönelik etkinliklere yer veririm.
28	Özel eğitime ihtiyaç duyan öğrencilerin dini ve ahlaki gelişimlerine yönelik etkinlikleri planlarımda belirtirim.
<b>B.2. Öğrenme-öğretme ortamlarını düzenleyebilirim.</b>	
29	Öğrencilerin dini ve ahlaki konularla ilgili iletişim, empati, problem çözme, karar verme vb. becerilerini geliştirmeye yönelik yöntemleri kullanırım.
30	Öğrencilerin kendi dini ve ahlaki anlayışlarını serbestçe ifade etmelerine yönelik eğitim ortamları hazırlarım.
31	Öğrencilerin DKAB ile ilgili kaynak, araç ve gereçlere ulaşabilecekleri bir ortam hazırlarım.
<b>B.3. Öğrencilerin Kur'an-ı Kerim mealini ve diğer dini kaynakları kullanma becerilerini geliştirebilirim.</b>	
32	Öğrencilere İslam Dini'yle ilgili kaynak eserleri kullanmalarına yönelik etkinlikler düzenlerim.
33	Dini ve ahlaki konularda bilgi teknolojilerinden yararlanarak araştırma yapılmasına yönelik etkinlikler hazırlarım.
<b>B.4. Öğrencilerin iletişim ve empati becerilerini geliştirebilirim.</b>	
34	Öğrencileri güzel söz ve davranışlara yönlendirmek için empati yaparım.
35	Öğrencilerin dinin sevgi ve hoşgörü boyutunu içselleştirmelerine yönelik etkinlikler düzenlerim.
36	Öğrencilerin farklı dini anlayışlara, fikir ve düşüncelere hoşgörü ile yaklaşmalarını sağlamaya yönelik etkinlikler hazırlarım.
<b>B.5. Öğrencilerin eleştirel düşünme, karar verme ve problem çözme becerilerini geliştirebilirim.</b>	
37	Öğrencilerin inanma ve yaşama özgürlüğü bilinci kazanmalarına yönelik etkinlikler düzenlerim.
38	Öğrencilerin doğru dini bilgiler ile batıl inanç ve hurafeleri ayırt etmelerine yardımcı olacak çalışmalar yaparım.
39	Öğrencilerin din ve ahlak alanında doğru bilgi edinme, karar verebilme ve hayatın anlamını keşfetme yeteneğini geliştirmeye yönelik etkinlikler düzenlerim (yaparım/ yaptırım).
<b>B.6. Öğrencilerin sosyal katılım becerilerini geliştirebilirim.</b>	
40	Öğrencilerin dinin birleştirici rolünü fark etmelerine yönelik etkinlikler düzenlerim.
41	Öğrencilerin dinin öğütlerinden hareketle çevresindeki ihtiyaç sahiplerine karşı duyarlı olmalarını sağlamaya yönelik etkinlikler düzenlerim.
42	Öğrencilerin dini ve ahlaki konulardaki sosyal ve kültürel faaliyetlere etkin katılmalarını sağlayacak uygulamalar yaparım / yaptırım.
<b>B.7. Öğretim sürecini değerlendirebilirim.</b>	
43	Öğrencilerin DKAB konularıyla ilgili bilgi, beceri ve tutumlarını tanıma amaçlı ölçme araçları hazırlarım.
44	Öğrencilerin dini ve ahlaki kavramları, değer ve tutumları tanıma düzeylerini belirlemek için ölçme araçları hazırlarım.
<b>C.1. DKAB alanındaki gelişmeleri izleyebilirim.</b>	
45	DKAB alanıyla ilgili yayınları takip ederim.
46	Konferans, açık oturum, bilimsel toplantı ve seminerlere izleyici olarak katılırım.
47	Alanımla ilgili etkinliklerde görev ve sorumluluk alırım.
<b>C.2. Güncel konularla evrensel değerler konusunda öğrencilere rehberlik edebilirim.</b>	
48	Öğrencilerin inanç, ibadet, ahlak ve güncel konulardaki soru ve sorunlarının çözülmesinde rehberlik yaparım.
49	Değerlerin fert ve toplum hayatındaki önemini kavramalarında öğrencilere yardımcı olurum.
50	Öğrencilerin ruhsal, ahlaki, sosyal ve kültürel gelişimlerine katkı sağlamaya gönüllüyüm.
<b>C.3. Dini ve ahlaki değerlerin korunmasına ve geliştirilmesine değer verebilirim.</b>	
51	Dinin, milli ve evrensel değerlerin korunmasındaki önemini savunurum.
52	Ahlaki davranışları içselleştirerek çevreme örnek olurum.
53	Dini ve ahlaki davranışların korunması ve geliştirilmesinde Hz. Muhammed (s.a.v.)'in örneğini benimserim.
<b>C.4. Bir arada yaşama ve hoşgörü kültürü oluşturabilirim.</b>	
54	Bir arada yaşama, barış ve hoşgörü kültürünün oluşturulup yaygınlaştırılmasında çevreme örnek olurum.
55	Değer Eğitiminin gerçekleştirilmesinde dini değerlerin katkısının bilincindeyim.
<b>C.5. Alanında Türkçeyi doğru, güzel ve etkili kullanmaya değer verebilirim.</b>	
56	Dini ve ahlaki alandaki kavramların yazım ve telaffuzuna uygun olarak kullanımına özen göstererek öğrencilere ve çevreme örnek olurum.
57	Öğrencilerin dini ve ahlaki kavramları doğru kullanmalarına rehberlik ederim.

Tablo 2.A ve tablo 2.B araştırmanın uygulanan anketinde yer alan yeterlik alanlarını ve yeterlik maddelerini göstermektedir.

### 2.2.1. Öğretmenlerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşleri “Cinsiyet” Değişkenine Göre Farklaşmakta mıdır?” Sorusuna Yönelik Bulgular ve Yorum

#### 2.2.1.1. Öğretmenlerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşlerinin “Cinsiyet” Değişkenine Göre Cramer V Değerleri

**Tablo 3.** Öğretmenlerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşlerinin Cinsiyete Göre Cramer V Değerleri

ALAN BİLGİSİ YETERLİK ALANI			ALAN EĞİTİMİ BİLGİSİ YETERLİK ALANI			TUTUM VE DEĞERLER YETERLİK ALANI		
Yeterlik no	Cramer V	P	Yeterlik no	Cramer V	P	Yeterlik no	Cramer V	P
1	0,153	0,052	26	0,026	0,920	45	0,147	0,065
2	<b>0,197</b>	<b>0,008</b>	27	0,068	0,562	46	<b>0,188</b>	<b>0,011</b>
3	0,083	0,419	28	0,070	0,536	47	0,096	0,310
4	<b>0,165</b>	<b>0,032</b>	29	0,027	0,915	48	0,125	0,142
5	<b>0,186</b>	<b>0,013</b>	30	0,150	0,058	49	0,112	0,206
6	0,150	0,059	31	0,085	0,398	50	0,046	0,766
7	0,085	0,400	32	0,063	0,611	51	0,137	0,093
8	<b>0,246</b>	<b>0,000</b>	33	0,010	0,987	52	0,069	0,551
9	0,052	0,716	34	0,100	0,281	53	0,066	0,578
10	0,091	0,353	35	0,056	0,671	54	0,023	0,934
11	0,353	0,892	36	0,118	0,174	55	<b>0,165</b>	<b>0,032</b>
12	0,034	0,861	37	<b>0,176</b>	<b>0,020</b>	56	0,050	0,734
13	0,072	0,519	38	0,039	0,828	57	0,083	0,422
14	0,092	0,341	39	0,038	0,832			
15	0,012	0,982	40	<b>0,180</b>	<b>0,017</b>			
16	0,063	0,604	41	0,102	0,273			
17	0,150	0,058	42	0,072	0,516			
18	0,118	0,174	43	<b>0,197</b>	<b>0,008</b>			
19	0,114	0,193	44	0,127	0,129			
20	0,136	0,096						
21	0,079	0,456						
22	0,038	0,836						
23	0,096	0,311						
24	<b>0,157</b>	<b>0,044</b>						
25	0,074	0,503						

Öğretmenlerin 2, 4, 5, 8, 24, 37, 40, 43, 46 ile 55 numaralı maddelere verdikleri yanıtlar cinsiyete göre manidar bir değişim göstermektedir. Bu maddelerin dışındaki diğer maddelerdeki yeterlik görüşleri cinsiyete göre değişmemektedir. Cinsiyet değişkenine göre fark analizi için Mann Whitney-U testi kullanılmıştır.

### 2.2.1.2. “Cinsiyet” Değişkenine Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Mann Whiney-U Testi Sonuçları

**Tablo 4.** Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Cinsiyete Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Mann Whitney-U Testi Sonucu

Y. Alanı	No	Grup	S.O.	Sıra Toplamı	U	P
Alan Bilgisi	1	Kadın	115,31	9455,50	6052, 500	, 034
		Erkek	131,90	22422,50		
	2	Kadın	110,89	9093,00	5690,000	, 007
		Erkek	134,03	22758,00		
	4	Kadın	111,28	9125,00	5722,000	, 009
		Erkek	133,84	22753,00		
	5	Kadın	108,96	8935,00	5532,000	, 003
		Erkek	134,96	22943,00		
	8	Kadın	104,66	8582,50	5179,500	, 000
		Erkek	137,03	23295,50		
	17	Kadın	112,34	9212,00	5809,000	, 018
		Erkek	133,33	22666,00		
	24	Kadın	111,34	9129,50	5736,500	, 013
		Erkek	133,81	22748,50		
Alan Eğitimi Bilgisi	40	Kadın	113,35	9295,00	5892,000	, 003
		Erkek	132,84	22583,00		
	43	Kadın	109,43	8973,00	5570,000	, 006
		Erkek	137,74	22905,00		
	44	Kadın	114,38	9379,50	5976,500	, 048
		Erkek	132,34	22498,50		
Tutum ve Değerler	46	Kadın	106,84	8761,00	5358,000	, 002
		Erkek	135,98	23117,00		
	48	Kadın	114,71	9406,50	6003,500	, 047
		Erkek	132,19	22471,50		

Tablo 4’te cinsiyet değişkenine göre fark analizi için kullanılan Mann Whitney-U testi sonuçlarına göre; 1, 2, 4, 5, 8, 17, 24, 40, 43, 44, 46 ve 48. maddelerde maddelerde kadın ve erkek öğretmenlerin yeterlik algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılıklar olduğu bulunmuştur (U=6052, 500,  $p<,05$ ; U=5690,000,  $p<,05$ ; U=5722,000,  $p<,05$ ; U=5532,000; U=5179,500,  $p<,05$ ; U=5809,000,  $p<,05$ ; U=5736,500,  $p<,05$ , U=5892,000,  $p<,05$ ; U=5570,000,  $p<,05$ ; U=5976,500,  $p<,05$ , U=5358,000,  $p<,05$  ve U=6003,500,  $p<,05$ ). S. O’ları dikkate alındığında ise tüm maddeler için bu farklılığın erkekler lehine olduğu görülmektedir. Erkek öğretmenlerin yeterlik algılarının kadınlara göre daha yüksek olduğu bulgusuna ulaşılmıştır.

## 2.2.2. Öğretmenlerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşleri “Yaş” Değişkenine Göre Farklılaşmakta mıdır?” Sorusuna Yönelik Bulgular ve Yorum

### 2.2.2.1. “Yaş” Değişkenine Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Kruskal Wallis-H Testi Sonuçları

**Tablo 5.** Alan Bilgisi Yeterlik Alanına İlişkin Yaşa Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Kruskal Wallis-H Testi Sonucu

No	Grup	N	S.O.	Sd	$\chi^2$	P	Anlamlı Fark
1	20-30	55	115,80	3	8,205	,042	20-30/31-40
	31-40	93	139,42				
	41-50	62	116,80				
	51 ve üzeri	42	126,23				
3	20-30	55	121,89	3	8,453	,038	41-50/31-40
	31-40	93	140,77				
	41-50	62	110,26				
	51 ve üzeri	42	124,90				
8	20-30	55	102,40	3	11,894	,008	20-30/31-40 ile 20-30/51 ve üzeri
	31-40	93	137,87				
	41-50	62	122,94				
	51 ve üzeri	42	138,62				
14	20-30	55	132,54	3	16,129	,001	41-50/31-40
	31-40	93	143,77				
	41-50	62	103,91				
	51 ve üzeri	42	113,70				
15	20-30	55	122,14	3	8,692	,034	31-40 ile 51 ve üzeri
	31-40	93	141,75				
	41-50	62	118,16				
	51 ve üzeri	42	110,76				
17	20-30	55	118,73	3	8,672	,034	31-40 ile 51 ve üzeri
	31-40	93	141,48				
	41-50	62	122,56				
	51 ve üzeri	42	109,32				
18	20-30	55	110,02	3	10,522	,015	20-30/31-40
	31-40	93	140,87				
	41-50	62	130,60				
	51 ve üzeri	42	110,20				
25	20-30	55	119,37	3	9,034	,029	41-50/31-40
	31-40	93	142,24				
	41-50	62	110,27				
	51 ve üzeri	42	124,94				

Tablo 5'te görüldüğü gibi, yapılan tek yönlü varyans analizi (Kruskal Wallis-H testi) sonucunda öğretmenlerin kendilerini ne ölçüde yeterli buldukları bakımından verdikleri cevapların S. O'ları "yaş" değişkenine göre karşılaştırıldığında;

1. maddeye göre; 20-30 yaş arası öğretmenler (S.O.=115,80) ile 31-40 yaş arası öğretmenlerin (S.O.=139,42) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

3. maddeye göre; 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=140,77) ile 41-50 yaş arası öğretmenlerin (S.O.=110,26) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

8. maddeye göre; 20-30 yaş arası öğretmenler (S.O.=102,40) ile 31-40 yaş arası öğretmenlerin (S.O.=137,87) ve 20-30 yaş arası öğretmenler (S.O.=102,40) ile 51 ve üzeri yaş arası öğretmenlerin (S.O.=138,62) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

14. maddeye göre; 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=143,77) ile 41-50 yaş arası öğretmenlerin (S.O.=103,91) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

15. maddeye göre; 31-40 yaş arası öğretmenler(S.O.=141,75) ile 51 ve üzeri yaş arası öğretmenlerin (S.O.=110,76) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

17. maddeye göre; 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=141,48) ile 51 ve üzeri yaş arası öğretmenlerin (S.O.=109,32) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

18. maddeye göre; 20-30 yaş arası öğretmenler (S.O.=110,02) ile 31-40 yaş arası öğretmenlerin (S.O.=140,87) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

25. maddeye göre; 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=142,24) ile 41-50 yaş arası öğretmenlerin (S.O.=110,27) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Başka bir deyişle; 8. madde bakımından 51 ve üzeri yaş arası öğretmenler 20-30 yaş arası öğretmenlere göre; 1, 8 ve 18. maddeler bakımından, 31-40 yaş arası öğretmenler 20-30 yaş arası öğretmenlere göre; 3, 14 ve 25. madde bakımından 31-40 yaş arası öğretmenler 41-50



yaş arası öğretmenlere göre; 15. ve 17. madde bakımından, 31-40 yaş arası öğretmenler 51 ve üzeri yaş arası öğretmenlere göre daha yeterli olduğunu düşünmektedir.

**Tablo 6.** Alan Eğitimi Bilgisi Yeterlik Alanına İlişkin Yaşa Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Kruskal Wallis-H Testi Sonucu

No	Grup	N	S.O.	Sd	$\chi^2$	P	Anlamlı Fark
27	20-30	55	127,61	3	10,120	,018	31-40/51 ve üstü
	31-40	93	141,39				
	41-50	62	116,68				
	51 ve üzeri	42	106,58				
28	20-30	55	116,44	3	11,380	,010	31-40/51 ve üstü
	31-40	93	144,44				
	41-50	62	121,37				
	51 ve üzeri	42	107,00				
29	20-30	55	125,74	3	11,533	,009	31-40/51 ve üstü
	31-40	93	142,49				
	41-50	62	118,71				
	51 ve üzeri	42	103,58				
30	20-30	55	119,80	3	15,378	,002	31-40/51 ve üstü ile 41-50/31-40
	31-40	93	147,15				
	41-50	62	112,76				
	51 ve üzeri	42	109,83				
34	20-30	55	131,82	3	13,825	,003	31-40/51 ve üstü ile 41-50/31-40
	31-40	93	142,80				
	41-50	62	110,44				
	51 ve üzeri	42	107,15				
41	20-30	55	117,75	3	15,858	,001	31-40/51 ve üstü ile 41-50/31-40
	31-40	93	147,77				
	41-50	62	117,26				
	51 ve üzeri	42	104,50				
42	20-30	55	112,22	3	8,152	,043	31-40/51 ve üstü
	31-40	93	141,78				
	41-50	62	122,42				
	51 ve üzeri	42	117,38				

Tablo 6'da görüldüğü gibi, yapılan tek yönlü varyans analizi (Kruskal Wallis-H testi) sonucunda öğretmenlerin kendilerini ne ölçüde yeterli buldukları bakımından verdikleri cevapların S. O'ları "yaş" değişkenine göre karşılaştırıldığında;

27. maddeye göre; 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=141,39) ile 51 ve üzeri yaş arası öğretmenlerin (S.O.=106,58) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

28. maddeye göre; 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=144,44) ile 51 ve üzeri yaş arası öğretmenlerin (S.O.=107,00) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

29. maddeye göre; 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=142,49) ile 51 ve üzeri yaş arası öğretmenlerin (S.O.=103,58) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

30. maddeye göre; 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=147,15) ile 41-50 yaş arası öğretmenlerin (S.O.=112,76) ve 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=147,15) ile 51 ve üzeri yaş arası öğretmenlerin (S.O.=109,83) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

34. maddeye göre; 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=142,80) ile 41-50 yaş arası öğretmenlerin (S.O.=110,44) ve 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=142,80) ile 51 ve üzeri yaş arası öğretmenlerin (S.O.=107,15) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

41. maddeye göre; 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=147,77) ile 41-50 yaş arası öğretmenlerin (S.O.=117,26) ve 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=147,77) ile 51 ve üzeri yaş arası öğretmenlerin (S.O.=104,50) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

42. maddeye göre; 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=141,78) ile 51 ve üzeri yaş arası öğretmenlerin (S.O.=117,38) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Başka bir deyişle; 27, 28, 29, 30, 34, 41 ve 42. maddeler bakımından 31-40 yaş arası öğretmenler 51 ve üzeri yaş arası öğretmenlere göre; 30, 34 ve 41. maddeler bakımından 31-40 yaş arası öğretmenler 41-50 yaş arası öğretmenlere göre daha yeterli olduğunu düşünmektedir.



**Tablo 7.** *Tutum ve Değerler Yeterlik Alanına İlişkin Yaş Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Kruskal Wallis-H Testi Sonucu*

No	Grup	N	S.O.	Sd	$\chi^2$	P	Anlamlı Fark
47	20-30	55	124,34	3	8,889	,031	41-50/31-40
	31-40	93	141,77				
	41-50	62	109,71				
	51 ve üzeri	42	120,31				
49	20-30	55	115,76	3	8,064	,045	41-50/31-40
	31-40	93	138,08				
	41-50	62	112,75				
	51 ve üzeri	42	135,23				
50	20-30	55	127,95	3	8,004	,046	41-50/31-40
	31-40	93	139,73				
	41-50	62	110,65				
	51 ve üzeri	42	118,71				
56	20-30	55	127,61	3	11,606	,009	31-40/51 ve üstü ile 41-50/31-40
	31-40	93	142,96				
	41-50	62	11,45				
	51 ve üzeri	42	110,82				

Tablo 7’de görüldüğü gibi, yapılan tek yönlü varyans analizi (Kruskal Wallis-H testi) sonucunda öğretmenlerin kendilerini ne ölçüde yeterli buldukları bakımından verdikleri cevapların S. O’ları “yaş” değişkenine göre karşılaştırıldığında;

47. maddeye göre; 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=141,77) ile 41-50 yaş arası öğretmenlerin (S.O.=109,71) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

49. maddeye göre; 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=138,08) ile 41-50 yaş arası öğretmenlerin (S.O.=112,75) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

50. maddeye göre; 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=139,73) ile 41-50 yaş arası öğretmenlerin (S.O.=110,65) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

56. maddeye göre; 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=142,96) ile 41-50 yaş arası öğretmenlerin (S.O.=11,45) ve 31-40 yaş arası öğretmenler (S.O.=142,96) ile 51 ve üzeri yaş arası öğretmenlerin (S.O.=110,82) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Bir başka deyişle; 47, 49, 50 ve 56. maddeler bakımından 31-40 yaş arası öğretmenler 41-50 yaş arası öğretmenlere göre; 56. madde bakımından 31-40 yaş arası öğretmenler 51 ve üzeri yaş arası öğretmenlere göre daha yeterli olduğunu düşünmektedir.

### 2.2.3. Öğretmenlerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşleri “Lise Türü” Değişkenine Göre Farklılaşmakta mıdır? Sorusuna Yönelik Bulgular ve Yorum

#### 2.2.3.1. Öğretmenlerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşlerinin “Lise Türü” Değişkenine Göre Cramer V Değerleri

**Tablo 8.** Öğretmenlerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşlerinin Lise Türüne Göre Cramer V Değerleri

ALAN BİLGİSİ YETERLİK ALANI			ALAN EĞİTİMİ BİLGİSİ YETERLİK ALANI			TUTUM VE DEĞERLER YETERLİK ALANI		
Yeterlik no	Cramer V	P	Yeterlik no	Cramer V	P	Yeterlik no	Cramer V	P
1	0,048	0,745	26	0,085	0,400	45	0,044	0,782
2	0,109	0,224	27	0,056	0,672	46	0,044	0,780
3	0,089	0,366	28	0,082	0,425	47	0,050	0,728
4	0,171	0,025	29	0,040	0,815	48	0,060	0,639
5	0,109	0,226	30	0,079	0,452	49	0,090	0,361
6	0,064	0,596	31	0,036	0,853	50	0,070	0,544
7	0,084	0,407	32	0,066	0,696	51	0,179	0,018
8	0,057	0,668	33	0,074	0,499	52	0,049	0,741
9	0,131	0,116	34	0,083	0,416	53	0,048	0,745
10	0,093	0,335	35	0,114	0,197	54	0,116	0,185
11	0,022	0,939	36	0,107	0,235	55	0,086	0,391
12	0,104	0,254	37	0,082	0,428	56	0,122	0,153
13	0,097	0,303	38	0,060	0,633	57	0,063	0,610
14	0,067	0,563	39	0,032	0,879			
15	0,118	0,175	40	0,109	0,227			
16	0,081	0,435	41	0,049	0,738			
17	0,103	0,266	42	0,076	0,481			
18	0,156	0,047	43	0,142	0,079			
19	0,074	0,501	44	0,094	0,330			
20	0,045	0,777						
21	0,030	0,890						
22	0,035	0,857						
23	0,072	0,524						
24	0,118	0,173						
25	0,070	0,536						

Tablo 8'e bakıldığında, öğretmenlerin 4, 18 ve 51 numaralı maddelere verdikleri yanıtlar lise türüne göre manidar bir değişim göstermişlerdir. Bu maddelerin dışındaki diğer maddelerdeki yeterlik görüşleri lise türüne göre değişmemektedir. Lise türü değişkenine göre fark analizi için Mann Whitney-U testi kullanılmıştır.

### 2.2.3.2. “Lise Türü” Değişkenine Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Mann Whiney-U Testi Sonuçları

**Tablo 91.** Alan Bilgisi Yeterlik Alanına İlişkin Lise Türüne Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Mann Whitney-U Testi Sonucu

No	Grup	N	S.O.	Sıra Toplamı	U	P
4	İHL	221	122,09	269810,00	2450,000	,011
	Diğer	30	153,90			
18	İHL	221	122,29	27025,00	2494,000	,016
	Diğer	30	153,37			

Tablo 9'da lise türü değişkenine göre fark analizi için kullanılan Mann Whitney U testi sonuçlarına göre, 57 maddeden 4 ve 18. maddelerde İHL ve diğer liselerden mezun olan öğretmenlerin yeterlik algılarında gözlenen farklılık istatistiksel olarak manidar bulunmuştur ( $U=2450,00$ ,  $p<0,05$  ve  $U=2494,00$ ,  $p<0,05$ ). S. O'ları farkı dikkate alındığında, diğer liselerden mezun olan öğretmenlerin İHL'den mezun olan öğretmenlere göre yeterlik algılarının daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.

### 2.2.4. Öğretmenlerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşleri “Hafızlık Durumu” Değişkenine Göre Farklılaşmakta mıdır?” Sorusuna Yönelik Bulgular ve Yorum

#### 2.2.4.1. Öğretmenlerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşlerinin “Hafızlık Durumu” Değişkenine Göre Cramer V Değerleri

**Tablo 10.** Öğretmenlerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşlerinin Hafızlık Durumuna Göre Cramer V Değerleri

ALAN BİLGİSİ YETERLİK ALANI			ALAN EĞİTİMİ BİLGİSİ YETERLİK ALANI			TUTUM VE DEĞERLER YETERLİK ALANI		
Yeterlik no	Cramer V	P	Yeterlik no	Cramer V	P	Yeterlik no	Cramer V	P
1	0,045	0,771	26	0,002	1,000	45	0,084	0,414
2	0,123	0,147	27	0,036	0,850	46	<b>0,172</b>	<b>0,024</b>
3	0,065	0,588	28	0,099	0,290	47	0,053	0,701
4	0,097	0,309	29	0,024	0,928	48	0,032	0,876
5	<b>0,209</b>	<b>0,004</b>	30	0,017	0,963	49	0,081	0,442
6	0,129	0,123	31	0,077	0,476	50	0,086	0,390
7	0,059	0,641	32	0,054	0,696	51	0,114	0,194
8	<b>0,167</b>	<b>0,030</b>	33	0,134	0,106	52	0,054	0,689
9	0,042	0,804	34	0,052	0,713	53	0,034	0,863
10	0,119	0,167	35	0,086	0,396	54	0,096	0,310
11	0,046	0,763	36	0,118	0,172	55	0,135	0,099
12	0,084	0,407	37	0,049	0,739	56	0,082	0,428
13	0,086	0,393	38	0,123	0,148	57	0,112	0,209
14	0,103	0,266	39	0,017	0,964			
15	0,080	0,449	40	0,066	0,580			
16	0,004	0,998	41	0,051	0,718			
17	0,083	0,416	42	0,059	0,649			
18	0,038	0,835	43	0,041	0,811			
19	0,031	0,886	44	0,050	0,729			
20	0,096	0,310						
21	0,057	0,668						
22	0,051	0,718						
23	0,066	0,579						
24	0,033	0,870						
25	0,044	0,781						

Tablo 10'a bakıldığında, öğretmenlerin 5, 8 ve 46 numaralı maddelere verdikleri yanıtlar hafızlık durumuna göre manidar bir değişim göstermiştir. Bu maddelerin dışındaki diğer maddelerdeki görüşleri hafızlık durumuna göre değişmemektedir. Hafızlık durumu değişkenine göre fark analizi için Mann Whitney-U testi kullanılmıştır.

#### 2.2.4.2. “Hafızlık Durumu” Değişkenine Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Mann Whitney-U Testi Sonuçları

**Tablo 11.** Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Hafızlık Durumuna Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Mann Whitney-U Testi Sonucu

Y. Alanı	No	Grup	N	S.O.	Sıra Toplamı	U	P
Alan Bilgisi	5	Hafız	26	166,96	4341,00	1886,000	,001
		Hafız Değil	225	121,85	27537,00		
	8	Hafız	26	158,90	4131,50	2095,500	,008
		Hafız Değil	225	122,77	27746,50		
Alan Eğitimi Bilgisi	33	Hafız	26	152,75	3971,50	2255,500	,038
		Hafız Değil	225	123,48	27906,50		
Tutum ve Değerler	46	Hafız	26	161,19	4191,00	2036,000	,007
		Hafız Değil	225	122,51	27678,00		

Tablo 11’de öğretmenlerin hafızlık durumu değişkenine göre fark analizi için kullanılan Mann Whitney U testi sonuçlarına göre, 57 maddeden 5, 8, 33 ve 46. maddelerde hafız olan ve olmayan öğretmenlerin yeterlik algılarında gözlenen farklılık istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur (U=1886,00,  $p<0,05$ ; U=2095,500,  $p<0,05$ ; U=2255,500,  $p<0,05$ ; U=2036,000,  $p<0,05$ ). S. O’ları farkı dikkate alındığında, hafız olan öğretmenlerin hafız olmayan öğretmenlere göre yeterlik algılarının daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.

### 2.2.5. Öğretmenlerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşleri “Hizmet Yılı” Değişkenine Göre Farklılaşmakta mıdır?” Sorusuna Yönelik Bulgular ve Yorum

#### 2.2.5.1. Öğretmenlerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşlerinin “Hizmet Yılı” Değişkenine Göre Cramer V Değerleri

**Tablo 12.** Öğretmenlerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşlerinin Hizmet Yılına Göre Cramer V Değerleri

ALAN BİLGİSİ YETERLİK ALANI			ALAN EĞİTİMİ BİLGİSİ YETERLİK ALANI			TUTUM VE DEĞERLER YETERLİK ALANI		
Yeterlik no	Cramer V	P	Yeterlik no	Cramer V	P	Yeterlik no	Cramer V	P
1	0,131	0,190	26	0,134	0,172	45	0,160	0,044
2	0,105	0,468	27	0,145	0,102	46	0,141	0,122
3	0,064	0,913	28	0,164	0,034	47	0,147	0,092
4	0,090	0,665	29	0,165	0,034	48	0,143	0,110
5	0,148	0,089	30	0,182	0,011	49	0,072	0,856
6	0,066	0,898	31	0,141	0,123	50	0,175	0,017
7	0,127	0,229	32	0,191	0,164	51	0,169	0,026
8	0,156	0,058	33	0,126	0,235	52	0,148	0,089
9	0,113	0,373	34	0,189	0,006	53	0,116	0,338
10	0,106	0,459	35	0,146	0,098	54	0,178	0,014
11	0,119	0,309	36	0,098	0,560	55	0,182	0,010
12	0,128	0,224	37	0,116	0,343	56	0,174	0,018
13	0,105	0,472	38	0,153	0,067	57	0,163	0,037
14	0,165	0,033	39	0,118	0,318			
15	0,120	0,293	40	0,098	0,560			
16	0,141	0,123	41	0,169	0,025			
17	0,131	0,191	42	0,175	0,018			
18	0,122	0,276	43	0,104	0,485			
19	0,086	0,713	44	0,106	0,461			
20	0,161	0,042						
21	0,125	0,252						
22	0,139	0,138						
23	0,112	0,387						
24	0,125	0,248						
25	0,150	0,080						

Tablo 12'ye bakıldığında, öğretmenlerin 14, 20, 28, 29, 30, 34, 41, 42, 45, 50, 51, 54, 55, 56 ve 57 numaralı maddelere verdikleri yanıtlar hizmet yılına göre manidar bir değişim göstermektedir. Bu maddelerin dışındaki diğer maddelerdeki yeterlik görüşleri hizmet yılına göre değişmemektedir. Hizmet yılı değişkenine göre fark analizi için Kruskal Wallis-H testi kullanılmıştır.

#### 2.2.5.2. “Hizmet Yılı” Değişkenine Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Kruskal Wallis-H Testi Sonuçları

**Tablo 13.** Alan Bilgisi Yeterlik Alanına İlişkin Hizmet Yılına Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Kruskal Wallis-H Testi Sonucu

No	Grup	N	S.O.	Sd	$\chi^2$	P	Anlamlı Fark
14	1 - 5	72	141,58	3	12,988	,005	21 ve üzeri/6-10 ile 21 ve üzeri/1-5
	6 - 10	45	140,09				
	11 - 20	60	123,02				
	21 ve üzeri	75	106,65				
16	1 - 5	72	134,11	3	9,155	,027	21 ve üzeri/6-10
	6 - 10	45	146,06				
	11 - 20	60	120				
	21 ve üzeri	75	112,66				
17	1 - 5	72	127,33	3	8,339	,039	6-10-21 ve üzeri
	6 - 10	45	142,17				
	11 - 20	60	134,68				
	21 ve üzeri	75	109,76				
20	1 - 5	72	120,06	3	8,442	,038	21 ve üzeri/11-20
	6 - 10	45	129,36				
	11 - 20	60	146,53				
	21 ve üzeri	75	114,95				
22	1 - 5	72	122,57	3	9,141	,027	21 ve üzeri/6-10
	6 - 10	45	149,19				
	11 - 20	60	130,61				
	21 ve üzeri	75	113,37				
25	1 - 5	72	117,72	3	11,012	,012	21 ve üzeri/6-10 ile 1-5/6-10
	6 - 10	45	155,34				
	11 - 20	60	128,53				
	21 ve üzeri	75	116,01				

Tablo 13’de görüldüğü gibi, yapılan tek yönlü varyans analizi (Kruskal Wallis-H testi) sonucunda öğretmenlerin “hizmet yılı” değişkenine göre verdikleri cevapların S. O’ları karşılaştırıldığında;

14. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenlerin (S.O.=106,65) ile 1-5 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=141,58) ve 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=106,65) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=140,09) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

16. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=112,66) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=146,06) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

17. maddede; 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenler (S.O.=142,17) ile 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenlerin (S.O.=109,76) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

20. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=114,95) ile 11-20 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=146,53) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

22. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=113,37) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=149,19) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

25. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=116,01) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=155,34) ve 1-5 yıl arası görev yapan öğretmenler (S.O.=117,72) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=155,34) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Başka bir deyişle; 14, 16, 17, 22 ve 25. Madde bakımından Yani 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenler 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenlere göre; 14 ve 25. Maddeler bakımından, 1-5 yıl arası görev yapan öğretmenler 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenlere göre; 20. madde bakımından, 11-20 yıl arası görev yapan öğretmenler 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenlere göre kendilerini daha yeterli hissetmektedir.



**Tablo 14.** Alan Eğitimi Bilgisi Yeterlik Alanına İlişkin Hizmet Yılına Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Kruskal Wallis-H Testi Sonucu

No	Grup	N	S.O.	Sd	$\chi^2$	P	Anlamlı Fark
27	1 - 5	72	136,21	3	8,731	,033	1-5 ile 21 ve üzeri
	6 - 10	45	133,32				
	11 - 20	60	132,99				
	21 ve üzeri	75	107,89				
28	1 - 5	72	124,97	3	8,782	,032	21 ve üzeri/11-20
	6 - 10	45	138,77				
	11 - 20	60	140,55				
	21 ve üzeri	75	109,37				
29	1 - 5	72	133,16	3	11,955	,008	21 ve üzeri/6-10 ile 21 ve üzeri/11-20
	6 - 10	45	138,94				
	11 - 20	60	136,36				
	21 ve üzeri	75	104,75				
30	1 - 5	72	127,51	3	13,044	,005	21 ve üzeri/6-10
	6 - 10	45	149,96				
	11 - 20	60	132,18				
	21 ve üzeri	75	106,91				
34	1 - 5	72	140,17	3	15,530	,001	21 ve üzeri/6-10 ile 21 ve üzeri/1-5
	6 - 10	45	141,44				
	11 - 20	60	128,27				
	21 ve üzeri	75	103				
35	1 - 5	72	129,67	3	8,385	,039	6-10-21 ve üzeri
	6 - 10	45	139,04				
	11 - 20	60	135,67				
	21 ve üzeri	75	108,6				
38	1 - 5	72	131,28	3	8,650	,034	21 ve üzeri/6-10
	6 - 10	45	144,63				
	11 - 20	60	128,11				
	21 ve üzeri	75	109,75				
41	1 - 5	72	130,71	3	10,378	,016	21 ve üzeri/6-10
	6 - 10	45	144,69				
	11 - 20	60	132,33				
	21 ve üzeri	75	106,88				
42	1 - 5	72	115,93	3	10,016	,018	21 ve üzeri/6-10
	6 - 10	45	149,66				
	11 - 20	60	135,51				
	21 ve üzeri	75	115,55				

Tablo 14’de görüldüğü gibi, yapılan tek yönlü varyans analizi (Kruskal Wallis-H testi) sonucunda öğretmenlerin “hizmet yılı” değişkenine göre verdikleri cevapların S. O’ları karşılaştırıldığında;

27. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=107,89) ile 1-5 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=136,21) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

28. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=109,37) ile 11-20 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=140,55) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

29. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=104,75) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=138,94) ve 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=104,75) ile 11-20 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=136,36) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

30. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=106,91) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=149,96) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

34. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=103,00) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=141,44) ve 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=103,00) ile 1-5 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=140,17) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

35. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=108,60) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=139,04) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

38. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=109,75) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=144,63) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

41. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=106,88) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=144,69) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

42. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=115,55) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=149,66) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Başka bir deyişle; 27 ve 34. maddeler bakımından 1-5 yıl arası görev yapan öğretmenler 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenlere göre; 28 ve 29. maddeler bakımından, 11-20 yıl arası görev yapan öğretmenler 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenlere göre; 29, 30, 34, 35, 38, 41 ve 42. maddeler bakımından 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenler 21 yıl ve

üzeri görev yapan öğretmenlere göre kendilerini daha yeterli hissetmektedir.

**Tablo 15.** *Tutum ve Değerler Yeterlik Alanına İlişkin Hizmet Yılına Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Kruskal Wallis-H Testi Sonucu*

No	Grup	N	S.O.	Sd	$\chi^2$	P	Anlamlı Fark
47	1 - 5	72	134,03	3	10,111	,018	21 ve üzeri/6-10
	6 - 10	45	149,41				
	11 - 20	60	117,28				
	21 ve üzeri	75	112,9				
50	1 - 5	72	126,82	3	13,205	,004	21 ve üzeri/6-10
	6 - 10	45	154,08				
	11 - 20	60	127,18				
	21 ve üzeri	75	109,11				
51	1 - 5	72	136,66	3	10,209	,017	6-10-21 ve üzeri
	6 - 10	45	146,17				
	11 - 20	60	114,32				
	21 ve üzeri	75	114,69				
54	1 - 5	72	132,52	3	12,721	,005	21 ve üzeri/6-10
	6 - 10	45	152,23				
	11 - 20	60	119,71				
	21 ve üzeri	75	110,71				
56	1 - 5	72	135,82	3	12,983	,005	21 ve üzeri/6-10 ile 21 ve üzeri/1-5
	6 - 10	45	145,64				
	11 - 20	60	127,08				
	21 ve üzeri	75	105,61				
57	1 - 5	72	136,24	3	8,572	,036	6-10-21 ve üzeri
	6 - 10	45	143,54				
	11 - 20	60	119,13				
	21 ve üzeri	75	112,83				

Tablo 15’de görüldüğü gibi, yapılan tek yönlü varyans analizi (Kruskal Wallis-H testi) sonucunda öğretmenlerin “hizmet yılı” değişkenine göre verdikleri cevapların S. O’ları karşılaştırıldığında;

47. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=112,90) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=149,41) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

50. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=109,11) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=154,08) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

51. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=114,69) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=146,17) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

54. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=110,71) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=152,23) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

56. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=105,61) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=145,64) ve 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=105,61) ile 1-5 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=135,82) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

57. maddede; 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenler (S.O.=112,83) ile 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenlerin (S.O.=143,54) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Başka bir deyişle; 47, 50, 51, 54, 56 ve 57. maddeler bakımından 6-10 arası görev yapan öğretmenler 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenlere göre; 56. madde bakımından, 1-5 yıl arası ve 6-10 arası görev yapan öğretmenler 21 yıl ve üzeri ve görev yapan öğretmenlere göre kendilerini daha yeterli hissetmektedir.

## **2.2.6. Öğretmenlerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşleri “Hizmet İçi Eğitim Alma Durumu” Değişkenine Göre Farklaşmakta mıdır?” Sorusuna Yönelik Bulgular ve Yorum**

### **2.2.6.1. Öğretmenlerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşlerinin “Hizmet İçi Eğitim Alma Durumu” Değişkenine Göre Cramer V Değerleri**

**Tablo 16.** Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Öğretmen Görüşlerinin Hizmet İçi Eğitim Durumuna Göre Cramer V Değerleri

ALAN BİLGİSİ YETERLİK ALANI			ALAN EĞİTİMİ BİLGİSİ YETERLİK ALANI			TUTUM VE DEĞERLER YETERLİK ALANI		
Yeterlik no	Cramer V	P	Yeterlik no	Cramer V	P	Yeterlik no	Cramer V	P
1	0,075	0,490	26	0,064	0,597	45	0,103	0,261
2	0,080	0,445	27	0,069	0,553	46	<b>0,275</b>	<b>0,000</b>
3	0,135	0,100	28	<b>0,172</b>	<b>0,024</b>	47	<b>0,156</b>	<b>0,046</b>
4	0,060	0,635	29	0,130	0,118	48	<b>0,158</b>	<b>0,044</b>
5	0,120	0,164	30	0,096	0,312	49	0,143	0,076
6	0,038	0,832	31	<b>0,170</b>	<b>0,027</b>	50	<b>0,157</b>	<b>0,045</b>
7	0,046	0,770	32	<b>0,157</b>	<b>0,044</b>	51	0,097	0,304
8	0,117	0,180	33	0,096	0,312	52	0,103	0,262
9	0,105	0,251	34	0,057	0,660	53	0,130	0,120
10	0,081	0,439	35	0,061	0,623	54	0,129	0,124
11	0,073	0,515	36	0,092	0,345	55	0,081	0,438
12	0,088	0,375	37	0,152	0,054	56	0,050	0,733
13	0,110	0,219	38	0,096	0,312	57	0,059	0,644
14	0,048	0,752	39	0,157	0,044			
15	0,064	0,599	40	0,087	0,388			
16	0,067	0,568	41	0,087	0,381			
17	0,073	0,514	42	<b>0,207</b>	<b>0,004</b>			
18	0,083	0,420	43	<b>0,158</b>	<b>0,043</b>			
19	0,145	0,070	44	0,110	0,218			
20	0,117	0,178						
21	0,104	0,258						
22	0,061	0,623						
23	0,107	0,239						
24	0,091	0,351						
25	0,093	0,338						

Tablo 16'ya bakıldığında, öğretmenlerin 28, 31, 32, 42, 43, 46, 47, 48 ve 50 numaralı maddelere verdikleri yanıtlar hizmet içi eğitim alma durumlarına göre manidar bir değişim göstermiştir. Bu maddelerin dışındaki diğer maddelerdeki yeterlik görüşleri hizmet içi eğitim alma durumlarına göre değişmemektedir. Hizmet içi eğitim alma durumu değişkenine göre fark analizi için Mann Whitney-U testi kullanılmıştır.

#### 2.2.6.2. “Hizmet İçi Eğitim Alma Durumu” Değişkenine Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Mann Whiney-U Testi Sonuçları

**Tablo 17.** *Alan Eğitimi Bilgisi Yeterlik Alanına İlişkin Hizmet İçi Eğitim Alma Durumuna Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Mann Whitney-U Testi Sonucu*

No	Grup	S.O.	Sıra Toplamı	U	P
28	Evet, Katıldım	142,29	14371,50	6030,500	,003
	Hayır, katılmadım	115,94	17506,50		
29	Evet, Katıldım	136,48	13784,50	6617,500	,048
	Hayır, katılmadım	119,82	18093,50		
31	Evet, Katıldım	140,65	14206,00	6196,000	,005
	Hayır, katılmadım	117,03	17672,00		
32	Evet, Katıldım	139,94	14134,00	6268,000	,009
	Hayır, katılmadım	117,51	17744,00		
37	Evet, Katıldım	138,03	13941,00	6461,000	,023
	Hayır, katılmadım	1118,79	17937,00		
42	Evet, Katıldım	144,06	14550,50	5851,500	,001
	Hayır, katılmadım	114,75	17327,50		
43	Evet, Katıldım	139,45	14084,50	6317,500	,013
	Hayır, katılmadım	117,84	17793,50		

Tablo 17’de öğretmenlerin hizmet içi eğitim alma durumu değişkenine göre fark analizi için kullanılan Mann Whitney-U testi sonuçlarına göre; 57 maddeden 28, 29, 31, 32, 37, 42 ve 43. maddelerde hizmet içi kursa katılan ve katılmayan öğretmenlerin yeterlik algıları arasındaki farklılıklar istatistiksel olarak manidar bulunmuştur (U=6030,500,  $p<,05$ ; U=6617,500,  $p<,05$ ; U=6196,000,  $p<,05$ ; U=6268,000,  $p<,05$ ; U=6461,000,  $p<,05$ ; U=5851,500,  $p<,05$ ; U=6317,500,  $p<,05$ ). S. O’ları dikkate alındığında ise tüm maddeler için kursa katılan öğretmenlerin, katılmayan öğretmenlere göre yeterlik algılarının daha yüksek olduğu bulgusuna ulaşılmıştır.

**Tablo 18.** *Tutum ve Değerler Yeterlik Alanına İlişkin Hizmet İçi Eğitim Alma Durumuna Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Mann Whitney-U Testi Sonucu*

No	Grup	S.O.	Sıra Toplamı	U	p
46	Evet, Katıldım	147,91	14938,50	5563,000	,000
	Hayır, katılmadım	112,18	16939,50		
47	Evet, Katıldım	138,82	14020,50	6381,500	,019
	Hayır, katılmadım	118,26	17857,50		
49	Evet, Katıldım	137,69	13907,00	6495,000	,025
	Hayır, katılmadım	119,01	17971,00		

Tablo 18’de öğretmenlerin hizmet içi eğitim alma durumu değişkenine göre fark analizi için kullanılan Mann Whitney-U testi sonuçlarına göre; 57 maddeden 46, 47 ve 49. maddelerde hizmet içi kursa katılan ve katılmayan öğretmenlerin yeterlik algıları arasındaki farklılıklar istatistiksel olarak manidar bulunmuştur (U=5563,000, p<,05; U=6381,500, p<,05 ve U=6495,000, p<,05). S. O’ları dikkate alındığında ise tüm maddeler için kursa katılan öğretmenlerin, katılmayan öğretmenlere göre yeterlik algılarının daha yüksek olduğu bulgusuna ulaşılmıştır.

### 2.2.7. Öğretmenlerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Görüşleri “Mezun Olunan Okul (Fakülte) Türü” Değişkenine Göre Farklaşmakta mıdır?” Sorusuna Yönelik Bulgular ve Yorum

#### 2.2.7.1. “Mezun Olunan Okul (Fakülte)” Değişkenine Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Kruskal Wallis-H Testi Sonuçları

**Tablo 192.** Alan Eğitimi Bilgisi Yeterlik Alanına İlişkin Fakülte Türüne Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Kruskal Wallis-H Testi Sonucu

No	Grup	N	S.O.	Sd	$\chi^2$	P	Anlamli Fark
29	YİE (1)	4	102,88	6	12,646	,049	4-6, 5-6
	İLİTAM (2)	3	118,33				
	İİF (3)	7	113,50				
	İF (M.O.S.P.F.) (4)	28	108,13				
	İF (PF) (5)	150	121,37				
	İDKABÖ (İlköğretim DKAB Öğretmenliği) (6)	57	151,00				
	Diğer (7)	3	159,17				
30	YİE (1)	4	115,00	6	16,025	,014	5 - 6
	İLİTAM (2)	3	54,33				
	İİF (3)	7	116,86				
	İF (M.O.S.P.F.) (4)	28	109,71				
	İF (PF) (5)	150	121,53				
	İDKABÖ (6)	57	152,40				
	Diğer (7)	3	149,67				
33	YİE (1)	4	151,38	6	16,951	,009	5 - 6
	İLİTAM (2)	3	25,83				
	İİF (3)	7	112,00				
	İF (M. O.S. P.F.) (4)	28	124,45				
	İF (PF) (5)	150	119,11				
	İDKABÖ (6)	57	150,68				
	Diğer (7)	3	157,00				

	YİE (1)	4	100,00			
	İLİTAM (2)	3	109,00			
	İİF (3)	7	87,93			
34	İF (M.O.S. P.F.) (4)	28	134,75	6	13,907	,031 5 - 6
	İF (PF) (5)	150	119,29			
	İDKABÖ (6)	57	150,32			
	Diğer (7)	3	100,00			
	YİE (1)	4	81,25			
	İLİTAM (2)	3	62,00			
	İİF (3)	7	124,00			
37	İF (M.O.S. P.F.) (4)	28	133,00	6	15,560	,016 5 - 6
	İF (PF) (5)	150	118,28			
	İDKABÖ (6)	57	149,56			
	Diğer (7)	3	169,33			
	YİE (1)	4	104,50			
	İLİTAM (2)	3	84,50			
	İİF (3)	7	107,86			
38	İF (M.O.S. P.F.) (4)	28	124,82	6	14,694	,023 5 - 6
	İF (PF) (5)	150	121,59			
	İDKABÖ (6)	57	150,38			
	Diğer (7)	3	48,83			

Tablo 19’da görüldüğü gibi, yapılan tek yönlü varyans analizi (Kruskal Wallis-H testi) sonucunda öğretmenlerin kendilerini ne ölçüde yeterli buldukları bakımından verdikleri cevapların S. O’ları “mezun olunan okul (fakülte)” durumuna göre karşılaştırıldığında;

29. maddeye göre; İDKABÖ mezunu öğretmenler (S.O.=151,00) ile İF (M.O.S.P.F.) mezunu öğretmenlerin (S.O.=108,13) ve İDKABÖ mezunu öğretmenler (S.O.=151,00) ile İF (PF) mezunu öğretmenlerin (S.O.=121,37) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

30. maddeye göre; İDKABÖ mezunu öğretmenler (S.O.=152,40) ile İF (PF) mezunu öğretmenlerin (S.O.=121,53) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

33. maddeye göre; İDKABÖ mezunu öğretmenlerin (S.O.=150,68) ve İF (PF) mezunu öğretmenlerin (S.O.=119,11) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.



34. maddeye göre; İDKABÖ mezunu öğretmenlerin (S.O.=150,32) ve İF (PF) mezunu öğretmenlerin (S.O.=119,29) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

37. maddeye göre; İDKABÖ mezunu öğretmenlerin (S.O.=149,56) ve İF (PF) mezunu öğretmenlerin (S.O.=118,28) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

38. maddeye göre; İDKABÖ mezunu öğretmenlerin (S.O.=150,38) ve İF (PF) mezunu öğretmenlerin (S.O.=121,59) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Başka bir ifadeyle; 29. madde bakımından, Yani İDKABÖ mezunu öğretmenler İF (M.O.S.P.F.) mezunu öğretmenlere göre; 29, 30, 33, 34, 37 ve 38. maddelere göre, İDKABÖ mezunu öğretmenler İF (PF) mezunu öğretmenlere göre kendilerini daha yeterli hissetmektedir.

**Tablo 20.** *Tutum ve Değerler Yeterlik Alanına İlişkin Fakülte Türüne Göre Farklılık Gösteren Maddelerin Kruskal Wallis-H Testi Sonucu*

No	Grup	N	S.O.	Sd	$\chi^2$	P	Anlamlı Fark
	YİE (1)	4	171,00				
	İLİTAM (2)	3	56,50				
	İİF (3)	7	148,93				
49	İF (M.O.S. P.F.) (4)	28	153,21	6	16,284	,012	4 - 5
	İF (PF) (5)	150	117,64				
	İDKABÖ (6)	57	136,54				
	Diğer (7)	3	88,00				

Tablo 20’de görüldüğü gibi, yapılan tek yönlü varyans analizi (Kruskal Wallis-H testi) sonucunda öğretmenlerin kendilerini ne ölçüde yeterli buldukları bakımından verdikleri cevapların S. O’ları “mezun olunan okul (fakülte)” durumuna göre karşılaştırıldığında;

49. maddeye göre; İF (M.O.S.P.F.) mezunu öğretmenlerin (S.O.=153,21) ve İF (PF) mezunu öğretmenlerin (S.O.=117,64) puan ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Yani İF (M.O.S.P.F.) mezunu öğretmenlerin İF (PF) mezunu öğretmenlere göre 49. madde bakımından kendilerini daha yeterli hissetmektedir.

### SONUÇ:

Bu araştırmada nicel araştırma yöntemleriyle elde edilen veriler, istatistik programı yardımıyla analiz edilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Çalışmaya katılan toplam 252 DKAB öğretmeninin yaklaşık % 33'ü kadın, % 67'si erkektir. Öğretmenlerin % 87,7'si İHL mezunu, % 12,3'ü diğer lise mezunu, % 10,3'ü hafız, % 89,7'si ise hafız değildir. Öğretmenlerin fakülte mezuniyetine bakıldığında % 59,5'inin İF (pedagojik formasyonlu (PF)) mezunu, % 22,6'sının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği (İDKABÖ) bölümü mezunu, % 11,1'inin İF (mezuniyetten sonra pedagojik formasyon) mezunu görülmektedir. Öğretmenlerin % 90 ile büyük çoğunluğu lisans mezunudur. Lisans mezuniyeti sonrasında yüksek lisans yapanların sayısı ise % 10'dur. Öğretmenlerin herhangi bir hizmet içi eğitim kursuna katılıp katılmama durumlarına bakıldığında; 151 öğretmenin lisans eğitimi dışında DKAB öğretmenliği ile ilgili hizmet içi eğitim kursuna katılmadığı, 101 öğretmenin ise ilgili kurslara katıldığı tespit edilmiştir.

Araştırmanın problem cümlesinin amaçları doğrultusunda araştırmaya katılan öğretmenlerin "İHO DKAB Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlikleri Anketi" yeterlik maddelerine yönelik yeterlik düzeylerine verdikleri cevaplar çeşitli değişkenlere göre incelenmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

#### A. "Cinsiyet" Değişkeni;

*Cramer V Değerlerine göre;* öğretmenlerin 10 yeterlik maddesine verdikleri yanıtlar cinsiyete göre manidar bir değişim göstermiştir. Bu maddeler dışındaki diğer maddelerde cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı değişim tespit edilememiştir.

*Anlamlı Farklılık Gösteren Maddelerin Mann Whitney-U Testi Sonuçları;*

12 maddede kadın ve erkek öğretmenlerin yeterlik algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılıklar olduğu bulunmuştur. S. O'ları dikkate alındığında ise tüm maddeler için bu farklılığın erkekler lehine olduğu görülmektedir. Erkek öğretmenlerin yeterlik algılarının kadınlara göre daha yüksek olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Öğretmenlerin yeterlik algıları cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği şeklindeki sonuç, S.M. Özdemir'in araştırma bulgularıyla paralellik

gösterirken, Coşkun, Özer ve Tiryaki; Taşkın ve Hacıömeroğlu; Kahramanoğlu ve Ay; ve Uslu'nun araştırma bulgularıyla örtüşmemektedir.

### **B. “Yaş” Değişkeni;**

*Anlamlı Farklılık Gösteren Maddelerin Kruskal Wallis-H Testi Sonuçları;*

1 maddede 51 ve üzeri yaş arası öğretmenler, 20-30 yaş arası öğretmenlere göre; 3 maddede 31-40 yaş arası öğretmenler, 20-30 yaş arası öğretmenlere göre; 10 maddede 31-40 yaş arası öğretmenler, 51 ve üzeri yaş arası öğretmenlere göre; 10 maddede 31-40 yaş arası öğretmenler, 41-50 yaş arası öğretmenlere göre daha yeterli olduğunu düşünmektedir. Öğretmenlerin yeterlik algıları yaş değişkenine göre bazı maddeler bakımından istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği yönündeki sonuç, Gündoğdu'nun araştırmasıyla paralellik göstermektedir.

### **C. “Lise Türü” Değişkeni;**

*Cramer V Değerlerine göre;* Öğretmenlerin 3 yeterlik maddesine verdikleri yanıtlar lise türüne göre manidar bir değişim göstermektedir. Bu maddeler dışındaki diğer maddelerde lise türüne göre istatistiksel olarak anlamlı değişim tespit edilememiştir.

*Anlamlı Farklılık Gösteren Maddelerin Mann Whitney-U Testi Sonuçları;*

2 maddede İHL ve diğer liselerden mezun olan öğretmenlerin yeterlik algılarında gözlenen farklılık istatistiksel olarak manidar bulunmuştur. S. O'ları farkı dikkate alındığında, diğer liselerden mezun olan öğretmenlerin İHL'den mezun olan öğretmenlere göre yeterlik algılarının daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Öğretmenlerin yeterlik algıları mezun olunan lise türü değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği yönündeki sonuç, Şimşek'in araştırma sonuçları paralellik gösterirken, Gündoğdu; S.M. Özdemir; Coşkun, Özer ve Tiryaki; ve Uslu'nun araştırma bulgularıyla örtüşmemektedir.

### **D. “Hafızlık Durumu” Değişkeni;**

*Cramer V Değerlerine göre;* Öğretmenlerin Ö34, Ö46, Ö49, Y5 ve Y8 numaralı maddelere verdikleri yanıtlar hafızlık durumuna göre manidar bir değişim göstermiştir. Bu maddeler dışındaki diğer

maddelerde hafızlık durumuna göre istatistiksel olarak anlamlı değişim tespit edilememiştir.

*Anlamlı Farklılık gösteren Maddelerin Mann Whitney-U Testi Sonuçları;*

5, 8, 33 ve 46. maddelerde hafız olan ve olmayan öğretmenlerin yeterlik algılarında gözlenen farklılık istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. S. O'ları farkı dikkate alındığında, hafız olan öğretmenlerin hafız olmayan öğretmenlere göre yeterlik algılarının daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.

**E. “Hizmet Yılı” Değişkeni;**

*Cramer V Değerlerine göre;* Öğretmenlerin 15 yeterlik maddesine verdikleri yanıtlar hizmet yılına göre manidar bir değişim göstermiştir. Bu maddeler dışındaki diğer maddelerde hizmet yılına göre istatistiksel olarak anlamlı değişim tespit edilememiştir.

*Anlamlı Farklılık Gösteren Maddelerin Kruskal Wallis-H Testi Sonuçları;*

18 maddede 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenler, 21 yıl ve üzeri öğretmenlere göre; 1 maddede 6-10 yıl arası görev yapan öğretmenler, 1-5 yıl arası görev yapan öğretmenlere göre; 4 maddede 1-5 yıl arası görev yapan öğretmenler, 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenlere göre; 3 maddede 11-20 yıl arası görev yapan öğretmenler, 21 yıl ve üzeri görev yapan öğretmenlere göre kendilerini daha yeterli hissetmektedir. Öğretmenlerin yeterlik algıları hizmet yılı değişkenine göre istatistiksel olarak bazı maddelerde anlamlı farklılık göstermektedir, maddelerin çoğunluğunda ise anlamlı farklılaşma tespit edilememiştir. Bu sonuç; maddelerin tamamında anlamlı farklılaşma bulunamaması yönünden Şimşek'in araştırmasıyla paralellik gösterirken, Gündoğdu'nun araştırmasıyla tam olarak örtüşmemektedir.

**F. “Hizmet İçi Eğitim Alma Durumu” Değişkeni;**

*Cramer V Değerlerine göre;* Öğretmenlerin 9 yeterlik maddesine verdikleri yanıtlar hizmet içi eğitim alma durumlarına göre manidar bir değişim göstermiştir. Bu maddelerin dışındaki diğer maddelerde hizmet içi eğitim alma durumlarına göre istatistiksel olarak anlamlı değişim tespit edilememiştir.

*Anlamlı Farklılık Gösteren Maddelerin Mann Whitney-U Testi Sonuçları;*

10 yeterlik maddesinde hizmet içi kursa katılan ve katılmayan öğretmenlerin yeterlik algıları arasındaki farklılıklar istatistiksel olarak manidar bulunmuştur. S. O'ları dikkate alındığında ise tüm maddeler için kursa katılan öğretmenlerin, katılmayan öğretmenlere göre yeterlik algılarının daha yüksek olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Öğretmenlerin yeterlik algıları hizmet içi eğitim alma durumu değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermektedir. Bu sonuç, Gündoğdu'nun araştırmasıyla paralellik gösterirken, Şimşek'in araştırmasıyla tam olarak örtüşmemektedir.

**G. “Mezun Olunan Okul (Fakülte) Durumu” Değişkeni;**

*Anlamlı Farklılık Gösteren Maddelerin Kruskal Wallis-H Testi Sonuçları;*

1 maddede İDKABÖ mezunları, İF (M.O.S.P.F.) mezunlarına göre; 7 maddede İDKABÖ mezunları, İF (PF) mezunlarına göre kendilerini daha yeterli hissetmektedir. Öğretmenlerin yeterlik algıları mezun olunan fakülte türü değişkenine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermektedir. Bu sonuç, Şimşek'in araştırma sonuçlarıyla paralellik göstermektedir.

Sonuç olarak, araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunluğunun özel alan yeterlik maddelerine göre kendilerini yüksek düzeyde yeterli gördüğü ve öğretmenlerin yeterlik düzeylerinin araştırmamıza konu değişkenlere göre anlamlı farklılaşmalar gösterdiği tespit edilmiştir.

Araştırmanın sonucunda DKAB öğretmenlerinin özel alan yeterliklerine katkı sağlayacağından hareketle şu öneriler getirilebilir: DKAB öğretmenleri, İslam Dininin temel kaynaklarını okumaya teşvik edilmelidir. Öğretmenler DKAB alanına yönelik farklı video filmleri ya da çizgi filmlerle ders materyali olarak desteklenebilir. Öğretmenlere yönelik hizmet içi eğitim kursları, Türkçe'yi güzel konuşma kursları düzenlenebilir.

Bu araştırma, “İHO Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlikleri Anketi” ile elde edilen araştırma verileri ve sonuçları üzerine bir çalışmadır. Konuyla ilgili farklı yöntem ve örneklerle daha farklı araştırmalar yapılabilir.

**KAYNAKÇA**

- Atmaca, Çağla. *İngilizce Öğretmenlerinin Genel ve Özel Alan Öğretmen Yeterlilik Seviyeleri Üzerine Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Gazi Üni., 2016.
- Avcı, Yunus Emre. *Sınıf Öğretmenlerinin Kendi Görüşlerine Göre Özel Alan Yeterliliklerine Sahip Olma Düzeyleri (Kilis İli Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Kilis 7 Aralık Üni., 2011.
- Aydın, Yeliz. *Fen ve Teknoloji Öğretmenlerinin Alan Yeterliliklerine İlişkin Bir Çalışma: Rize İl Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üni., 2010.
- Aytekin, Serkan. *Sınıf Öğretmenlerinin İlkokul Yöneticileri ve Kendi Algularına Göre Özel Alan Yeterlilikleri (Denizli İl Merkezi Örnekleme)*. Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üni., 2016.
- Bingöl Meşe, Elif Tuba. *Bilişim Teknolojileri Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlilikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri: İzmir İli Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Ege Üni., 2010.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 9. Baskı, 2008.
- Büyük Öztürk ve diğerleri. (Büyüköztürk, Şener; Kılıç Çakmak; Ebru; Akgün, Özcan Erkan; Karadeniz, Şirin; Demirel, Funda). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 14. Baskı, 2014.
- Can, Abdullah. *SPSS İle Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 4. Baskı, 2016.
- Candaş, Bahar. *Fen Bilgisi Öğretmenlerinin Öz Yeterliliklerinin Özel Alan Yeterlilikleri Bağlamında Tespiti*. Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üni., 2016.
- Coşkun Eyyüp, Özer Bayram ve Tiryaki Esra Nur. *Türkçe Öğretmeni Adaylarının Özel Alan Yeterlilik Algularının Değerlendirilmesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üni. Buca EF Dergisi, Sayı: 27, Yıl: 2010.
- Creswell, J. W. *Araştırma Deseni, Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, (Çev. Ed. S.B. Demir), Ankara: Eğiten Kitap, 2013.
- Çavuş, Oya. *Sınıf Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlilik Düzeyleri*. Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üni., 2014.

- Duman, Duygu. *Bilişim Teknolojileri Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlikleri ve Uygulanma Düzeylerinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üni., 2012.
- Er, Alper. *Güzel Sanatlar Lisesi Müziksel İşitme Okuma ve Yazma Dersi Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Bir Tasarı Örneği*. Doktora Tezi, Gazi Üni., 2017.
- Fidan, Mehmet. *Öğretmenlerin ve Öğretmen Adaylarının Fen ve Teknoloji Özel Alan Yeterlikleri Hakkındaki Özyeterlik Alguları*. Yüksek Lisans Tezi, Ahi Evran Üni., 2012.
- Görkaş, Büşra. *İngilizce Öğretmen Adaylarının Özel Alan Yeterliliklerinin YÖK, MEB ve İngiliz Dili Eğitimi Lisans Programlarında Bulunan Yeterlilikler Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üni., 2017.
- Gül, Zeliha. *Fen Öğretiminde Öğretmenlerin Özel Alan Yeterlikleri*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üni., 2012.
- Güleryüz, Şebnem. *Müzik Öğretmeni Adaylarının Özel Alan Yeterliklerinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üni., 2015.
- Gülteke, Mehmet. *Sınıf Öğretmenlerinin Matematik Özel Alan Yeterlikleri İle İlgili Görüşlerinin Analizi*. Yüksek Lisans Tezi, Mehmet Akif Ersoy Üni., 2012.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. *İkögretim DKAB Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlikleri (İstanbul Örneği)*. Doktora Tezi, İstanbul Üni., 2011.
- Güneş, Sinem. *Kimya Öğretmen Adaylarının Özel Alan Yeterliklerinin Araştırılması*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üni., 2011.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2. Baskı, 2015.
- Kahramanoğlu, Recep ve Ay, Yusuf. *Sınıf Öğretmeni Adaylarının Özel Alan Yeterlik Algularının Çeşitli Değişkenler Açısından Analizi*, Türkiye: Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, Sayı: 2/2, 2013.
- Kandırmaz, Mustafa. *Ortaokul Matematik Öğretmenlerinin Matematik Öğretmenliği Özel Alan Yeterliklerinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üni., 2017.

- Karabulutlu, Ziya. *Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Mesleki Eğitimlerinin Özel Alan Yeterliliklerine Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üni., 2016.
- Karacaoğlu, Ömer Cem. *AB uyum Sürecinde Öğretmen Yeterlilikleri*. Doktora Tezi, Ankara Üni., 2008.
- Karadoğan, Ahmet. *Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni Yetiştiren Kurumların Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni Özel Alan Yeterliliklerini Karşılama Düzeyi*. Yüksek Lisans Tezi, taturk Üni., 2014.
- Karakaya, İsmail. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Abdurrahman Tanrıoğen (Ed.), *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2009.
- Kararmaz, Sema Odabaş. *İlköğretim İngilizce Öğretmenlerinin Öğretmenlik Mesleği Özel Alan Yeterliliklerine İlişkin Algılarının Belirlenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Bülent Ecevit Üni., 2013.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Sanem Matbaacılık, 4. Baskı, 1991.
- Ahmet Koç, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt: 8/Sayı: 19, (Haziran 2010): 107-149.
- Kök, Mehmet, Çiftçi Muhammet ve Ayık Ahmet. *Öğretmenlik Mesleği Özel Alan Yeterliliklerine İlişkin Bir İnceleme (Okul Öncesi Öğretmenliği Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üni. SBE Dergisi, Cilt: 15, Sayı: 1, 2014.
- Koroğlu, Mustafa. *Öğretmen Adaylarının Özel Alan Yeterlilikleri İle Öğrenme Stilleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Ahi Evran Üni., 2015.
- MEB, *Öğretmen Yeterlilikleri (Öğretmenlik Mesleği Genel ve Özel Alan Yeterlilikleri)*, Ankara: MEB-ÖYEGM, Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2008).
- MEB, *Öğretmen Yeterlilikleri (Öğretmenlik Mesleği Genel ve Özel Alan Yeterlilikleri)*. Ankara: MEB-Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü, Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2008.
- Mete, Filiz. *Türkçe’yi Yabancı Dil Olarak Öğreten Öğretmenlerin Özel Alan Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Gazi Üni., 2012.



- Özbilen, Fatih Mutlu. *Sınıf Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlikleri Hakkındaki Görüşleri: Kars İli Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 18 Mart Üni., 2012.
- Özdemir, Ertuğrul. *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Mustafa Metin (Ed.), Tarama Yöntemi, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2015.
- Özdemir, Soner, Mehmet. *Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretim Sürecine İlişkin Öz-Yeterlik İnançlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*, Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi, Sayı: 54, Bahar, 2008.
- Özkan, Saliha. *KPSS Alan Bilgisi Testinin Türkçe Öğretmenliği Programı ve özel Alan Yeterlikleri Kapsamında İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üni., 2014.
- Özlük, Yağmur Özge. *Türkçe Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Bir Araştırma (Kırıkkale Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üni., 2010.
- Özyurt, Yunus. *Fen Bilgisi Öğretmenliği Lisans Programı Dersleri Öğrenme Çıktılarının Fen ve Teknoloji Öğretmenliği Özel Alan Yeterlikleri İle Örtüşme Düzeyi*. Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üni., 2014.
- Selçuk, Bilal. *Türkçe Öğretmenlerinin Eleştirel Düşünme Eğilimleri ve Özel Alan Yeterlik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Muğla İli Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Muğla Sıtkı Kocaman Üni., 2013.
- Şengül, Kübra. *Türkçe Öğretmenlerinin Özel Alan Yeterlikleri: Bir Durum Belirleme Çalışması*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üni., 2012.
- Şimşek, Eyüp. *İlköğretim DKAB dersi öğretmenlerinin yeterlikleri (Erzurum Örneği)*. Doktora Tezi, Atatürk Üni., 2006.
- Taşkın, Çiğdem, Şahin.-Hacıömeroğlu, Güney. *Öğretmen Özyeterlik İnanç Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması ve Sınıf Öğretmeni Adaylarının Özyeterlik İnançları*, Dokuz Eylül Üni. Buca EF Dergisi, Sayı: 27, İzmir, 2010.
- Uslu, Salih. *Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Öz-Yeterlik İnançlarının İncelenmesi*. Doktora Tezi, Gazi Üni., 2014.

Yazıcıoğlu, Yahşı-Erdoğan, Samiye. *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Detay Yayıncılık, 2014.

Yılmaz, İsa. *Türkçe Öğretmeni Adaylarının Özel Alan ve Öz Yeterlik Alguları*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üni., 2010.

Yüksek Öğretim Kurumu, “Yök Ulusal Tez Merkezi”, Erişim: 27.10.2018, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tarama.jsp>

## SEMHÛDÎ'NİN TAKLİD İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Hamit SEVGİLİ\*

### ÖZ

Hicrî dördüncü asırda, mezheplerin teşekkül süreciyle eş zamanlı olarak tartışılır hale gelen taklîd meselesinin kısa sürede çerçevesi çizilerek, ictihâd konusu ile birlikte bir bölüm şeklinde fıkıh usûlü kitaplarına dâhil edilmiştir. Bu konu ayrıca fûru kitaplarında fetvâ ve kazâ bölümlerinde işlenmiştir. Bunun yanında münhasıran bazı müstakil çalışmalara konu olmuştur. Şâfi'î fakihlerinden Semhûdî'ye ait *el-İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd* adlı eser, bu alanda yazılmış müstakil çalışmalardandır. Semhûdî, eserinde taklîdin meşruiyeti ve bağlantılı temel tartışma konularına yer vermektedir. Konu ile ilgili İslâm hukukçularının görüşlerine kapsamlı şekilde yer veren Semhûdî, kendi tercihlerini de ortaya koymayı ihmal etmemiştir. Semhûdî, Şâfi'î olmakla birlikte taklîd ile ilgili bazı temel konularda, Şâfi'î mezhebinin hâkim görüşünden farklı düşünmektedir. Bu çalışmada, Semhûdî'nin zikredilen eseri inceleme konusu edilmekte, onun taklîd ile ilgili görüşlerinin tespiti hedeflenmektedir. Semhûdî'nin, konu ile ilgili yaklaşımını tam olarak belirleyebilmek ve bir mukayese imkânını sağlamak amacıyla İslam hukukçularının görüşlerine de yer verilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Semhûdî, taklîd, mukallid.

### THE APPROACH OF SEMHUDI IN THE TOPIC OF TAQLID

#### ABSTRACT

The issue of taqlîd was included in the books of the jurisprudence in the form of a chapter, together with the issue of ijtiħad, which became concurrent with the formation of the sects in the fourth century Hijri. This subject is also mentioned in the fûrû' ((substantive fiqh) books in the fatwa and Judgment sections. Besides, it has been the subject of some independent works. *El-İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd*, -belonging to Semhûdî, one of the Shafi'i jurist, is one of the independent works written in this field. In his work, Semhûdî deals with the legitimacy of taqlîd and the main topics of discussion. Having included the views of Islamic jurists on the subject extensively, Semhûdî did not neglect to

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD, e-mail: hamit\_sevgili@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3086-3486

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 16/04/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 23/05/2019

his own preferences. Semhûdî thinks differently from the prevailing view of the Shafi'i sect in some basic issues related to the taqlîd.

In this study, the mentioned work of Semhûdî is examined, and it is aimed to determine his views on taqlîd. The views of the Islamic jurists are given in order to determine the exact approach of Semhûdî and to provide a comparison opportunity.

**Keywords:** Semhûdî, taqlîd, ijihad.

### Giriş

Fıkıh mezheplerinin kurumsal bir statü kazanmasına paralel olarak, ictihâd konusu ile birlikte taklîd konusu da teorik zeminde tartışılmaya başlanmıştır. Gerek taklîd teorisinin temel hareket noktasını oluşturan meşruiyet yönü, gerekse bağlantılı konuların hiç birinde, İslâm hukukçuları arasında tam bir mutabakattan söz etmek mümkün değildir. Usûlcülerin çoğu, avâm hakkında taklîdin câiz/vâcib olduğunu savunurken; bir gurup usûlcü ise taklide neredeyse hiçbir meşruiyet tanımamaktadır. Çoğunluğu oluşturan gurup da, taklîdin meşruiyeti konusunda hemfikir olmakla birlikte, taklîd ile ilgili bazı meselelerde farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

İlk dönemlerde fıkıh usulü eserlerinde<sup>1</sup> ictihâd konusu ile birlikte bir bölüm olarak yer alan, fûru kitaplarında<sup>2</sup> ise fetvâ ve kazâ bahislerinde incelenen taklîd teorisi, mezhep bağlılığının tam olarak yerleşmesiyle, daha geniş bir yelpazede ve derinlemesine müstakil çalışmalara<sup>3</sup> konu olmaya başlamıştır. Semhûdî'nin *el-İkdü'l-ferîd fî ahkâmî't-taklîd* adlı

<sup>1</sup> Bk. Muhammed b. Ali Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403), 2: 929-988; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,1413), IV, 139-153; Fahrüddîn Muhammed b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mabsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 6: 73-88; Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fî usûli'l-fıkıh* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419), 5: 97-119.

<sup>2</sup> Bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1414/1994), 16: 52; Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 9: 93.

<sup>3</sup> Örnek için bk. Usmân b. Abdülazîz b. es-Salâh eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-miiftâ ve'l-müsteftâ* (Riyad: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1407/1986); Ahmed b. Hamdân el-Harrânî, *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-miiftâ ve'l-müsteftâ* (Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1380).

önemli eseri bu alanda yazılmış müstakil çalışmalardandır. Sembûdî'nin, bahsi geçen eseri bağlamında, taklîd konusundaki görüş ve düşüncelerini incelemeye geçmeden önce, müellifimizi kısa bir şekilde tanıtmak yararlı olacaktır.

Tam ismi, Nûruddîn Alî b. Abdullâh b. Ahmed es-Sembûdî olan müellif, hicri 844-911 yılları arasında yaşamış önemli bir tarihçi, muhaddis ve Şâfi'î fakihidir. Nil nehrinin batısında yer alan doğduğu köye nispetle Sembûdî olarak anılmaktadır.<sup>4</sup>

Sembûdî, ilköğrenimini kadılık yapan babasından aldıktan sonra, eğitimini tamamlamak üzere Kahire'ye gitti. Burada Yahya b. Muhammed el-Münâvî (ö. 871/1467) ve Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520) gibi dönemin otorite âlimlerinden dersler aldı. Genç yaşta ders okutmaya başlayıp hocalarından fetvâ verme yetkisini alan Sembûdî, uzun süre Medine'de müderrislik görevini yürüttü. Medine tarihi hakkındaki eserleri ile de bilinen Sembûdî, fıkıh ve fıkıh usulü alanlarında yirmiden fazla eser kaleme aldı.<sup>5</sup> Fıkıh usulü alanında yazmış olduğu önemli eserlerinden birisi de, inceleme konusu edindiğimiz *el-İkdü'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd* adlı eseridir.

Sembûdî'nin zikredilen eseri on bölümden oluşmaktadır. Eserde yer alan konular ana hatlarıyla şöyledir: taklidin hükmü, mukalledin şartları, birden fazla mukalledin bulunması halinde mukallidin sorumluluğu, ölen müctehidi taklîd etmenin câiz olup olmadığı, ictihâdın kesilmesi meselesi, mukallidin/müntesibin fetvâsı, fakihler arasında ihtilâflı olan konularda mukallidin takınması gereken tavır, muayyen bir mezhebe bağlılık ve mezhepler arası geçiş, meşrûiyeti fakihler arasında ihtilâflı bir meselede mukallid için amelî durum, meşrûiyeti ihtilâflı bir fiili işleyen mukallid hakkında şer'î hüküm, hâkim tarafından şahsın bağlı bulunduğu mezhebin görüşüne aykırı ancak lehine verilen hükmün dinî ve hukukî geçerliliği.

Bu çalışmada, Sembûdî'nin tasnifi esas alınarak taklîd konusundaki görüşleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Ancak bir mukayese

---

<sup>4</sup> Bk. Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lami' li ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1313), 5: 245; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Sembûdî", *DİA*, (Ankara: TDV, 2009), 36: 489-491; İbrahim Barca, *es-Sembûdî (v. 911/1506) ve Medine Taribi* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2016), 33-87.

<sup>5</sup> Barca, *Medine Taribi*, 76.

imkânı sağlamak ve Semhûdî'nin konuyla ilgili yaklaşımını tam olarak belirleyebilmek amacıyla, hem benzer eserlerden hem de fıkıh usulü ve bazı fûru kitaplarının ilgili konularından yararlanılarak İslam hukukçularının görüşlerine yer verilmeye çalışılacaktır.

### I. Taklîdin Hükümü

Taklîd, delilini bilmeksizin başkasının sözünü kabul etmektir.<sup>6</sup> Usûlcülerin çoğuna göre, avâmın şer'î hükümlerde bir müctehidi taklîd etmesi vâcibtir.<sup>7</sup> Semhûdî, çoğunluk tarafından yine belli bir ilmi birikime sahip olmakla birlikte, ictihâd edebilecek seviyeye ulaşmamış âlimin de taklîd açısından bu ilimde hiçbir bilgisi olmayan *mabz' ammî* (çoğulu:avâm) hükmünde sayıldığını belirtmektedir.<sup>8</sup> Bu yaklaşımın temel hareket noktası, ictihâd kabiliyeti olduğundan, ictihâd edebilme gücüne sahip olmayan herkes avâm olarak değerlendirilmektedir. Bazı usulcüler, hükmün delillerine ulaşabilme salâhiyetine sahip olduğundan, ictihâd seviyesine ulaşmamış âlime *mabz' ammî* hükmünün verilemeyeceği kanaatindedir. Buna göre ictihâd salâhiyetine sahip olmayan âlimin, şer'î hükmü delilleri ve yöntemiyle öğrenmesi gerekmektedir.<sup>9</sup> Bağdat Mutezilesi ise, bu yaklaşımın tam aksine, gerek avâm ve gerekse ictihâd salâhiyetine sahip olmayan âlim hakkında taklîdin hiçbir şekilde caiz olmadığını, her ikisinin de şer'î hükümleri delilleri ile bilme yükümlülüklerinin olduğunu savunmaktadır.<sup>10</sup> İbn Hazm da (ö. 456/1064) bu yönde görüş bildirerek, bu hususta Mâlik ve Şâfiî'den destekleyici alıntılar yapmaktadır.<sup>11</sup> Ancak Şâfiî fakihlerinden Saydalânî

<sup>6</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 5: 97; Şehrezûrî, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 158; Harrânî, *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, 51.

<sup>7</sup> Bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2: 121; Alî b. Abdulkâfi es-Sübkî, *el-İbbâc fî Şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995), 3: 372; Alî b. Muhammed el-Âmidî, *İbkâmü'l-abkâm fî usûli'l-abkâm* (Riyad: Dâru's-Samî'i, 1424/2003), 4: 271-278; Muhibullâh b. Abdüşşekûr el-Bihârî, *Musellemu's-subût* (Kahire: el-Matba'atu'l-Hüseyniyye, 1326), 2: 351.

<sup>8</sup> Nûruddîn Alî b. Ahmed es-Semhûdî, *el-Te'du'l-ferîd fî abkâmi't-taklîd* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011), 56.

<sup>9</sup> Sübkî, *İbbâc*, 2: 372; Âmidî, *İbkâm*, 4: 271.

<sup>10</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 2: 934; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 4: 147.

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Alî b. Hazm, *el-İbkâm fî usûli'l-abkâm* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1403/1983), 6: 59, 120; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 57.

(ö. 427/1036), Şâfiî'nin tepkisinin ictihâd seviyesine ulaşan kimse hakkında olduğunu belirtmektedir.<sup>12</sup> Ebû Alî el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) göre, ictihâdî meselelerde taklîd câiz, ancak beş vakit namaz gibi hükmü nass ile sabit meselelerde ise caiz değildir.<sup>13</sup> Cübbâî'nin görüşü genel anlamda çoğunluğun görüşünden farklı değildir.

Semhûdî, bu konuda çoğunluğun görüşünü tercih etmektedir. Ona göre, -mahz âmmî olsun yahut olmasın- ictihâd seviyesine ulaşmamış herkes hakkında bir müctehidi taklîd etmek vâcibdir. Ona göre şer'î hükümleri delilleri ile bilmek, sadece müctehidler için söz konusu olduğundan, müctehid olmayan herkes için taklîd hükümleri geçerlidir. Zira ictihâdî konularda, hukuki akıl yürütmede (istidlâl) delilin sağlam, kabul edilir ve karşıt delil ile çürütülmemiş olması gerekmektedir. Bu ise, karşıt delillerin tamamının tümevarım yöntemiyle araştırıp tespit etmekle mümkün olur ki, buna ise sadece müctehid güç yetirebilmektedir.<sup>14</sup>

İlkesel olarak mutlak müctehidin bir başka müctehidi taklîd etmesi câiz görülmemiştir.<sup>15</sup> Yine mukayyed/meselede müctehidin, ictihâd salâhiyetine sahip olmadığı bir alanda ictihâd etmesinin câiz olmadığı hususunda görüş birliği bulunmaktadır.<sup>16</sup> Ancak mukayyed müctehidin, ictihâd salâhiyetine sahip olduğu alanlarda ictihâd edip edemeyeceği hususu ihtilâfıdır. Bu ihtilâf, temelde ictihâdın tecezzisi<sup>17</sup> tartışmasına dayanmaktadır. İctihâdın tecezzisini kabul eden görüşe göre, müctehidin ictihâd kabiliyetine sahip olmadığı hukuki alanlarda diğer bir müctehidi taklîd etmesi gerekirken, ictihâd kabiliyetine sahip olduğu hukuki alanlarda ictihâd etmesi gerekmektedir. İctihâd bir bütün olarak

<sup>12</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 57.

<sup>13</sup> Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lüma'* (Beyrut Dâr İbn Kesîr, 1416/1995), 251; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 5: 100; Âmidî, *İhkâm*, 4: 271; Recep Özdemir, "Fıkıh Usulü Açısından Taklîd", *Hikmet Yurdu* 5/9, (Haziran: 2012): 142.

<sup>14</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 54-57.

<sup>15</sup> Bk. Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 5: 99; Sübkî, *İbhâc*, 6: 271;

<sup>16</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, V, 135.

<sup>17</sup> İctihâdın tecezzisi, fıkıhın yalnız bazı alanlarında ictihâd ehliyetine sahip olup, bazı alanlarda bu ehliyete sahip olmamayı ifade etmektedir. Bk. Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Dimeşk 1419/1999, s. 237; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1433/2012), 195; Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihâd* (İstanbul Ensar Neşriyat, 2015), 179.

kabul edip ictihâdın tecezzisine karşı çıkan görüşe göre ise, mutlak müctehid olmayan kimse hakkında, ictihad salâhiyetine sahip olup olmadığı tüm hukuki alanlarda taklîd zorunludur. Dolayısıyla yalnız hukukun bazı alanlarında ictihâd salâhiyetine sahip kimse, tüm alanlarda mukallid hükmünde sayılmaktadır.<sup>18</sup>

Semhûdî, ictihâda tecezzinin kabulü yönünde tercih kullanarak, mukayyed/meselede müctehid kimsenin ictihâd edebildiği alanlarda ictihâd etmesi gerektiğini, ictihâd edemediği alanlarda ise mukallid hükmünde sayıldığını belirtmektedir. Ona göre, ictihâd edebilme yetisine sahip olunmayan hukuki alanlar, bu yetiye sahip olunan hukuki alanlarda ictihâd etmeye engel değildir. Semhûdî, “Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun”<sup>19</sup> âyetinin de bunu ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>20</sup> Âyete göre meseleyi ehlinden öğrenme yükümlülüğü, ictihâd kabiliyetinin bulunmadığı alanlarla sınırlıdır.

Mutlak müctehidin, öncesinde ictihâdını ortaya koyduğu bir hukuki meselede ictihâdına göre amel etmesi gerekmektedir. Ancak bağımsız bir şekilde ictihâd edebilme potansiyeline sahip olmakla birlikte, önceden ictihâda bulunmadığı bir meselede başka bir müctehidi taklîd etmesinin câiz olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bâkillânî (ö. 403/1013)<sup>21</sup>, Beydâvî<sup>22</sup> (ö. 685/1286) ve Âmidî'nin<sup>23</sup> (ö. 631/1233) de aralarında bulunduğu usûlcülerin çoğuna göre, müctehidin başka bir müctehidi taklîd etmesi mutlak şekilde câiz değildir.<sup>24</sup> Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/885) ve İshâk b. Râhûya'ya (ö. 238/853) göre ise, öncesinde mesele hakkında bilgi sahibi olmayan müctehidin, başka bir müctehidi taklîd etmesi mutlak şekilde câizdir.<sup>25</sup>

<sup>18</sup> Bihârî, *Musellemu'l-subût*, 2: 352; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 54-55; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 5: 135.

<sup>19</sup> Enbiyâ 21/7.

<sup>20</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 54-55.

<sup>21</sup> Âmidî, *İbkâm*, 4: 248.

<sup>22</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 3: 274.

<sup>23</sup> Âmidî, *İbkâm*, 4: 250.

<sup>24</sup> Sübkî, *İbhâc*, 6: 271; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 5: 99.

<sup>25</sup> Bk. Şîrâzî, *et-Tabsira fî usûlü'l-fıkıh*, Dârü'l-Fikr (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1403/1983), 403; Âmidî, *İbkâm*, 4: 247.



Bazı usûlcüler ise, buna şartlı şekilde cevâz vermektedir. Hanefî fakihlerinden Muhammed Şeybânî (ö. 189/805), taklîd edilen müctehidin taklîd eden müctehidten daha âlim (*a'lem*) olma şartını getirirken,<sup>26</sup> Şâfiî fakihlerinden İbn Süreyc (ö. 306/918), ictihâd edebilecek vaktin bulunmamasını şart koşturmaktadır.<sup>27</sup> Bazı usûlcüler ise, sadece bireysel olarak amel etmek üzere taklîdîn câiz olduğunu, ancak bununla bir başkasına fetvâ veremeyeceğini savunmaktadır.<sup>28</sup> Bazıları da, kadılık görevini yapan kimseler için davaları bir an önce görme ihtiyacına binaen cevâz vermektedir.<sup>29</sup>

Semhûdî, bu konuda da çoğunluğun görüşünü tercih etmektedir. Ona göre -durum ne olursa olsun- mutlak bir müctehidin bir başka müctehidi taklîd etmesi câiz değildir. Semhûdî, müctehidin ictihâd edebilme imkânına sahip olduğunu ve müctehid hakkında asıl olanın da ictihâd etmek olduğunu, asıl olanın terkedilmesinin ise câiz olmadığını belirterek görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>30</sup>

## II. Mukalledin Şartları

Mukalledin şartlarından kastımız, ictihâd edebilmesinin şartı değil, fetvâsının kabul edilme şartıdır. Usûlcüler, bu hususta rastgele bir mukalledin taklîd edilemeyeceği, taklîd edilecek kimsenin bazı vasıflara sahip olması gerektiği hususunda hemfikirdir.<sup>31</sup> Semhûdî, taklîd edilecek kimsenin fıkıh bilgisine (rasyonel ve metinsel bilgi) sahip, güvenilir ve adil olduğundan emin olmak gerektiği hususunda genel bir kabulün var olduğunu belirtmektedir.<sup>32</sup> Buna göre, fıkıh bilgisine güvenilmeyen ve adil olduğu da bilinmeyen kimse taklîd edilemez.

Semhûdî'ye göre mukalledin yeterli fikhî donanıma sahip olup olmadığı soruşturularak öğrenilebilir. Ancak mukalledin adaleti için aynı

<sup>26</sup> Şîrâzî, *Tabsira*, 403.

<sup>27</sup> Şîrâzî, *Tabsira*, 412; Âmidî, *İbkâm*, 4: 247.

<sup>28</sup> Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Babru'l-muhît fi usûli'l-fikih* (Kahire: Dâru's-Safva, 1413/1992), 286.

<sup>29</sup> Zerkeşî, *el-Babru'l-muhît*, 287.

<sup>30</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 58.

<sup>31</sup> Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhü'l-lîma'* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 257; Âmidî, *İbkâm*, 4: 282.

<sup>32</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 59.

durum söz konusu değildir.<sup>33</sup> Bazı usûlcüler, âlimlerin genelde âdil oldukları ön kabulünden hareketle, ayrıca bir soruşturmaya gerek duymaksızın *mukalledin* adaletine hükmedilmesi gerektiğini savunurken,<sup>34</sup> diğer bazı usûlcüler, âlim olsa dahi âdil olup olmadığının ayrıca soruşturulması gerektiği görüşündedir. Bu durumda, sorulacak kişi sayısında da ihtilaf edilmiştir. Bazı usûlcüler, tek adil kişinin şahitliğini yeterli görürken, diğer bazı usûlcüler, tevâtür sayısınca kişinin şahitliğini gerekli görmektedir.<sup>35</sup> Bazı usûlcüler ise istifâza, yani tevâtürün altında ve adil tek kişiden fazla kimsenin şahitliğini gerekli görmektedir.<sup>36</sup> Gazzâlî'nin görüşü bu yöndedir.<sup>37</sup>

Semhûdî, *mukalledin* yeterli fikhî donanıma sahip olduğu yönünde tek kişinin şahitliğinin yetersiz olduğu, bunun için *müstefîz* sayısınca kişinin şahitliğinin gerekli olduğu kanaatindedir. Ancak o, *mukalledin* adaleti hususundaki belirsizliği ortadan kaldıracak derecede, *mukalled* hakkında bilgi sahibi olan tek adil kimsenin şahitliğini de yeterli görmektedir.<sup>38</sup>

Semhûdî, zâhiren adaletli görünüp bâtınen adaleti kapalı olan *mukalled* hakkındaki görüşlere de değinmektedir. Şâfi'î fakihlerinden Râfî'î<sup>39</sup> (ö. 623/1226) ve Nevevî<sup>40</sup> (ö. 631/1233), âlimlerin genelde adil oldukları ön kabulünden hareketle, zâhirî adaletle yetinilmesi gerektiği kanaatindedir. Semhûdî de, bâtınî adalet bilgisine ulaşmanın avâm için kolay olmadığına vurgu yaparak zâhirî adaletle yetinilmesi gerektiğini savunmaktadır. Semhûdî, bu hususta kendisi ile aynı görüşe sahip olduğu İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) konuyla ilgili ifadesine yer vermektedir. İbn Abdilberr bu hususta, "Bu ilmi, her haleften âdil olanlar

<sup>33</sup> Semhudi, *el-İkdu'l-ferîd*, 60.

<sup>34</sup> Semhudi, *el-İkdu'l-ferîd*, 60.

<sup>35</sup> Bk. Âmidî, *ihkâm*, 4: 283.

<sup>36</sup> Semhudi, *el-İkdu'l-ferîd*, 61.

<sup>37</sup> Gazzâlî, *el-Menbûl min ta'likâti'l-usûl* (Dimeşk: y.y., 1390), 478.

<sup>38</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 62.

<sup>39</sup> Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî'î, *el-Azîz şerhü'l-vecîz* (Beyrut Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 12: 324; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 61.

<sup>40</sup> Yahyâ b. Şeref en- Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-miştîn*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991), 11: 103; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 60.

taşıyacaktır.”<sup>41</sup> hadisine dayanarak, bu ilmi taşıyıp cerh edilmemiş kimsenin âdil olduğuna hükmedilmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>42</sup>

### III. Birden Fazla Mukalledin Bulunması Halinde Mukallidin Sorumluluğu

Sahabe döneminde, müctehidlerin fazilet açısından derecelendirilmesi ve taklid edilecek olanın diğer müctehidlerden üstün olması gerektiği temel bir kriter olarak görülmezken, sonraki dönemlerde *efdalın* varlığı durumunda *mejdûh* taklid edilip edilemeyeceği hususu tartışılmıştır. Bazı Hanbelî usûlcüler<sup>43</sup> ile İbn Süreyc (ö. 306/918) ve Kaffâl el-Mervezî'nin (ö. 417/1026) de aralarında bulunduğu bir kısım Şâfiî hukukçusuna göre,<sup>44</sup> mukallidin daha bilgili olanı tespit etmek için çaba göstermesi gerekmektedir. Zira bu denli bir çaba, mukallid için zor değildir. Şâfiî fakihlerin çoğu<sup>45</sup> ile Kadî Ebubekir el-Bâkılânî'nin<sup>46</sup> de aralarında bulunduğu bazı usûlcülere göre<sup>47</sup> ise, mukallid, *efdal* veya *mejdûh* taklid etme hususunda muhayyerdir.

Semhûdî'nin de kanaati bu yöndedir. Ona göre, *mejdûh* beldedeki tek müctehid olması halinde sözü kabul edilirken, başka bir müctehidle birlikte olması halinde de bu hükmün değişmemesi gerekmektedir. Fazilet açısından üstünlük ise taklide etki etmez.<sup>48</sup> Semhûdî, sahâbe döneminde -sahâbe ulemâsının ilmi seviyelerinin farklı olduğu bilinmesine rağmen- uygulamanın bu şekilde cereyan ettiğine, bu hususta herhangi bir itirazın da vuku bulmadığına vurgu yaparak görüşünü desteklemeye çalışmaktadır.<sup>49</sup>

<sup>41</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ, Âdâbu'l-kâdî*, 50: 21439.

<sup>42</sup> Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr, *et-Tembîd limâ fi'l-muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd* (Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf, 1967), 1: 28; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 61.

<sup>43</sup> Abdulkerîm b. Alî b. Muhammed en-Nemle, *İthâfu zevi'l-besâir bi şerhi ravdati'n-nâzir* (Riyad: Dâru'l-âsime, 1417/1996), 8: 191.

<sup>44</sup> Bk. Usmân b. Abdülazîz b. es-Salâh eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* (Riyad: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem), 1407/1986, 160; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 63.

<sup>45</sup> Bk. Şîrâzî, *Lüma'*, 127; Âmidî, *İhkâm*, 6: 311; Nevevî, *Mecmû'*, 1: 94; Şehrezûrî, *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî*, 160.

<sup>46</sup> Bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 374.

<sup>47</sup> Şîrâzî, *Lüma'*, 255; Âmidî, *İhkâm*, 4: 288; Zerkeşî, *el-Babru'l-muhîd*, 6: 313.

<sup>48</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 64.

<sup>49</sup> Şîrâzî, *Şerbü'l-lüma'*, 1: 258; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 63.

Gazzâlî'ye göre mukallidin, daha bilgili olduğuna inandığı mukalled dışındaki birini taklîd etmesi câiz değildir. Ancak bu konuda fikir sahibi değilse, daha bilgili olanı soruşturma mükellefiyeti yoktur.<sup>50</sup> Nevevî, Gazzâlî'nin bu görüşünde yalnız olmadığını belirtmekte, ancak bu görüşün sahâbe dönemi uygulaması ile çeliştiğine dikkat çekmektedir. Bu ifadesine rağmen Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*<sup>51</sup> adlı eserinde, Gazzâlî'nin görüşünü muhtâr/seçkin/tercihli görüş olarak zikretmektedir. Buna göre, iki müctehidten en takvalı olanı, iki takvalı müctehidten de en bilgili olanı, teâruz halinde ise daha bilgili olanı tercih edilmelidir.

Nevevî, *el-Mecmû'* adlı eserinde ise, mukallidin, *efdal* olduğuna inandığı müctehidin varlığına rağmen *mejdâl* olanı taklîd etmesinin câiz olduğunu belirtmektedir.<sup>52</sup> Nevevî'nin bu görüşünün, yukarıda zikrettiğimiz *Ravdatu't-tâlibîn*'deki tercihi ile çelişki arz ettiği anlaşılmaktadır. Semhûdî, yukarıda Gazzâlî'ye ait görüşün, Nevevî'nin de tercihi olduğunu söylemenin zor olduğunu, zira Nevevî'nin bu görüşü tercih ettiğine yönelik bir ifadede bulunmadığını belirterek çelişkiyi gidermeye çalışmaktadır. Semhûdî'ye göre, Nevevî daha bilgili ve güvenilir (*efdal*) müctehidin taklîd edilmesini bir zorunluluk olarak görmemekle birlikte, bu vasıflara sahip müctehidin taklîd edilmesini öncelemektedir.<sup>53</sup>

Gazzâlî'ye göre, Şâfiî'nin daha bilgili olduğuna kanaat getiren kimsenin, keyfi olarak Şâfiî mezhebine muhâlif bir görüşü esas alması câiz değildir. Keza avâmdan birinin, mezhep görüşleri arasında hoşuna giden görüşü seçip alması da câiz değildir. Zira bu durum, müftiye göre teâruz halindeki iki delilin tercihine benzemektedir. Müftinin, daha doğru zannettiği delile tutunması gerektiği gibi, âmmînin de daha faziletli olduğuna inandığı kimseyi taklîd etmesi gerekmektedir.<sup>54</sup> Semhûdî, müctehidin hukuki akıl yürütme (*istidlâl*) metodundan hareket ettiğinden

<sup>50</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2: 468; *Menhûl*, 483.

<sup>51</sup> Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn* (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1423/2003) 2: 104; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 63.

<sup>52</sup> Nevevî, *Mecmû'*, 1: 87; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 65.

<sup>53</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 65-66.

<sup>54</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2: 468; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 64.

zannının sika sayıldığını, mukallid hakkında ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirterek aralarındaki kıyâsa karşı çıkmaktadır.<sup>55</sup>

Yukarıda, taklid edilecek kimsenin birden fazla olması halinde, mukallidin tercih için bir kriter gözetme sorumluluğunun olup olmadığı hususundaki tartışmalara ve Semhûdî'nin konuya dair kanaatine yer verdik. Şimdi de taklid edilecek kimselerin farklı fetvâlarda bulunması halinde, mukallidin takınması gereken tavra değineceğiz. Öncelikle iki *müftâ*'nin bir meselede verdikleri fetvâların aynı olması halinde, amelin bu yönde olması gerektiği hususunda görüş birliği vardır. Fetvâların farklı olması halinde ise mukallidin takınacağı tavır konusunda Semhûdî beş görüşe yer vermektedir:<sup>56</sup>

1. İhtiyata binaen mukallid, ağır olan görüşü almalıdır.<sup>57</sup>
2. Dinde kolaylık esası gereği hafif olan görüşü esas almalıdır.<sup>58</sup>
3. Daha bilgili ve takvalı olanın görüşünü almalıdır. Cüveynî<sup>59</sup> ve Gazzâlî'nin<sup>60</sup> de aralarında bulunduğu bazı usûlcülerin<sup>61</sup> tercihi ile Şâfiî'nin kible konusundaki yaklaşımı bu yöndedir.<sup>62</sup>
4. Üçüncü bir kişiye sorup örtüşen görüşü almalıdır.<sup>63</sup>
5. Dilediği görüşü almakta özgürdür. Şîrâzî'nin<sup>64</sup> görüşü bu yöndedir.

<sup>55</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 70.

<sup>56</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 67.

<sup>57</sup> Gazzâlî, *Menhûl*, 483; Nevevî, *Mecmû'*, 1: 96.

<sup>58</sup> Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burbân fî usûli'l-fıkâh* (Katar: Devletü Katar, 1399), 2: 1344; Âmidî, *İhkâm*, 4: 255; Nevevî, *Mecmû'*, 1: 97; Harrânî, *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müstefî*, 80.

<sup>59</sup> Cüveynî, *Burbân*, 2: 1344.

<sup>60</sup> Gazzâlî, *Menhûl*, 483.

<sup>61</sup> Ebu-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, 2: 395; Subkî, *İbbâc*, 3: 253; Nevevî, *Mecmû'*, 1: 97; Şehrezûrî, *Edebu'l-Muftî ve'l-müstefî*, 165.

<sup>62</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2005), 481-483.

<sup>63</sup> Nevevî, *Mecmû'*, 1: 97; Harrânî, *Sıfatü'l-fetvâ*, s. 81.

<sup>64</sup> Şîrâzî, *Şerbu'l-lüma'*, 2: 1039.

Semhûdî, konuyla ilgili yaklaşımları bu şekilde sıraladıktan sonra, beşinci görüşü tercih ettiğini belirtmektedir. Ona göre mukallid kimse, başlangıçta dilediği müctehidi taklîd etme hürriyetine sahip olduğu gibi, ihtilafli fetvâlardan da dilediğini almakta muhayyerdir.<sup>65</sup>

#### IV. Ölen Müctehidin Taklîd Edilmesi

Taklîd ile ilgili hukukçular arasında anlaşmazlık konularından birini, ölen müctehidi taklîd etmenin meşruiyeti meselesi oluşturmaktadır. Râfi'î<sup>66</sup> ve Nevevî'nin<sup>67</sup> de aralarında bulunduğu Şâfi'î fukahâsının sahîh kabul ettikleri görüşe göre, fikhî görüşler, sahibinin ölümüyle yok olmayacağından, ölen müctehidi taklîd etmek câizdir.<sup>68</sup> Şâfi'î, "Mezhepler, erbâbının ölümüyle ölmez, ashâbının yok olmasıyla da yok olmaz."<sup>69</sup> ifadesi ile buna işaret etmektedir. Nevevî, bunu mahkeme sürecinde şahitlik yapmış olup nihai karar öncesi ölen şahidin yapmış olduğu şahitliği geçerliliği meselesine kıyas etmektedir.<sup>70</sup>

Semhûdî'nin de kanaati bu yöndedir. Semhûdî, yaşadığı dönemde müctehid bulunmadığı için, hayatta olmayan müctehidi taklîd etmenin,realitenin acil bir ihtiyacı haline geldiğine dikkat çekmektedir. Semhûdî, Nevevî'den<sup>71</sup> aktarımda bulunarak yaşadığı dönemde müctehidin kalmadığı hususunda genel bir kabulün olduğunu, ölen müctehidlerini taklîd etmenin engellenmesi halinde, insanların zorluk içerisinde bırakılıp sorunların çözümsüz kalacağını belirtmektedir.<sup>72</sup>

<sup>65</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 67.

<sup>66</sup> Râfi'î, *Azîz*, 12: 420.

<sup>67</sup> Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 11: 99.

<sup>68</sup> Cuveynî, *el-Burhân*, 1: 715.

<sup>69</sup> Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir* (Beyrut Müessesetü'r-Reyyân, 1419/1998), 1: 429; Şehrezûrî, *Edebü'l-müftî ve'l-müstefî*, 160.

<sup>70</sup> Nevevî, *Mecmû'*, 1: 87.

<sup>71</sup> Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 11: 99.

<sup>72</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 74.

Semhûdî, ölen müctehidin taklîd edilmesi tartışmasında, yukarıda zikrettiğimiz görüş dışında üç görüşe daha yer vermektedir.<sup>73</sup>

1. Ölümüyle birlikte ictihâd ehliyeti ortadan kalktığından taklîd edilmesi câiz değildir. Nevevî, bu görüşü zayıf saymıştır.<sup>74</sup>

2. Yaşayan bir müctehidin yokluğu durumunda, ölen müctehidi taklîd etmek câiz, varlığı durumunda ise câiz değildir. Gazzâlî'nin tercihi bu yöndedir.<sup>75</sup>

3. es-Safiyû'l-Hindî'ye (ö. 715-1246) göre, ölen müctehidin görüşünün, o mezhepte müctehid kimse tarafından aktarılması durumunda, ölen müctehidin taklîd edilmesi câizdir. Mezhepte müctehid olmayan kimse tarafından aktarılması halinde ise câiz değildir.<sup>76</sup>

Semhûdî, bu tartışmanın, aktarılan görüşün ölen müctehide aidiyeti probleminden kaynaklandığını, Hindî'nin görüşünün bu tartışma içerisinde alternatif bir görüş olmadığını belirtmektedir. Zira taklîdin câiz olmadığı durum, sıhhat probleminden kaynaklanmakta olup ölen müctehidin taklîd edilemeyeceği anlamını taşımamaktadır.<sup>77</sup> Semhûdî, Hindî'nin bu ifadesinin, bir mezhebin ancak o mezhepte müctehid kişide varlığını sürdürebileceğini, mezhepte müctehid kimse bulunmaması durumunda, ölen müctehidin taklîd edilemeyeceği manasına rücû ettiğini belirtmektedir.<sup>78</sup>

Semhûdî, verdiği fetvâ ile amel edilmeden ölen müftûnin, vermiş olduğu bu fetvâsıyla amel etmenin câiz olup olmadığı hususuna da değinmektedir. Bu hususta iki iki görüş ortaya konulmuştur. Birinci görüşe göre, müftûnin yaşaması halinde, fetvâsından rücû edip etmeyeceği bilinmediğinden amel etmek câiz değildir. Semhûdî, ölen müctehidi taklîd

<sup>73</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 76.

<sup>74</sup> Nevevî, *Mecmû'*, 1: 87.

<sup>75</sup> Gazzâlî, *Menhûl*, 480.

<sup>76</sup> Safiyuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ermevî el-Hindî, *el-Fâik fî usûli'l-fıkḥ* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1: 406.

<sup>77</sup> Abdülvehhâb b. Abdülkâfi el-ma'rûf bi Tâcuddîn b. Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi'* (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2005), 67; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 76-77.

<sup>78</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 76-77.

etmenin cevâzına binaen bu fetvâ ile amel edilmesinin câiz olduğu şeklindeki ikinci görüşü benimsemektedir.<sup>79</sup>

### V. İctihâdın Kesilmesi Meselesi

Semhûdî, esasında bu konuya önceki başlık altında yer vermektedir. Ancak başlı başına bir konu olması hasebiyle ayrı bir başlık altında yer vermeyi tercih ettik.

Müctehidsiz bir asrın olup olamayacağı, usûlcüler arasında tartışma konusudur. Fahrüddîn Râzî<sup>80</sup> (ö. 544/1149), Nevevî<sup>81</sup>, Râfî<sup>82</sup> ve diğer bazı Şâfiî hukukçular tarafından dile getirilen, ‘günümüzde müctehidin kalmadığı hususunda insanların fikir birliği edecek düzeyde oldukları’ iddiasına<sup>83</sup> Hanbelî fukahâsı karşı çıkmıştır. İbn Dakîk el-‘İd (ö. 625/1228), yeryüzünün geniş, fıkıh ilmi ile ilgilenen kimselerin ise sayıca çok olduğunu, dolayısıyla yeryüzünde müctehidin kalmadığının, ispatı zor bir iddia olduğunu belirtmektedir. Hanbelî fukahâsı, “لا تزال طائفة من أمّتي...”<sup>84</sup> hadisine dayanarak hiçbir asrın müctehidsiz kalamayacağını<sup>84</sup> savunmaktadır. İbn Dakîk, kıyâmete dek bu kaidenin nakzedilemeyeceğini belirterek seçkin görüşün, kendileri için de bu olduğunu belirtmektedir.<sup>85</sup>

Semhûdî, Şâfiî usûlcülerden Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) konu ile yaklaşımına yer vererek, Şâfiî hukukçular arasında bu konuda söz birliğinin olmadığına vurgu yapmaktadır. Zerkeşî, yukarıda yer verdiğimiz İbn Dakîk'in görüşünü aktardıktan sonra, müctehidsiz hiçbir asrın

<sup>79</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 78.

<sup>80</sup> Râzî, *Mabsûl*, 6: 72.

<sup>81</sup> Nevevî, *Mecmû'*, 1: 87.

<sup>82</sup> Râfî, *Azîz*, 12: 420.

<sup>83</sup> Safiyyuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ermevî el-Hindî, *Nibâyetu'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl* (Mekke: el-Mektebetu't-ticariyye, ts.), 3887.

<sup>84</sup> Buhârî, “İtisâm”, 10.

<sup>85</sup> Bk. Muhammed b. Alî el-Futûhî el-Ma'rûf bi İbni'n-Neccâr, *Şerhu kevkebi'l-munîr* (Riyad: Vizâretu'l-Evkâf Es-Su'ûdiyye, 1413/1993), 3: 567; Ebu'l-Hüseyn Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *Şerhu't-tabrîr fî usûli'l-fıkıh* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1421/2000), 13: 4059; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 75.



varlığına şâhit olmadıklarını, Takiyyuddîn'in de kendi asrının müctehidi olduğunu belirtmektedir.<sup>86</sup> Semhûdî, İbn Dakîk'in babası Mecduddîn'den aktarımda bulunarak, son dönemlerde müctehidlerin sayıca azaldığını, bunun ise ictihâd aletinin yokluğundan değil, insanların bu ilimle ilgilenmemelerinden kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>87</sup>

Ebû Zur'a, bunun sebebine şöyle işaret etmektedir: “Şeyhim İmâm el-Bulkînî'ye (ö. 805/1403): ‘Şeyh Takiyyuddîn es-Sübki'nin ictihâd konusunda eksigi neydi? O ictihâd aletlerini tamamlamışken nasıl olur da taklid ederdi?’ diye sordum. Şeyhim el-Bulkînî'nin ismini zikretmekten utandım. el-Bulkînî, sükût etti.” Bunun üzerine kanaatimi şöyle ifade ettim: ‘Bu sakınca, dört mezhebe mensup fakîhlere tevdi edilmesi kararlaştırılmış resmi görevlerden mahrum bırakılma kaygısına dayanmaktadır. Bu mezheplerin dışına çıkıp ictihâdta bulunan kimseye görev verilmeyecek, yargı görevlerinden mahrûm bırakılacak, insanlar da kendisinden fetvâ talebinde bulunmaktan sakınacak ve kendisi bidat ehline nispet edilecekti.’ (el-Bulkînî), bu sözlerime tebessüm ederek görüşüme muvâfakat ettiğini gösterdi.”<sup>88</sup>

Bu konudaki kanaatini açıkça ortaya koymamakla birlikte, ictihâdın kesilmesi tezini savunan Şâfiî fukahâsının bu görüşüne kısaca değinip, Hanbelîlerin karşıt görüşüne ise delilleri ile yer vermeye çalışmasından hareketle, Semhûdî'nin bu konuda Hanbelîlerin görüşüne meylettğini söylemek mümkündür. Keza Şâfiî hukukçular arasında cılız da olsa, bazı farklı görüşlerin varlığına geniş bir şekilde yer vermesini, Şâfiî'lerin hâkim kanaatini benimsemediği şeklinde okumak mümkündür.

## VI. Mukallid/Müntesib Müftînin Fetvâsı

Öncelikle âlim bir kimsenin âmmî olan kimseyi, âmmînin de yine başka bir âmmîyi taklid etmesinin cehâlete uyma anlamına geleceğinden, şer'î açıdan câiz olamayacağı hususunda görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak belirli alanda ictihâd ehliyetine sahip kimsenin yahut ictihâd ehli olmamakla birlikte, belli düzeyde fikhî bilgiye sahip kimsenin taklid edilemeyeceği hususu tartışmalıdır.

<sup>86</sup> Zerkeşi, *el-Babru'l-Muhît*, 4: 497.

<sup>87</sup> Bk. Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 75.

<sup>88</sup> Ahmed b. el-Hüseyn el-Ma'rûf bi Ebî Zûr'a, *el-Ğaysü'l-hâmi' şerhü cem'i'l-cevâmi'* (Kahire: Dârü'l-Fârûk el-Hadîse, 2006), 3: 902; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 75-76.

Semhûdî, bu hususu ölen müctehidi taklîd etmenin cevâzı tartışmasına bağlı fer'î bir tartışma olarak değerlendirmektedir. Ancak ehemmiyetine binaen konuyu müstakil bir başlık olarak ele almaktadır. Semhûdî bu hususta dört yaklaşımdan bahsetmektedir:<sup>89</sup>

1. Fetvâyı verecek kimse mezhepte müctehid ise, kaynaklarına vâkîf olduğu ve güvenip tabî olduğu müctehidin mezhebine göre fetvâ vermesi câizdir. Zira asırlar boyu uygulama bu şekilde cereyan etmiş olup buna itiraz eden de olmamıştır.<sup>90</sup>

2. Mutlak ictihâd vasfından yoksun kimsenin fetvâ vermesi hiçbir şekilde câiz değildir.

3. Mutlak müctehidin yokluğunda ihtiyaca binaen fetvâ vermek câiz, varlığında ise câiz değildir.

4. Tercîh kudretine sahip olmasa da *mukallid*ın fetvâ vermesi câizdir. Zira verdiği fetvâ, hakikatte kendisine ait olmayıp bağlı bulunduğu mezhep imamının verdiği fetvâyı nakletmekten ibarettir. Ayrıca bu fetvâsını mezhep imâmından naklettiğini belirtmesi de şart değildir. Mahallî, son dönemlerde vakıanın bu yönde cereyan ettiğini belirtmektedir.<sup>91</sup>

Semhûdî, bir müctehidin mezhebini iyi bilen, ancak ictihâd seviyesine ulaşamamış bir kimsenin, o müctehidin doktrinine tabî olarak fetvâ vermesinin câiz olduğu kanaatindedir. Ancak bu durumda, müctehidin müşahhas bir mesele hakkındaki hükmünü iyi bilen âmmî kimse ile mezhebin doktrinini iyi bilen mütebahhir âlim (derin bilgiye sahip) arasında, müctehidin görüşünü aktarma hususunda bir farkın olup olmayacağı sorusu akla gelmektedir. Semhûdî, Şâfi'î mezhebinde sahih görüşün, aralarında bir farkın olmayacağı yönünde olduğunu belirtmekte, ancak âmmînin çoğu kez mezhebe ait olmayan görüşleri mezhep görüşü

<sup>89</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 79.

<sup>90</sup> Bk. Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 83-86.

<sup>91</sup> Celâluddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *el-Bedru't-tâli' fî halli cem'i'l-cevâmi'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 4: 163.

olarak zannedebileceğini belirterek bu toptancı yaklaşıma karşı çıkmakta, Nevevî'nin de aynı kanaate sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>92</sup>

Semhûdî, mezhep müntesibi kimsenin fetvâ vermesini ilkesel olarak kabul etmektedir. Ancak sahip oldukları ilmi donanım açısından fetvâ değerlerinin de farklılık arz ettiği kanaatindedir. Semhûdî, bu hususta müntesib müftîleri dört kısma ayırmaktadır.<sup>93</sup>

1. Kendi imâmını taklîd etmeyenler: Bunlar hakikatte ne mezhep ne de delil açısından imâmlarını taklîd etmezler. Zira müstakil ictihâd vasfına sahiptirler. Müntesip olarak tanımlanmaları ictihâdda imâmlarının ortaya koyduğu yöntemi takip etmelerinden kaynaklanmaktadır. Semhûdî, bu kapsamdaki müftîlerin fetvâsının amelde müstakil müctehidlerin fetvâsı ile eş değer olduğunu belirtmektedir.<sup>94</sup>

2. Mukayyed müctehidler: Mezhep imâmlarının usulünü, delilleri ile bilmektedirler. Çoğu kez Hadis ve Arap Dili gibi ictihâd aletlerine hâle getirerek kendi mezhep imâmlarının sabit görüşlerini, fikhî istinbâtlar için asıl/kaynak kabul edebilmektedirler. Hükümde genellikle imâmlarının delilleri ile yetinir, karşıt delili araştırmazlar. *ashâbü'l-vücûh*'un özellikleri bu şekildedir. Fetvâlarıyla amel edenler, esasında bunları değil, bağlı buldukları müctehid imâmları taklîd etmiş sayılmaktadır. Semhûdî'ye göre bu sınıf müctehitlerle farz-ı kifâye olan ictihâd vazifesi eda edilmiş sayılmaz.<sup>95</sup>

3. Ashâbü'l-vücûh mertebesine ulaşmamış, ancak haddi zatında fakîh olanlar: Bunlar, kendi mezhep imâmlarının görüşlerini beller, delillerini bilir ve kavrarlar. Ancak ashâbü'l-vücûh gibi istinbât kabiliyetine ve usûl bilgisine sahip değiller. Semhûdî, son dönem fakîhlerin çoğunun bu kapsama dâhil olduğunu belirtmektedir. Bunlar, kendi mezhep görüşleri doğrultusunda pek çok kitap yazmakta ve ashâbü'l-vücûh gibi fetvâ vermekte, ancak fetvaları mezhebe ilhâk konusunda ashâbü'l-vücûh fetvâlarının altında sayılmaktadır.<sup>96</sup>

<sup>92</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 79.

<sup>93</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 83.

<sup>94</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 83-84.

<sup>95</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 84.

<sup>96</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 84.

4. Bu guruptakiler, mezhep görüşünü belleyip nakleder, mezhebin açık ve kapalı meselelerini kavrarlar. Ancak delilleri kavrama ve bunlara kıyâs etme konusunda zafiyetleri vardır. Bunların kendi mezhep kitaplarından yaptıkları nakil ve fetvâlara itimat edilir. Kendi mezhep kitaplarında doğrudan yer almayan, ancak derin bir düşünceye de ihtiyaç duymayacak ölçüde mana olarak var olan meseleleri mezhep görüşüne ilhâk edip fetvâ verebilirler. Aksi halde fetvâ vermekten sakınmaları gerekir.<sup>97</sup>

Semhûdî, mezhep görüşlerini belleme ve haddi zatında fakîh olma vasıflarında müşterek olan bu dört gurubun dışında kalanların, hiçbir şekilde fetvâ veremeyecekleri kanaatindedir. Semhûdî, fıkıh ilminde inceleme ve araştırma kabiliyetine sahip kimselerin de bağımsız olarak fetvâ veremeyeceklerini, zira vuku bulan meselenin hükmünü fakihlerin mevcut görüşlerinden bağımsız olarak idrak edemediklerini belirtmektedir.<sup>98</sup>

Semhûdî, bir belde de fetvâ yetkisine sahip kimsenin bulunmaması halinde, bu vasfı haiz olmayan ancak mensubu olduğu mezhebe ait bir veya daha fazla kitap ezberleyen kimseye, âmmî bir kimsenin danışıp danışamayacağı sorusuna da cevap aramaktadır. Semhûdî'ye göre, bu durumda bulunduğu beldeye yakın bir yerde müftû bulunup ulaşım imkânı da varsa, bu müftûye danışılması gerekir. Böyle bir imkânın bulunmadığı durumda, güvenilir ve sözü kabul gören biri olması şartıyla ihtiyaca binaen bu şahsa danışılabilir. Bu şahıs ise, meselenin aynısını sıhhatine güvendiği bir kitapta bulursa, kitaptaki ifadeyi olduğu gibi nakletmekle yetinmelidir.<sup>99</sup>

## VII. İhtilafı Konularda Mukallidin Takınması Gereken Tavrı

Semhûdî, bu bölümde, ölen müctehidi taklîd etmenin cevâzına binaen muayyen bir mezhebe göre, bir mesele hakkında mezhep imâmına ait iki kavil/görüş<sup>100</sup> yahut *ashâbü'l-vücûha* ait iki vecih<sup>101</sup> bulunması halinde,

<sup>97</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 85-86.

<sup>98</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 87.

<sup>99</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 88.

<sup>100</sup> Şâfiî mezhebinde kavil denilirken, İmâm Şâfiî'ye ait görüş kastedilmektedir.

mukallid için amelin ne şekilde olması gerektiği meselesine yer vermektedir.

Semhûdî, bu konuda Şâfiî hukukçulara ait iki yaklaşımın varlığından bahsetmektedir. Birincisi, İbn Salâh<sup>102</sup> (ö. 643/1245) ve Nevevî'nin<sup>103</sup> temsil ettiği ve mukallid için seçim özgürlüğünü tanımayan yaklaşım ile İzz b. Abüsselâm'ın temsil ettiği ve mukallide seçim özgürlüğünü tanıyan ikinci bir yaklaşım.<sup>104</sup>

Nevevî'ye göre, Şâfiî mezhebine müntesip müftî veya bu mezheple amel eden kimse, mezhebin tercîhli görüşünü araştırmadan, rastgele görüşlerden birini esas alarak fetvâ vermesi yahut amel etmesi câiz değildir. Meselede iki görüşün bulunması halinde, müteahhir (en son/karar kılınan) görüşü esas alması, müteahhir görüşü bilmemesi durumunda, Şâfiî'nin tercîh ettiği görüşü esas alması gerekmektedir. Şayet bu hususta da bilgi sahibi değilse, tercîh ehli olması halinde; tercîhli olanı tespit edip bununla amel etmesi, tercîh ehli değilse; bu ehliyetle sahip kimselere sorması, bu da mümkün değilse; tevakkuf etmesi gerekmektedir. İki vechin bulunması halinde ise, müteahhir olana itibar etmeksizin, tercîhli görüşü bulmak için zikredilen yöntemleri uygulaması gerekmektedir.<sup>105</sup>

Semhûdî, Nevevî'nin bu yaklaşımı ile İbn Salâh'ı takip ettiğini belirtmektedir.<sup>106</sup> İbn Salâh'a göre, birden çok görüş yahut vecih bulunan bir meselede, rastgele bir görüş veya vecih ile fetvâ veren yahut amel eden kimse, cahillik yapıp icmâi delmiştir.<sup>107</sup> Semhûdî, icmâi delme iddiasının müftî ve kadılar için söz konusu olduğunu, avâma böyle bir sorumluluğun yüklenemeyeceğini savunmaktadır.<sup>108</sup>

<sup>101</sup> Vecih (çğl: vüçûh), Şâfiî mezhebinde, mezhep imâmının usûl ve kaidelerinden hareketle ortaya konulan fikhî çıkarımlara denir. Bu kabiliyete sahip kimselere ise Ashâbu'l-vüçûh denilir. Bk. Nevevî, *Mecmû'*, 1: 29.

<sup>102</sup> Şehrezûrî, *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftâ*, 165.

<sup>103</sup> Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 11: 111.

<sup>104</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 83.

<sup>105</sup> Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 11: 111.

<sup>106</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 90.

<sup>107</sup> İbn Salâh, *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftâ*, 63.

<sup>108</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 91.

Semhûdî, İzz b. Abdüsselâm'ın (ö. 660/1262) bu konuda İbn Salâh ve Nevevî'den farklı düşündüğünü belirtmektedir. İzz b. Abdüsselâm'a göre, bir meselede, kişinin müntesibi olduğu mezhep imâmına ait iki görüş bulunması halinde, kişi dilediği görüş ile amel etme hürriyetine sahiptir. Kişi, ihtilâflı bir meselede tercihlî olan görüş ile amel etmek zorunda olmayıp, bu durum mukallidin teşehhî/keyfince hareket ettiğini de göstermemektedir.<sup>109</sup> Benzer görüş, Mâlikî fukahâsı tarafından da dile getirilmiştir.<sup>110</sup>

Semhûdî'nin bu konudaki yaklaşımı, İzz b. Abdüsselâm'ın görüşüyle örtüşmektedir. Semhûdî, başkaları için fetvâ ve karar veren müftüler ve hâkimler ile bireysel olarak amel etmek isteyen mukallidler için aynı yaklaşımın doğru olmadığını, hâkimler ve müftülerin râcih olan görüşü esas almak zorunda olduklarını, mukallid bireyler için ise bunun söz konusu olamayacağını savunmaktadır.<sup>111</sup> Semhûdî, ayrıca fakihlerin riayet etmeleri gereken sınırlar ile avâmın sorumlu tutulamayacağını, avâm için kolaylık prensibinin esas olması gerektiğini ve uygulamanın da bu yönde cereyan ettiğini verdiği örneklerle izah etmeye çalışmaktadır.<sup>112</sup>

### VIII. Muayyen Bir Mezhebe Bağlılık ve Mezhepler Arası Geçiş

Mezheplerin teşekkül sürecini tamamladığı dördüncü asra kadar, muayyen bir mezhebe bağlılık fikri gündeme gelmemiştir. Bu döneme kadar, avâm hükmündeki bir kimse, herhangi bir kaygı duymaksızın dilediği müctehide danışabilmekte idi. Mezheplerin teşekkül sürecini tamamlaması ve mezhep görüşlerinin hem usûl hem de furû yönüyle tedvin edilmesi ile birlikte, muayyen bir mezhebe bağlılık fikri yaygınlık kazandı. Bundan sonra mezhep bağlılığının bir dini vecibe mi olduğu? Dini vecibe ise sınırlı şekilde başka bir mezhebin taklîd edilip edilemeyeceği veya tümünden başka bir mezhebe geçişin câiz olup olmadığı

<sup>109</sup> Bk. Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 93, 96, 120.

<sup>110</sup> İbrâhîm b. Alî el-Mâlikî el-Ma'rûf bi İbn Ferhûn, *Tabsiratu'l-hükkâm fî usûli'l-akâdiye ve Menâhici'l-abkâm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 59; Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-İhkâm fî temyizî'l-fetâvâ ani'l-abkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 2009), 92.

<sup>111</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 96.

<sup>112</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 99.

hususunu tartışılmaya başlandı. Semhûdî, bu başlık altında bu iki temel tartışmaya yer vermektedir.<sup>113</sup>

Muayyen bir mezhebi iltizâm/bağlanma konusunda iki görüş bulunmaktadır. İlkiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110),<sup>114</sup> ve Tâcuddîn b. es-Subkî'nin<sup>115</sup> de aralarında bulunduğu bazı hukukçular, iltizâmın vâcib olduğu görüşündedir. Subkî'ye göre, buna binaen mukallidin mezhep tercihi yaparken keyfi olarak hareket etmemesi, tercihli yahut diğer mezheplere denk olduğuna inandığı bir mezhebe bağlanması gerekmektedir.<sup>116</sup> İlkiyâ el-Herrâsî'ye göre, mezheplerin tedvini sonrasında ictihâd derecesine ulaşamamış herkes hakkında taklid zorunludur.<sup>117</sup> Bu görüş sahiplerinin, muayyen bir mezhebe bağlanma konusunda, gerekçe olarak mezheplerin kolay ve hafif hükümlerinin (tettebbu'u'r-ruhas) keyfi (teşehhi) olarak seçip alma kaygısını öne sürmeleri dikkat çekmektedir.<sup>118</sup>

İbn Berhân<sup>119</sup> ve Nevevî'nin de<sup>120</sup> aralarında bulunduğu diğer hukukçular ise, muayyen bir mezhebe bağlanmanın vâcib olmadığı, bir meselede bir müctehidin, diğer bir meselede başka bir müctehidin taklid edilebileceği görüşündedir. Nevevî, muayyen bir mezhebe bağlanmanın zorunlu olmadığını, mukallidin dilediği yahut ictihâd ehli olduğu yönünde genel kabulün bulunduğu kimseden fetvâ talebinde bulunabileceğini belirtmektedir. Ancak ona göre, mukallidin bunu yaparken, ruhsatları seçip alma amacında olmaması gerekmektedir.<sup>121</sup>

<sup>113</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 101.

<sup>114</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-fubûl*, 2: 252.

<sup>115</sup> Sübkî, *Cem'i'l-cevâmi'*, 67.

<sup>116</sup> Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 68; Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Teşnîfu'l-mesâmi' bi cem'i'l-cevâmi'* (Riyad: Mektebetu kurtuba, 1418/1998), 2: 608.

<sup>117</sup> Bk. İbn Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, 67; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 101-102.

<sup>118</sup> Bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2: 374.

<sup>119</sup> Ahmed b. Alî b. Berhân, *el-Vusûl ilâ ilmi'l-usûl* (Riyad: Mektebetu'l-me'ârif, 1404/1984), 2: 368.

<sup>120</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-fubûl*, 2: 252.

<sup>121</sup> Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, 11: 117; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 102, 108.

Semhûdî'ye göre, avâm ve ictihâd seviyesine ulaşmamış âlimler hakkında taklîdin zorunlu olduğunu belirtmiştik. Ancak ona göre bu zorunluluk, muayyen bir mezhebe bağlılığı gerekli kılmamaktadır. Semhûdî'ye göre sadece delillere vâkîf olan kimse hakkında mezhep intisabından bahsedilebilir. Zira böyle bir kimse, delillerin gereğine göre hareket etmek durumundadır. Avâm ise, delil bilgisine sahip olmadığından, hakkında mezhepten bahsedilemez. Avâmın mezhebi, fetvâ aldığı müftünün/müftülerin mezhebidir. Dolayısıyla bir meselede bir müftüye, diğer bir meselede ise başka bir müftüye danışıp görüşünü alma konusunda özgür olup bu hususta dini bir engel bulunmamaktadır.<sup>122</sup>

Muayyen bir mezhebe bağlanan kimsenin başka bir mezhebe geçişi meselesine gelince; bu konuda da iki farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüş, bağlanılan mezhebin görüşlerine göre amel etmeyi zorunlu kılarken, ikinci görüş bağlanmayı tikel meselelerde başka bir mezhebe göre amel etmeye yahut tümünden başka bir mezhebe geçişe engel olarak görmemektedir. Semhûdî'ye göre tercihi olan görüş, hem cüzî meselelerde başka bir mezhebi taklîd etmenin hem de tümünden başka bir mezhebe geçişin câiz olduğu yönündedir.<sup>123</sup>

Semhûdî, birinci görüşün savunucularından birinin Gazzâlî olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî, zann-ı gâlib ile Şâfi mezhebinin daha doğru olduğuna inanmadığı sürece, Mâlikî müntesibinin Şâfi mezhebine geçemeyeceği, böyle bir zann-ı gâlibin vuku bulması halinde ise tüm meselelerde taklîdin vâcib olduğu kanaatindedir.<sup>124</sup> Semhûdî, Gazzâlî'ye ait bu yaklaşımın, avâmın mezhep seçiminde kendi inancına göre hareket etme zorunluluğu anlamını taşıdığını belirtmektedir.<sup>125</sup>

Semhûdî, Gazzâlî'nin bu görüşüne sıcak bakmamaktadır. Ona göre, bidâyette bir mezhebe intisâb etmek isteyen mukallidin, hangi mezhebin daha doğru ve sağlam olduğunu araştırma zorunluluğu bulunmamaktadır. Başlangıçta zorunlu olmayan bir şeyi, devamında

<sup>122</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 103, 105, 106, 107.

<sup>123</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 101, 103.

<sup>124</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2: 469.

<sup>125</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 104.



zorunlu kılmanın kabul edilebilir bir gerekçesi bulunmamaktadır.<sup>126</sup> Zira mukallid, muayyen bir mezhebe bağlanma zorunluluğu olmamakla beraber, kendi iradesi ile bir mezhebe bağlanmıştır. Zorunlu olmayan bir şeye bağlanmak ise o şeyi zorunlu kılmaz. Zira bir mezhebe bağlanmak, ileride vuku bulabilecek meselelerde, o mezhebin anlayışına göre hareket etme azmini ifade etmektedir. Mezheplerin tedvini öncesi dönemde, muayyen bir mezhebin çizgisine bağlılık zorunlu olmadığı gibi, tedvin sonrası dönemde de böyle bir zorunluluk bulunmamaktadır.<sup>127</sup>

Semhûdî, maslahat gerekçesini öne sürerek, tedvin sonrası dönemin ilk döneme kıyâs edilemeyeceği, ilk dönemde müctehidlerin görüşleri tedvin edilmediğinden, mezheplerin ruhsatlarını seçip alma imkânının olmadığı, tedvin sonrasında ise böyle bir problemin olabileceği şeklindeki itiraza karşı, 'mukallidin kolay ve hafif hükümleri alma düşüncesiyle hareket etmediği sürece (ما لم يتبع الرخص)' kaydı ile bu problemin savulabileceği belirtmektedir. Semhûdî, yasak olanın arzuları doğrultusunda ruhsatların peşine düşme çabası olduğunu, böyle bir niyetin olmaması halinde, bunun gerekçe olarak öne sürülemeyeceğini belirtmektedir.<sup>128</sup>

Semhûdî, zikredilen bu tartışmaların tümünün, avâmın mezhebinin olup olmadığı tartışmasına dayandığına dikkat çekmektedir. Buna bağlı olarak, mukallidin taklid için daha bilgin olanı talep etmede çaba ortaya koyması gerekli midir? Bunu gerekli görenler, avâmın mezhebinin olacağı görüşündedir. Zira müctehidin, ictihâd ederken zannına göre hareket etmesi vâcib olduğu gibi, avâmın da mezheb seçerken bu zannı doğrultusunda hareket etmesi zorunludur. Buna göre avâmdan biri, -mezhep imâmının bazı meselelerde hatalı olduğunu zannetse dahi- bağlı olduğu mezhebenden ayrılması câiz değildir. Gerçi müctehid hakkında zannın değişmesi, önceki ictihâdının da değişimini gerektirmektedir. Ancak müctehide göre zannı zayıf olduğundan mukallidin zannına itibar olunmaz.<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 105.

<sup>127</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 105.

<sup>128</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 105.

<sup>129</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 106.

Semhûdî'nin de mutemed görüş olarak kabul ettiği, daha bilgin olanı araştırmayı gerekli görmeyen görüşe göre ise, avâm hakkında mezhepten bahsedilemez. Avâm, bir mezhebe intisap ederken, elinde herhangi bir delil olmaksızın tamamen bireysel tercihi ile hareket etmektedir. Dolayısıyla intisâb ettiği mezhepte sebat etme zorunluluğu bulunmamaktadır.<sup>130</sup>

Semhûdî bu bölümde, ruhsatlara tabi olmanın avâm için bir problem oluşturup oluşturmayacağı tartışmasına ayrı bir paragraf açmaktadır. Bazı hukukçulara göre her mezhebten en kolay olanını tercih etmek fiska götürür.<sup>131</sup> Bazı hukukçular ise, -tüm müctehidlerin isâbet ettikleri tezinden hareketle- ruhsatlara tabi olanın fâsık sayılmayacağı kanaatindedir. İsbet edenin yalnız bir müctehid olduğu tezine göre ise, mukallidin kolayı tercih ederken hatalı olabileceği gibi doğruyu yakalamış olması da muhtemeldir. Böyle bir şüphenin varlığı durumunda ise fisk isnâdında bulunmak câiz değildir.<sup>132</sup>

İzz b. Abdüsselâm, mezheplerin ruhsatlarından yararlanmayı (tettebbu'u'r-ruhas) bir problem olarak görmemektedir. Ona göre, avâmın, mezheplerin kolay ve hafif olan hükümlerine tabi olması câizdir. Bu cevaza karşı çıkmak ise cehalettir. Zira dinde ruhsatlara tabi olmak hoş karşılanmış olup kolaylık murâd edilmiştir.<sup>133</sup> Hanefî muhakkiklerinden Kemâl b. el-Hümâm da (ö. 861/1457), bu hususta dinde kolaylığın hedeflendiğini belirterek İzz b. Abdüsselâm'a muvafakat etmiştir.<sup>134</sup>

Semhûdî, Şâfiî mezhebinin tercihli görüşüne göre *tettebbu'u'ruhasın* caiz olmadığı, ancak bunu câiz gören İzz b. Abdüsselâm'ın görüşünün delil açısından daha güçlü olduğunu belirtmektedir.<sup>135</sup> Semhûdî de İzz b.

<sup>130</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 106.

<sup>131</sup> Sübkî, *Cem'i'l-cevâmi'*, 68.

<sup>132</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 110.

<sup>133</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-fıkhiyyeti'l-kubrâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1408/1987), 4: 305; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 111, 121.

<sup>134</sup> Muhammed b. Abülvehid es-Sivâsî el-Ma'rûf bi İbni'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 6: 360; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 111.

<sup>135</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 115.

Abdüsselâm gibi, mezheplerin kolay hükümlerinden seçmeler yapılmasını fıkıh sebebi olarak görmemekte, dinde kolaylık prensibinin esas olduğunu belirten âyet ve hadislere yer vererek İzz b. Abdüsselâm'ın görüşünü desteklediğini ortaya koymaktadır.<sup>136</sup> Ancak o, mezheplerin hafif ve kolay hükümleri ile amel etmek isteyen kimsenin, taklîd niyetini getirmesini gerekli görmektedir.

Semhûdî, mezheplerin kolay ve hafif hükümlerine tabi olmanın teorik açıdan bir problem oluşturmayacağını belirtmektedir. Zira tüm müctehidlerin isabet ettiği tezinin kabulü durumunda zaten bir itiraz söz konusu olamaz. Allah katında tek doğru olduğunun kabulü halinde ise, doğru olan hükmün azimet ile sınırlı olduğu söylenemez.<sup>137</sup>

### IX. Meşrûyeti İhtilafı Bir Meselede Ameli Durum

Semhûdî, bu bölümde müctehidlerin, şer'î bir meselenin hükmünün helâl yahut harâm olduğu hususunda ihtilaf etmesi halinde, mukallid için amelin neye göre olması gerektiği sorusuna cevap aramaktadır. Buna göre, Ebû Hanîfe'yi yahut başka bir müctehidi taklîd etmeksizin nebîz içen bir kimse günahkâr sayılır mı? Semhûdî, İzz b. Abdüsselâm'dan alıntıladığı bu soruya yine onun ifadesi ile cevap vermektedir. İzz b. Abdüsselâm'a göre, böyle bir fiile girişecek kimsenin, konuyla ilgili hükmü araştırıp öğrenmesi farz-ı ayn'dır. Bunu öğrenmeden nebîz içen kimse, meselenin hükmünü öğrenme çabasına girmediği için günahkârdır.<sup>138</sup>

Semhûdî'nin bu bölümde yer verdiği diğer bir mesele, haram olduğu yaygın görüş olan bir fiili işlemin günah sayılıp sayılmayacağı meselesidir. Şâfi'î'ye göre harâmlığı meşhur bir fiili işleyen kimse –mutlak olarak- günahkâr; harâmlığı meşhur değilse –kendisine bu yönde haber ulaşmadan- o fiili yapması halinde günahkâr değildir. Buna göre, *neceş*<sup>139</sup> yoluyla satış yapan kimse –kendisine konuyla ilgili haber ulaşmış olsun veya olmasın- günahkârdır. Zira bu uygulama hiyânet kapsamına girip

<sup>136</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 111.

<sup>137</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 115-116.

<sup>138</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 142.

<sup>139</sup> Neceş, alıcı olmadığı halde sırf pazarlığı kızdırmak için fiyatı yükseltme. Cürcânî, Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rîfât* (Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2004), 201.

dinde hiyânetin harâm olduğu açıktır. Ancak biri (din) kardeşinin pazarlığı sırasında pazarlığa girişirse, –kendilerine konuyla ilgili haber ulaşmamışsa- o kimse günahkâr sayılmaz.<sup>140</sup>

Semhûdî, burada bir kıyâsın varlığına dikkat çekerek, bunun Şâfiî mezhebini iltizâm eden kimse hakkında söz konusu olduğunu belirtmektedir. Buna göre, haramlığı ihtilafı olan bir mesele, haramlığı hususunda görüş birliği bulunan meşhur meseleye kıyâs edilmiştir.<sup>141</sup> Semhûdî, fakihler arasında ihtilafı meselelerde, mukallid için -taklîd etmek koşuluyla- seçim özgürlüğünün varlığını koruyacağı kanaatindedir.<sup>142</sup>

Semhûdî, bu konuyu mahremi olmayan bir kadına dokunma örneği ile somutlaştırmaktadır. Şâfiî müntesibi biri, kadına dokunur ve abdesti yenilemeden namaz kılsa; bazı âlimlere göre namazı sahih değildir. Zira itikâdî Şâfiî mezhebine göredir. Buna cevâz verilmesi halinde, mezhebin tüm yasaklarının ihlal edilmesi problemi ortaya çıkar. Ancak herhangi bir mezhebi iltizâm etmemiş kimsenin, âlimlerin konuyla ilgili farklı iki görüşüne vâkıf olmasına rağmen, birini taklîd etmeden rastgele hareket ederse günahkâr sayılır. Eğer bu görüşlere vâkıf olmadan bu fiili yaparsa, bu durumda da öğrenme çabasına girmediğinden günahkâr olur.<sup>143</sup>

Semhûdî, bu bölümde son olarak şer'î meselenin hükmünü soracak bir müftünün yokluğu halinde, hükmü öğrenmekten aciz olan mukallidin takınacağı tavır konusuna yer vermektedir. Semhûdî, bu konuda Nevevî ve İbn Salâh'ın kanaatine yer vermektedir. İbn Salâh<sup>144</sup> ve Nevevî'ye<sup>145</sup> göre, vakıâ sahibine fetvâ verecek kimse bulunmazsa, bu durum şer'î hüküm açısından fetret sayılıp şer'î hükümlerin gelmesinden önceki durum, yani hükümsüzlük söz konusu olur. Dolayısıyla kişi için icâb veya tahrîm şeklinde bir şer'î mükellefiyetten bahsedilemez. Vâkıa

<sup>140</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 143.

<sup>141</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 142.

<sup>142</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 144, 145.

<sup>143</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 145.

<sup>144</sup> Şehrezûrî, *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftâ*, 105.

<sup>145</sup> Nevevî, *Mecmû'*, 1: 91.

sahibi, eyleminden ötürü sorumlu değildir. Ancak Nevevî'ye göre vâkıa sahibinin, hükmü öğreneceği bir kimse bulunmadığından emin olana dek tevakkuf etmesi gerekmektedir.<sup>146</sup> Öyle anlaşılıyor ki Semhûdî'nin kanaati de Nevevî ile aynı yöndedir. Semhûdî, kişinin fıkıh kitaplarında araştırma ve inceleme kabiliyetine sahip olması halinde ise bu kabiliyetini kullanması gerektiğini belirtmektedir.<sup>147</sup>

### X. Meşrûiyeti İhtilafı Bir Fiili İşleme

Semhûdî, bu bölümde fakihler arasında haram olup olmadığı ihtilafı bir fiili işleyen kimsenin, bu fiilden ötürü yadsınıp yadsınamayacağı tartışmasına değinmektedir. Semhûdî'nin bu konudaki yaklaşımı genel olarak Nevevî'nin yaklaşımı ile paralellik arz etmektedir.<sup>148</sup> Nevevî, sadece icmâ ile sabit hükümlerde, aykırı hareket eden kimseye karşı çıkılacağı, ihtilafı meselelerde ise fiili işleyen kimsenin yadsınamayacağı kanaatindedir. Ona göre, gerek tüm müctehidlerin isâbet ettikleri tezine göre, gerekse isâbet edenin tek, diğerlerinin hatalı kabul edildiği tezine göre durum değişmemektedir. Zira hatalı olanlar hakkında da herhangi bir günah söz konusu değildir. Ancak yumuşak bir üslupla, ihtilafı meselelerde hilafın dışına çıkmayı öğütlemek tavsiye edilmiştir. Zira sabit bir sünnete hâlel getirmediğçe hilafın dışına çıkmak fakihler arasında hoş karşılanmıştır.<sup>149</sup>

Semhûdî, zikredilen bu yaklaşımın ihtilafı meselelerin tümü için geçerli bir durum olmadığını, kişinin fikhî inancının da bu konuda belirleyici olduğunu, Nevevî'nin de aslında bu kanaate sahip olduğunu belirtmektedir. Semhûdî, ihtilafı bir mesele olmakla birlikte, fiilin harâm olduğu inancında olmasına rağmen böyle bir fiile girişen kimsenin, Râfi'î'ye<sup>150</sup> ve Nevevî'ye<sup>151</sup> göre de haramlığı konusunda icmâ bulunan bir fiili işlemiş gibi sayılacağını belirtmektedir.<sup>152</sup>

<sup>146</sup> Nevevî, *Mecmû'*, 1: 91; Nevevî, *Âdâbü'l-fetvâ* (Dimeşk: Dârü'l-fıkr, 1408), 86; İbn Salâh, *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftâ*, 40; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 145.

<sup>147</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 146.

<sup>148</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 147.

<sup>149</sup> Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 10: 219.

<sup>150</sup> Râfi'î, *Azîz*, 8: 348.

<sup>151</sup> Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 7: 335.

<sup>152</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 148.

Fakihler, kendi mezhebine ait görüşü ihlal etmedikçe ihtilaflı konularda diğer mezheplerin hassasiyetlerini göz önünde bulundurmaya müstehab saymışlardır. Mezheplere ait fıkıh kitaplarında çok defa “hurûcen ‘an muhalefeti...” ifadesi kullanılarak bu hassasiyet dile getirilmiştir. Semhûdî, prensipte bu yaklaşımı benimsemekle birlikte, hilâfın dışına çıkmanın müstehab sayılması hususunu mutlak bir yaklaşım olarak görmemektedir. Semhûdî, ancak belli şartlar dâhilinde hilâfın dışına çıkmanın müstehab sayılabileceği kanaatindedir. Ona göre, öncelikle sünnete aykırı olan fikhî bir görüşün hiçbir saygınlığı yoktur.<sup>153</sup> Yine karşıt görüşe itibar edilebilmesi için bu görüşün dayanağının da güçlü olması gerekmektedir. Semhûdî’ye göre, karşıt görüşün dayanağının zayıf olması halinde, hilâfın dışına çıkmak müstehab sayılmamaktadır.<sup>154</sup>

Semhûdî, bu konuda İbn Abdisselâm’ın şu görüşüne yer vermektedir:<sup>155</sup> şayet bir meselenin hükmü için câiz veya haram olduğu hususunda ihtilaf edildiyse, ihtiyata binaen faziletli olan bu tür fiilden sakınmaktır. Eğer vâcib mi yoksa müstehab mı? şeklinde ihtilaf söz konusu ise, faziletli olan bu türden bir fiili yapmaktır.<sup>156</sup>

### **XI. Mukallidin Mezhebine Aykırı Lehine Verilen Hükmün Meşrûiyeti**

Mezhepler arasında hükmü ihtilaflı bir şer’î meselenin mahkemeye taşınması halinde; hâkim, fiili işleyen kimsenin görüş ve mezhebine göre değil de kendi ictihâdına göre karar vermek durumundadır.<sup>157</sup> Bu durum, hâkim tarafından mezhep müntesibi kimsenin lehine, ancak bağlı bulunduğu mezhebin görüşüne aykırı bir hüküm verilmesi halinde, *mabkûmun lehin* bu haktan yararlanmasının hukuken ve/veya diyaneten câiz olup olmadığı sorusunu beraberinde getirmektedir.

<sup>153</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 166.

<sup>154</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 148, 154, 166.

<sup>155</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 166.

<sup>156</sup> İzzeddîn b. Abdisselâm, *el-Kavâ'idu'l-kubrâ* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2000), 1: 176; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 166.

<sup>157</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 151-153.

Semhûdî, bu soruyu kendisine civâr/komşuluk kaynaklı şüfâ<sup>158</sup> hakkı tanınan şâfîî müntesibinin, hâkimin kararı gereği bu haktan yararlanmasının câiz olup olamayacağı örneğiyle somutlaştırmaya çalışmaktadır. Bu tartışmanın menşei, hâkimin kararının şer'î hükme etkisi tartışmasında düğümlenmektedir.<sup>159</sup> Semhûdî, bu konuda üç yaklaşımdan bahsetmektedir:<sup>160</sup>

1. Hüküm, hem zâhiren/hukuken hem de bâtinen/diyaneten geçerlidir. Râfîî<sup>161</sup> ve Nevevî'nin<sup>162</sup> de aralarında bulunduğu bazı hukukçular bu görüşe meyletmiştir.<sup>163</sup>

2. Hüküm, ne hukuken ne de diyaneten geçerli değildir. Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Gazzâlî bu görüşü savunmaktadır.<sup>164</sup> Mâlikîlerin görüşleri de ağırlıklı olarak bu yöndedir. Onlara göre hâkimin verdiği karar ile hüküm bâtinen değişmez. Buna göre hâkimin kararı öncesi hüküm geçerlidir. Dolayısıyla lehine komşuluk kaynaklı şüfâ hakkı tanınan Mâlikî müntesibinin böyle bir haktan yararlanması câiz değildir.<sup>165</sup>

3. Hüküm, hukuken geçerlidir. Hasımın/müdda'â aleyhin hâkim ile aynı kanaate sahip olması halinde, hüküm diyaneten de geçerli, farklı kanaate sahip olması halinde diyâneten geçersiz sayılır.

<sup>158</sup> Şüfâ, satım veya bu hükümdeki bir akitle alınmış taşınmaz veya taşınmaz hükmündeki özel mülkiyete konu bir malı, müşteriye mal olduğu bedelle cebren alıp mülkiyetini elde etme hakkını ifade etmektedir. Satılan malda paydaş olmanın şüfâ hakkını doğurduğu hususunda fakihler ittifak etmişlerdir. Hanefî fıkıhçılar, gayr-ı menkulde irtifak hakkına sahip olmayı ve bitişik komşuluğu da şüfâ sebeplerinden saymaktadır. Hanefî fukahâsı, komşu için şüfâ hakkını tanımakla birlikte ortaklıktan kaynaklanan şüfâ hakkı ile irtifaktan kaynaklanan şüfâ hakkını öncelemektedir. Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân el-Med'uvvi bi Şeyhîzâde *Mecme'u'l-Enbur fî Şerbi Multaka'l-Ebbur* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 4: 102; İbrahim Kafî Dönmez, "Şüfâ", *DİA*, (Ankara: TDV, 2010), 39/248.

<sup>159</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 156.

<sup>160</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 158.

<sup>161</sup> Râfîî, *Azîz*, 13: 198-199.

<sup>162</sup> Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 12: 37.

<sup>163</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 156, 158.

<sup>164</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 156.

<sup>165</sup> Celâluddîn Abdullâh b. Necm Şâs, *İkdu'l-cevâhiri's-semîne fî mezhebi 'âlimi'l-medîne* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1423/2003), 2: 1017; Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 160.

Semhûdî'ye göre öncelikle hâkimin kararının nakzedilebilir türden olup olmamasına bakılır. Ona göre nass veya icmâya aykırı karar, nakzedilebilir türden olduğu için hiçbir hukuki geçerlilik taşımaz. Dolayısıyla bu tür kararlar lehine hüküm verilen kimsenin bu haktan yararlanması caiz değildir. İctihâda dayalı hâkim kararları ise, hem hukuken hem de diyaneten geçerli olup, lehine hüküm verilen kimsenin bu haktan yararlanması câizdir.<sup>166</sup>

### Sonuç

Semhûdî, çok yönlü ilmi kişiliğinin yanında Şâfi'î mezhebinin önemli fakihlerinden olup, fıkıh ve fıkıh usulü alanında pek çok eser ortaya koymuştur. Taklîd konusunda yazmış olduğu *el-İkdu'l-ferîd fî ahkâmi't-taklîd* adlı eseri bu eserler arasında yer almaktadır. Semhûdî, bu eserinde taklîd ile ilgili temel tartışma konularına yer vermekte, kendi görüş ve düşüncelerini de ortaya koymayı ihmal etmemektedir.

Semhûdî'ye göre ictihâd seviyesine ulaşmamış herkes mukallid hükmünde sayılır, bunların bir müctehidi taklîd etmeleri vâcibdir. Ancak o, muayyen bir mezhebe bağlılığı dînî bir vec'be olarak görmemektedir. Ona göre, mezhep bağlılığı bireysel bir irade olup, böyle bir irade ortaya konulduktan sonra, kişinin tikel meselelerde başka bir mezhebin görüşünü almasının yahut tümünden başka bir mezhebe geçmesinin önünde herhangi bir dînî engel bulunmamaktadır. Semhûdî, sahâbe dönemi uygulamasını, bunu destekleyen en önemli kanıt olarak görmektedir.

İctihâdın tecezzisi/bölünebileceği tezini benimseyen Semhûdî'ye göre, belli bir konuda ictihâd salâhiyetine sahip kimse, bu alanda ictihâd etmekle mükellef olup başka bir müctehidi taklîd edemez. İctihâd salâhiyetine sahip olmadığı konularda ise başka bir müctehidi taklîd etmesi gerekmektedir.

Semhûdî'ye göre ictihâd edecek kişinin yeterli fikhî donanıma sahip olması, güvenilir ve adil olması gerekmektedir. Güvenilirlik vasfının tespitinin toplu için kolay olmadığını belirten Semhûdî, adalet vasfı için ise aynı durumun söz konusu olmadığını görüşündedir. Ona göre, bunun için birden fazla adil kişinin şahitliği şarttır. Ancak o, ictihâd iddiasında

<sup>166</sup> Semhûdî, *el-İkdu'l-ferîd*, 156-167.



bulunan kimse hakkında yeterli bilgiye sahip tek adil kişinin şahitliğine de itibar edilebileceği kanaatindedir. Semhûdî'ye göre zâhiren adaleti sabit olan müctehidin ayrıca bâtinen adaletinin soruşturulması gerekmemektedir.

Semhûdî, sahâbe dönemi uygulamasından hareketle, birden fazla müctehidin bulunması halinde, mukallidin *efdal* olanı soruşturmaksızın dilediği müctehidi taklid etme hürriyetine sahip olduğu kanaatindedir. Yine ona göre, hayatta olmayan müctehidin taklid edilmesi câizdir. Bunun için ölen müctehidin hayattayken kendi ictihadıyla amel etmiş olma şartını da aramaz. Semhûdî, Şâfiî olmakla birlikte ictihâdın kesilmesi meselesinde Hanbelîlerin görüşüne meyletmektedir.

Semhûdî'ye göre mezhep müntesibi kimse, gerekli fikhî donanıma sahip olduktan sonra fetvâ verebilir. Ancak ilmi seviyelerin farklı olmasına bağlı olarak, fetvâların değerinin de farklılık arz edeceği görüşündedir. Ona göre gerekli fikhî donanıma sahip olmayan ve mezhep görüşüne de vâkıf olmayan kimseler ise fetvâ veremez.

Semhûdî, mezhebin râcih veya mercûh görüşüne göre amel etme konusunda avâm ile müftülerin aynı kategoride değerlendirilemeyeceği kanaatindedir. Ona göre, müftünün râcih olanı esas alması gerekirken, avâm hakkında kolaylık prensibinin esas kabul edilmesi gerekmektedir. Ancak o, avâm hakkında hangi görüşe tutunacaksa, amel öncesi taklid niyetini gerekli görmektedir. Bu nedenle helâl veya haram olduğu hususu fakihler arasında tartışmalı bir meselede, mukallidin taklid niyetini getirmeksizin rastgele bir görüşe göre hareket etmesini doğru bulmamaktadır.

Semhûdî, âmmî hakkında muayyen bir mezhebe bağlılığı şart koşmaz. Muayyen bir mezhebe bağlı olan kimsenin de tüm meselelerde mezhep dairesi içerisinde hareket etmesini zorunlu görmez. Mezhepler arası geçişi caiz gören Semhûdî'ye göre, bir mezhebe bağlanan kimsenin, o mezhepte sebat etme mecburiyeti bulunmamaktadır. Semhûdî, mezheplerin kolay ve hafif hükümlerinin seçip alınmasını ne teorik açıdan ne de dinin genel karakteri açısından problemlili görmez. Ancak o, dini hafife alma (tesâhül) ve arzuları doğrultusunda (teşehhi) hareket etmenin önüne geçmek için, mezheplerin kolay hükümleri alınırken taklid niyetini gerekli görür.

Semhûdî, ilkesel olarak *hilâfın dışına çıkma (hurûc 'ani'l-hilâf)* prensibini müstehab saymakla birlikte, sünnete aykırı ve delili zayıf karşıt

görüşlerin saygınlığının olamayacağı kanaatindedir. Semhûdî, nassa veya icmâya aykırı hâkim kararlarının hiçbir geçerliliğinin olmadığı, nassa veya icmaya aykırı olmayan kararların ise hem hukuken hem de diyâneten geçerli olduğu görüşündedir.

### KAYNAKÇA

- Âmidî, Alî b. Muhammed. *İhkâmü'l-abkâm fî usûli'l-abkâm*, Riyad: Dâru's-Samî'i, 1424/2003.
- Barca, İbrahim. *es-Sembudî ve Medine Tarihi*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2016.
- Basrî, Muhammed b. Alî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403.
- Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Es-Sünenü'l-kubrâ*, Haydarabad: Meclisu Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1344.
- Bihârî, Muhibullâh b. Abdüşşekûr. *Musellemu's-subût*, el- Kahire: Matba'atu'l-Hüseyniyye, 1326.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sabîhu'l-muhtasar min umûr resûlillâh (s.a.v) ve sünenih ve eyyâmih*, Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rîfât*, Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2004.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdümelik b. Yûsuf, *El-Burbân fî usûli'l-fikh*, Katar: Devletü Katar, 1399.
- Ermevî, Safiyyuddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Fâik fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl*, Dimeşk: y.y., 1390.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413.
- Harrânî, Ahmed b. Hamdân. *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftâ ve'l-müstefî*, Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1380.
- Heytemî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hacer. *el-Fetâva'l-fikhîyyeti'l-kubrâ*, Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1408/1987.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmu usûli'l-fikh*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1433/2012.
- Hindî, Safiyyuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ermevî, *Nihâyetü'l-usûl fî dirâyeti'l-usûl*, Mekke: el-Mektebetu't-Ticariyye, ts.

- İbn Abdilberr, Yûsuf b. Abdillâh. *Et-Tembîd limâ fi'l-muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf, 1967.
- İbn Abdisselâm, İzzuddîn. *el-Kavâ'idü'l-kubrâ*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2000.
- İbn Berhân, Ahmed b. Alî. *el-Vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1404/1984.
- İbn Ebû Zür'a, Ahmed b. el-Hüseyn el-Ma'rûf. *EL-Ğaysü'l-bâmi' şerhü cem'i'l-cevâmi'*, Kahire: Dâru'l-Fârûki'l-Hadîse, 2006.
- İbn Ferhûn, İbrâhîm b. Alî el-Mâlikî. *Tebziratu'l-hükâm fi usûli'l-akdiye ve menâbici'l-abkâm*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî. *el-İhkâm fi usûli'l-abkâm*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1403/1983.
- İbnü'l-Hümâm Muhammed b. Abülvâhid es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *Ravdatü'n-nâzir ve cennetü'l-münâzir*, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1419/1998.
- İbn Sübkî, Abdülvehhâb b. Abdülkâfi el-ma'rûf bi Tâcuddîn. *Cem'ü'l-cevâmi'*, Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2005.
- İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Alî el-Futûhî. *Şerhu kevkebi'l-munîr*, Riyad: Vizâretü'l-Evkâf es-Su'ûdiyye, 1413/1993.
- Karâfi, Ahmed b. İdrîs. *el-İhkâm fi temyizü'l-fetâvâ anî'l-abkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2009.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukukunda İctibâd*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi'*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Semhûdî", *DİA*, 36: 489-491, Ankara: TDV, 2009.
- Mahallî, Celâluddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Bedru't-tâli' fi halli cem'i'l-cevâmi'*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.

- Mâverdí, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebir*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Merdâvî, Ebu'l-Hüseyn Alî b. Süleymân. *Şerbu't-tabrîr fî usûli'l-fıkıh*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.
- Nemle, Abdülkerîm b. Alî b. Muhammed. *İthâfu zevi'l-besâir bi şerhi ravdati'n-nâzır*, Riyad: Dâru'l-Âsime, 1417/1996.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû'*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Âdâbü'l-fetvâ*, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1408.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn*, Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1423/2003.
- Özdemir, Recep. "Fıkıh Usulü Açısından Taklid", *Hikmet Yurdu* 5/9, (Haziran: 2012): 142.
- Râfî'î, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Azîz şerbü'l-vecîz*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Mabsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân. *ed-Dav'u'l-lami' li eblî'l-karni't-tâsi'*, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1313.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Abdülcebbâr. *Kavâti'ü'l-edille fî usûli'l-fıkıh*, Riyad: Mektebetü'l-Fetvâ, 1419/1998.
- Semhûdî, Nûruddîn Alî b. Ahmed. *el-İkdu'l-ferîd fî abkâmi't-taklîd*, Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011.
- Sübkî, Alî b. Abdulkâfi. *el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Şâfî'î, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*, Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2005.
- Şâs, Celâluddîn Abdullâh b. Necm. *İkdu'l-cevâhiri's-semîne fî mezhebi 'âlimi'l-medîne*, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1423/2003.
- Şehrezûrî, Usmân b. Abdülazîz b. es-Salâh. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftâ*, Riyad: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1407/1986.

Şevkânî, Muhammed b. Alî. *İrşâdu'l-fubûl ilâ tabkâki'l-bakke min ilmi'l-usûl*, Dimeşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999.

Şeyhîzâde, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân. *Mecme'u'l-Enbur fî Şerhi Multaka'l-Ebbur*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Dönmez, İbrahim Kâfî. "Şüfa", *DİA*, 39/248-252, Ankara: TDV, 2010,.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Lüma'*, Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1416/1995.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *Şerhu'l-luma'*, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *et-Tabsira fî usûlü'l-fikh*, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Babru'l-mubât fî usûli'l-fikh*, Kahire: Dâru's-Safva, 1413/1992.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır. *Teşnîfu'l-mesâmi' bi cem'i'l-cevâmi'*, Riyad: Mektebetu Kurtuba, 1418/1998.

*DEUİFD XLIX/ 2019, ss. 127-141.*

## NECİP FAZIL KISAKÜREK'İN ŞİİRLERİNDE ÖLÜM VE DİN İLİŞKİSİNİN DİN PSİKOLOJİSİ AÇISINDAN İNCELENMESİ\*

Nesibe ESEN ATEŞ\*\*

### ÖZ

20. yüzyılın en önemli şairlerinden olan Necip Fazıl Kısakürek, şiirlerinde ölüm konusuna oldukça fazla yer vermiştir. Bu şiirlerin önemli bir özelliği bazı dinî atıfları da içeriyor olmasıdır. Bu açıdan bakılarak ölüm konulu şiirlerin psikolojik incelemesi yapıldığında, dinden görece daha uzak yaşadığı dönemde Kısakürek, ölümü olumsuz ve melankolik bir bağlamda işlemektedir. Bu dönem şiirlerinde ölüm korkusu ve onun karşısındaki çaresizlik belirginken, dinsel değişim yaşandıktan sonra durum değişmektedir. Daha yoğun bir dinî yaşantıya adım attıktan sonra yaşamakta olduğu ölüm korkusunu, dinsel birtakım öğretiler yolu ile yok etme gayretine girişmiştir. Bu noktada özellikle tasavvufî içerikler etkili olmuş görünmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Ölüm, Tasavvuf, Şiir

### ANALYZING OF THE RELATIONSHIP BETWEEN DEATH AND RELIGION IN THE POEMS OF NECİP FAZIL KISAKÜREK IN TERMS OF THE PSYCHOLOGY OF RELIGION

### ABSTRACT

Necip Fazıl Kısakürek, one of the most important poets of the 20th century, gave a lot of place to the subject of death in his poems. An important feature of these poems is that they include some religious references. From this point of view, when making psychological examination of his poems about death, he works the death in a negative and melancholic context in the period when he lived relatively distant from religion. While fear of death and desperation

---

\* Bu çalışma 2009 senesinde Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanan *Necip Fazıl Kısakürek'te Dini Yaşayış* adlı tezden esinlenerek hazırlanmıştır.

\*\* Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD, e-mail: nesen@cu.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4259-9544

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 16/04/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 26/04/2019

against death are prominent in this period's poems, the situation changes after his religious conversion. After stepping into a more intense religious life, he attempted to destroy the fear of death by means of some religious teachings. At this point, especially the mystical content seems to be effective.

**Keywords:** Psychology of Religion, Death, Sufism, Poetry

## GİRİŞ

20. yüzyılın en tanınmış şairlerinden biri olan Necip Fazıl Kısakürek, şiirlerinde dinî öğeleri sıklıkla konu edinmiştir. Kısakürek'in yaşamış olduğu dinsel değişim tecrübesinden sonra bu durumun daha fazla gözlemlendiğini söylemek mümkündür. Bu dini temalar arasında Allah, peygamber, tasavvufi birtakım kavramlar ve ölüm en başta gelenlerdir. Bu çalışmada, şairin ölüm konulu şiirlerinin din psikolojisi açısından yorumlanmasının yapılmasına gayret edilecektir. Konunun seçiminde Kısakürek'in şiir yazmaya başladığı ilk yıllardan yaşamının son dönemlerine kadar ölüm konusu üzerine birçok şiir yazması ve ölüm temalı şiirlerinin yansıttığı psikolojik unsurların çeşitliliği rol oynamaktadır. Çalışmanın dayandığı temel ise dinsel değişim tecrübesinden sonra ölüm algısında, şiirlere yansıyan bir değişme olup olmadığına bağlıdır.

Ölüm olgusuyla ilgili psikolojinin ortaya koyduğu genel birtakım prensipler mevcuttur. Ölüm olgusu öznel ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Bireylerin gelişim düzeyine göre ölümü algılayışı değişim gösterir. Ölüm olgusunun gelişim dönemleri açısından durumu; belirsizlik, bilinmezlik ve hâlihazırda oluşum süreci içinde olmasıdır. Ölüm olgusunun algılanış biçimi, bireyin o anda sahip olduğu psikolojik yapısından etkilenmekte ve ona göre şekillenmektedir. Ölümün anlamlandırılması, bireyin davranışlarıyla birebir ilişkilidir. Yani birey ölümü nasıl algılıyorsa davranışlarını da o yönde, yeniden yapılandırma yoluna girmektedir (Karaca, 2000; Koç, 2002; Hökelekli, 2008). Tüm bu genel prensiplerden anlaşılacağı üzere kişinin ölüme dair duygu, düşünce ve tasavvurları karmaşık bir yapıya sahiptir ve bunlar durağan değildirler. Bu durum Kısakürek'te de açıkça görülmektedir. Çünkü Necip Fazıl'ın konuyla ilgili ortaya koyduğu şiirlerden, farklı duygusal tecrübeler sonucu, ölüm algısının değişik şekiller aldığı görülmektedir. Yaşadıkları, ölümü algılayışını ve ona dair düşüncelerini şekillendirirken, bunlar da tekrar yaşamını şekillendirmede etkili olmaktadır. Kısakürek açısından 1934



yılında tecrübe ettiği dinsel değişim bu noktada kritik bir öneme sahiptir (Kısakürek, 2006a). Kısakürek bu süreçte, öncesine oranla, daha derûnî ve içten bir dindarlığa ulaşma amacı ile dinsel hayatını düzenleme çabasına girişmiştir (Esen, 2017). Şairin hayatında önemli bir kırılmaya neden olan bu durum şiirlerine de yansımıştır.

### 1. İLK DÖNEM ŞİİRLERİNDE ÖLÜM ALGISI

Kısakürek'in dinsel değişimden önce ölüme bakışı ile değişim süreci sonunda ölüme ilgili yazdığı şiirler oldukça farklı görülmektedir. Nitekim “Ölünün Odası” (2006b, 120), “Ruh” (2006b, 122), “Tabut” (2006b, 124) gibi 1934 tarihinden önce yazılan ölüm konulu şiirler kasvetli, bunaltıcı, soğuk çağırışlar uyandırmaktadır.

Ölüm korkusu her insanda kaçınılmaz olarak bulunmaktadır (Koç, 2005). Fromm'a göre (2010) bireyin yaşadığı en temel varoluşsal bölünme ölüm karşısında ortaya çıkmıştır. Ölüm korkusunun nedenleri arasında sahip olunanları kaybetme (Fromm, 2003), kendi beni de dâhil olmak üzere her şeye dair kontrol ve denetimin sona erecek olması (Koç, 2005), can verilirken aşırı acı çekileceği ve ölüm sonrasına dair belirsizlik veya cezalandırmaya yönelik inançlar (Hökeleki, 2008; Karaca, 2000; Yıldız, 2006) sıralanabilmektedir. Ölüm korkusu Kısakürek'in şiirlerinde farklı boyutları ile yerini almaktadır. “Tablo” şiirinde, aklın ölümü anlama, ona çare bulma konusunda sınırlı olduğuna ve bu sınırlılığın çaresizliğine “Ölümi sığdıramaz, / Akıl daracak koğuk. / Ölemez, çıldıramaz, / Ağlar boğuk boğuk. / İlaç yarım şişede, / Koltuk mahzun, köşede, / Ev halkı telaşede, / Ölü yerde, sopsöğük...” (2006b, 131) dizeleriyle değinir. “İşim Acele” şiirinde ise insanın kaçınılmaz olduğu halde ölüme çare arayışından bahsederken, bunun boş yere bir gayret olduğundan söz etmektedir. “Gökte zamansızlık hangi noktada? / Elindeyse yıldız yıldız becele! / Hükküm yazılıyken kara tahtada, / İnsan yine çare arar ecele! / ... / Toplayın eşyayı işim acele!” (2006b, 114). “Nasıl” şiirinde şair, kendisindeki ölüm korkusunun baskınlığını “Başım çığlıklılı çocuk, onu nasıl avutsam? / Ne yapsam da ölümü bir saatcik unutsam?” (2006b, 141) dizeleriyle anlatmaktadır. Necip Fazıl'ın 1939 yılında yazmış olduğu “Dipsiz Kuyu” şiirinde yer alan “Ağzıma soğuk kurtlar dolacak, gözümü kum; / Dipsiz kuyu, sürececek zaman, sürececek uyku...” dizeleri, ölümü yok oluş olarak algıladığını ortaya koymaktadır (2006b, 137). Aynı şekilde “Ölümler” (2006b, 135) ve “Yokluk” (2006b, 138) şiirlerinde de buna benzer dizeler yer almaktadır. Bu şiirler şairin dinsel değişim sürecinden sonraki döneme aittir. Bu

durumu Becker, (2013) bir savunma mekanizması olan *bastırma* ile açıklamaktadır. Buna göre bastırma, ölüm bilincinin reddedilmesi için bir vasıta. Ancak reddetme işlemi kesintisiz ve kırılmaz değildir. İnsan yaşamında bu korkunun bastırılmadığı dönemlerin olması kaçınılmazdır. Din, Kısakürek'in ölüm korkusuna birtakım anlamlar vererek onu bastırmasına yardım etmiştir; ancak bunun işlevsiz kaldığı bazı yaşam dönemleri de görülmüştür.

İster genç isterse yaşlı olsun, bütün bireylerin varoluşsal yapılarının temelinde ölüm anksiyetesi mevcuttur. Ölüm olgusu her bireyde belli ölçüde tepkiye neden olmaktadır. Bireyler ölüm karşısında psikolojik anlamda kolayca teslim olmamaktadır. İnsanda, içgüdüsel bir tarzda yaşamını koruma, varlığını devam ettirme, sonsuza kadar yaşama arzusunun varlığı mutlak bir gerçektir (Koç, 2002; Becker, 2013). Kısakürek'te bu durumun yansımasını "Hasret" şiirinde görmek mümkündür. O burada, "Ölecek miyim, tam da söyleyecek çağında; / Söylenmedik cümlelerin hasreti dudağında..." (2006b, 143) mısralarıyla ölümü kabullenmekte zorlandığını ve buna kendini hazır hissetmediğini vurgulamaktadır.

Necip Fazıl, ölüm korkusuyla ilgili ve ölümü yok oluş ya da sonsuz uyku olarak tanımladığı şiirlerin büyük bölümünü dinsel değişim sürecinden önce yazmıştır. Bunlara 1925 tarihli "Ölünün Odası" şiirini örnek olarak vermek mümkündür. "Bir oda, yerde bir mum, perdeler indirilmiş; / Yerde çıplak bir gömlek, korkusundan dirilmiş. / Sütbeyaz duvarlarda, çivilerin gölgesi; / Artık ne bir çıtırtı, ne de bir ayak sesi... / Yatıyor yatağında, dimdik, upuzun, ölü; / Üstü boynuna kadar beyaz bir tülle örtülü. / Bezin üstünde, ayak parmaklarının izi; / Mum alevinden sarı, baygın ve donuk benzi. / Son nefesle göğsü boş, eli uzanmış yana; / Gözleri renkli bir cam, mahlı abşap tavana. / Sarkık dudaklarının ucunda bir çizgi var; / Küçük bir çizgi, küçük, titreyen bir an kadar. / Sarkık dudaklarında asılı titrek bir an; / Belli ki, birdenbire gitmiş çarpınamadan. / Bu benim kendi ölüm, bu benim kendi ölüm; / Bana geldiği zaman, böyle gelecek ölüm..." (2006b, 120). Şiir, Kısakürek'in ölüme pek de sıcak bakmadığını göstermektedir. Aynı şekilde ölümü yok oluş olarak nitelendirdiği ve baskın bir korku duygusunun hissedildiği "Çan Sesi" (2006b, 121), "Ruh" (2006b, 122), "Tabut" (2006b, 124), "Gözler" (2006b, 126) "Ayak Sesleri" (2006b, 214) ve "Vehim" şiirleri (2006b, 216) şairin ölüme bakışını ortaya koymaktadır.

Ölüme dair korkuların üç grupta toplanabileceği söylenebilir. İlki bireyin ölüm sonrası hayatta nelerin olacağına dair korkuları, ikincisi ölüm olgusunun bizzat kendisiyle ilgili korkular, sonuncusu ise bireyin kendi yaşamının son bulmasına dair korkulardır (Koç, 2005; Koç, 2002; Hökekleli, 2008; Karaca 2000). Kısakürek'in şiirlerinde bu korkuların hepsinin iç içe geçmiş şekilde bulunduğu görülebilir. Şairin yaşadığı dinsel değişim sürecinden önce, ölümün bizzat kendisi ile ilgili korkular ve ölümün kendi yaşamını sonlandıracağına dair korkular baskın durumdadır. Değişim sonrasında bu korkuları içeren şiirlerin yoğunlukları azalmakta ve ölüm sonrasında neler olacağına dair korkular baskın bir hal almaktadır. Buna 1980 tarihli "Sevinç" şiiri örnek verilebilir. "*İşaret bekliyorum, yağış atım eyerli; / Yanarım sorarlarsa, ne getirdin değerli?*" (2006b, 109). Aynı şekilde "Geçer Akça" (2006b, 140) şiiri de bu durumla ilgilidir ve şair burada okuyucuya, mezarda geçer akçayı biriktirmeyi tavsiye etmektedir.

## 2. DİNSEL DEĞİŞİM SONRASI ÖLÜM TASAVVURU

Ölüm olgusuna psikolojik açıdan bakıldığında, ölümün deneyimlenemeyeceği gerçeği ilk olarak dikkat çeken unsurlardandır. Vergote (1999) ölümün tecrübe konusu olmadığını, psikolojinin ölümlerle konuşamayacağını ya da onları konuşturamayacağını söylemekle işe başlamaktadır. Her tecrübenin sonu olan bu olgu, kişilerde ancak yakınlarından birinin ölümü ve kendi ölümleri hakkındaki düşünceleri ile oluşan tasavvurlar sonucu incelenebilmektedir. Ölüm bir tecrübe konusu değil, objektif ve kesin bir bilginin konusudur. Ölüm her tecrübenin sonudur ve tıpkı doğumun tecrübe edilemediği gibi tecrübe edilemez. (Vergote, 1999, 62- 63). Ölüm ve doğum arasındaki bu benzerliğe Kısakürek, "Ezan" şiirinde doğumda okunan ezan ve ölünce okunan salanın melodi benzerliğine atıfta bulunarak değinmektedir "*Ölürken aynı âhenk, salâ sesinden sızan: / Kulağıma doğduğum günde okunan ezan.*" (2006b, 143).

Din insan yaşamındaki olaylara birtakım anlamlar sunmaktadır. Bunun en başında da ölüme bir anlam vermesi gelmektedir. İnsan ne olursa olsun yok olma düşüncesine katlanamamakta ve ölümsüz olma arzusu ile hareket etmektedir (Karacoşkun 2005, 95). İnsanın yok olmaktan kaynaklanan bu korkusuna din bir çözüm bulma iddiasındadır (Karaca 2000; Holm, 2007; Kalyoncu, 2011). Bu da ahiret inancı ile formüle olmaktadır. Dinsel inançları kuvvetli insanlar, ölümü daha sakin

kabullenmeye meyillidir, (Özçetin, 2000) buradaki kritik nokta, inanç konusundaki kararsızlık durumudur. Bu durum bireyi çelişkili ve düzensiz bir ruh hali ile baş başa bırakabilmektedir.

Dinin ölüm tasavvuruna olumlu etkisi, bireyin yaşamında dinî inanca sahip olması, onda, kişiliğine mal olmuş içgüdümlü, bireyselleşmiş din anlayışının varlığı sayesinde, ölümü yaşam sürecinin bir parçası olarak kabul etmesini sağlamakla olabilmektedir. Çünkü böyle bir din anlayışı geliştiren birey, sağlıklı bir yaşam sürdüğü sürece tüm zihinsel fonksiyonlarını ve psikolojik iç dinamiklerini Aşkın bir yaratıcıya endekslemiştir. Ölüm ötesi hayata olan inancın bireyin psikolojisinde genellikle olumlu etkiler oluşturduğunu dile getiren Koç (2002), bunun yaşamı ve ölüm olgusunu anlamlandırmada çok önemli olduğunu vurgulamaktadır. Ölümsüz bir İlah inancı, kişinin kendi ölümsüzlüğü inancını da beraberinde getirmektedir (Koç, 2005). Bu da ölüm korkusu ile baş etmede ve ona anlam vermede insana en büyük desteği sağlamaktadır. Dinsel değişim sürecinden sonra Kısakürek, yoğunlaşan dinî yaşantı ve yeni çevresinin etkisi ile ölüme daha olumlu bakmaya çalışmıştır. Bu duruma örnek olarak, “Allah Diyene” (2006b, 26), “O Dem” (2006b, s149), “Bayram” (2006b, 148) gibi dinsel değişim sonrası, ölümü daha kabullenici ve pozitif duygularla yansıttığı şiirler gösterilebilir. Bu değişim, Vergote’un da dediği gibi ölümün çare bulunabilir bir tehlike olarak algılanması ve kaçınılması imkânsız bir son olarak kabul edilmesiyle, ölüme bakışın değişmesi olarak açıklanabilir. Ölüm; boyun eğme ve isyan olan iki tavrı birbirine bağlar. Zira ölüm hakkındaki biyolojik ve varoluşsal, objektif ve sübjektif görüşler çok çeşitli şekillerde birbiriyle karışmaktadır. Yeniden dirilme ümidiyle yönlenmiş ve yoğun bir dinî hayatın, ölümü daha olumlu karşıladığı kabul edilebilir (Vergote, 1999, 59-67). Tüm bunlardan sonra, dinî inancın varlığı, yokluğu ya da yoğunluğu bireyin ölüme bakışını olumlu veya olumsuz yönde etkilemektedir, demek mümkündür. Kısakürek’in dinsel değişimden sonra ölümü daha ılımlı karşılamaya çalışmasında edindiği yeni inançlar etkilidir. Ancak bu durumda zaman zaman hesap düşüncesi onu olumsuz etkilemeye ve tekrar ölüm korkusunun baskın bir hal almasına sebep olabilmektedir. Bu durumun örneği “Nasıl” şiirinde “*Başım çöğlekli çocuk, onu nasıl avutsam? / Ne yapсам da ölümü bir saatcik unutsam?*” (2006b, 141) şeklinde görülebileceği gibi, “Hasret” (2006b, 143), “Yokluk” (2006b, 138), “Dipsiz Kuyu” (2006b, 137) şiirlerinde de görmek mümkündür.

Şair, her ne kadar ölümü kabullenici bir ruh haline girmek istese de bazen içindeki ölüm korkusunun baskın hale gelmesini engelleyememektedir

### 3. ÖLÜM ALGISININ FARKLILAŞMASINDA TASAVVUFÎ ETKİLER

Ölüm sonrası hayat ve dünya yaşamı arasında dengeyi kurmak konusunda mutasavvıflar da oldukça dikkat çekici bir noktada durmaktadır. Onlar dünya hayatının faniliğini bir gün sona erecek olan bir seyahate, üstünden geçilip asıl vatana ulaşılacak olan bir köprüye, tabir edilmesi gereken bir rüyaya benzetirler. Sûfiler aşkla bağlı oldukları Allah'a kavuşmanın ancak ölümle mümkün olduğunu bilirler. Bu sebeple ölümün mutluluk getirdiğine inanırlar (Schimmel, 2004, 152). Sufilerde ölüm korkusundan çok, ölüm arzusunun baskın geldiğini ve onların ölümü sevinçle beklediklerini söylemek mümkündür. Bu duruma örnek olarak, Yaratıcı ile kavuşmaya vasıta olacağı için Mevlana'nın ölüm anını düğün gecesine benzetmesi gösterilebilir. Kısakürek'in "Dövün" şiirinde geçen "*Ben ölünce etsin dostlarım bayram; / Üstüste tam kırk gün, kırk gece düğün! / Açı doyurmaksa kabirde meram, / Yemeğim Fatıba, günde beş öğün. / ...*" (2006b, 119) dizeleri onda bu düşüncenin varlığının göstergesidir.

Ölümü, mâşuka uzanan bir köprü olarak kabul etmeyi öğrenen âşık, ruhunu gül bahçesi gibi gülümseyerek vermelidir (Schimmel, 2004, 151). Bu bağlamda Kısakürek'in "Cansız At" şiirinde ölümü bir çocuk neşesiyle karşıladığı anlaşılmaktadır. ".../ Ya erkence, ya geçce,/ Sıram gelir, hoppala! / Altımda gacırcı gırcı, / Kışner durur cansız at.../ Ve ölümsüz hakikat?" (2006b, 126). Necip Fazıl'ın bu nitelikte birçok şiiri bulunmaktadır. Bunları kısaca özetlemek gerekirse, şair "Bayram" (2006b, 148) şiirinde ölümü bayrama benzetirken, tabutu tahta ata benzetmektedir. Başka bir şiirinde ise tabutu "Zafer Arabası" olarak nitelendirmiştir (2006b, 144). Ölümü toprağın altında saklambaç oynamak olarak tasviri "O Dem" şiirinde (2006b, s149) kendini gösterirken, "Hüner" (2006b, 150) ve "Tebessüm"de (2006b, 147) Azrail'e gülümsemeyi hedeflediğini dile getirir. Aynı düşünceyle "Boş Dünya" (2006b, 132) şiirinde nöbetteki ölüm meleğini "*Sefa geldi, boş geldi.*" diyerek karşılar. "Aralık Kapı" şiirinde dünyanın boşluğundan dert yanan şair, kapısını aralık bırakarak ölüm meleğini girmesi için davet eder (2006b, 133). "Kapı" şiirinde (2006b, 151) ölümü gülerek karşılamayı öğütleyen şair, ölümün "Güzel Şey" (2006b, 153) olduğunu söylemekte ve buna Peygamberin ölümünü örnek göstermektedir. Benzer olarak

“Ölümsüzlük” (2006b, 274) ve “Nimet” (2006b, 240) şiirlerinde ölümle birlikte Peygamberle buluşmanın gerçekleşeceğine olan inancını dile getirmektedir.

Ölüm, kişisel niteliklerin yok olması, ezeli maşuk ile zamanın içinde yaratılan âşık arasındaki perdenin kalkmasıdır. Ölümün olmadığı aşıkta iyi bir yan yoktur. Ölüm, insanın kendi niteliklerinin ölümü olarak veya bedensel ölüm olarak anlaşılabilir; çünkü bu, âşığı Mâ’suk’a götürür. “...Ölmeden önce ölüünüz...” hadisi (Tirmizi, Zühd, 25), sufilere, aşâğılık nitelikleri yok etmenin derin anlamı üzerinde uzun uzadıya düşünceleri ve manevi dirilişi bu hayatta gerçekleştirmeleri imkânını vermiştir. Ancak gerçek ölüm de kendi başına bir amaçtır. Hedef, âşık ile mâ’suk arasında duran “ben”in ortadan kaldırılmasıdır (Schimmel, 2004; Kayıklık 2009; Kuşeyrî, 1999). Kısakürek “ölmeden önce ölme” ifadesini birçok şiirinde kullanmıştır. Buna “Kahramanlık” şiiri örnek olarak gösterilebilir. “*Ne varsa çöplüğe at, belli başlı zamanlık;/ Ölümü öldürmekte, olanca kabramanlık.*” (2006b, 392). Şiirde kast edilen, gerçek ölümden ziyade dünya ile olan ilginin kesilmesidir. Buradaki amacın gerçek ölüme hazırlık olduğu söylenebilir. Şairin bu durumu “kahramanlık” olarak nitelendirmesi ise hedefe ulaşmanın zorluğuna inandığını göstermektedir. Ölmeden ölmek için dünya uzaklaşması gereken bir yalancıdır. Dünya Allah’tan gafil olmaktır (Can, 2008, 136). Çünkü dünya hayatı kişiyi meşgul edecek ve onu Allah’tan uzaklaştıracak meşgalelerle doludur. Muvarrik b. Muşemric: “*Müminin dünyadaki bâli, deniz ortasında bir ağaç parçasına tutunup kurtulmak için, ‘Allah Allah’ diye inleyen birinin haline benzer*” (Öztürk, 1988, 77) sözleriyle kişinin dünya hayatında yaşadığı zorluğu ortaya koymaktadır.

Dünyanın tasavvufta nasıl bir anlam ifade ettiği Hasan Basrî’nin konuyla ilgili görüşleri ortaya koyulduğunda çok daha iyi anlaşılabilir: “Ölüme mahkûm olan şey, çok da olsa ölümsüz şeylere denk olmaz. Kendisini uzun süre rahatlığın izleyeceği geçici darlık ve zorluklara tahammül, kendisini sürekli mahrumiyetlerin izleyeceği geçici bolluk ve refahtan çok daha iyidir. Hile ve tuzaklarını akıl çekecek şekilde süslemiş bu aldatıcı, bu yalancı ve bu hain dünyadan sakın... Onun vaatleri yalan, emelleri temelsiz, yaşayışı acı, güzellikleri gönül karartıcıdır. Dünya denen bu aldatıcının kötülüğüne delil arasan Allah’ın onu peygamberlerine ve veli kullarına nasıl uzak tuttuğuna bak. Bak ve gör ki, Allah dünyayı, nebi ve veli kullar dışındakilere bağışlamıştır. Onlar bu bağışla şaşırılmış, hem

kendilerini, hem de Muhammed Mustafa'yı unutmuşlardır... Allah'ın seçkin kulları dünya denen yalancıyı, her görüldüğü yerde kokusundan burunlar tıkanan bir leşe, bir pisliğe benzetmişlerdir" (Öztürk, 1988, 74). Kısakürek de dünyada sürdüğü hayatın kısılgının ve bitmeye mahkûm olduğunun farkındadır. Bunu "Emanet" şiirindeki "*Bir anlık emanetle ne türlü övünelim; / Gel, rahmet kapısında ağlaşıp dövünelim!...*" (2006b, 59) dizeleriyle anlatmaktadır. O, diğer sûfilerin dünya için kullandığı "gölge" ve "düş" benzetmelerini şiirlerinde kullanır. "*Hey gidi, gölgeler ülkesi dünya! / Bir görünmez şeyin gölgesi dünya! / Boşlukta ayrılık bölgesi dünya! / Bu dünyada yeme, içme ve dövün!*" (2006b, 119). Benzer olarak "Şükür" (2006b, 129) ve "Haber Yok" (2006b, 139) şiirleri de benzer içeriğe sahiptir. Şair, insan ölümle gerçek yaşama başlar, bu hayatta o yaşayan ölüdür düşüncesini "Ölümsüzlük" (2006b, 274) şiirinde dile getirmektedir. İnsanın gerçekten yaşamaya başlayabilmesi için dünyanın geçiciliğinin farkına varması ve gerçek hayat olan ölümü aklından çıkarmaması gerekmektedir.

Buna bağlı olarak "Garipcik" şiirinde tabiatı gurbetten bir pusu olarak nitelendiren Kısakürek (2006b, 179), "Haberci" şiirinde (2006b, 236) gurbet denilen dünyanın aslında yaratandan haberci olduğunu söyler. "Vatan" şiirinde (2006b, 244) de aynı durum söz konusudur. "Kamış" (2006b, 253) şiirinde kendisini gurbette kalan bir kamışa benzeterek ayrılıklardan dert yanmaktadır. "Hicret" (2006b, 243) şiirinde nereye baksa hasret gördüğünden ve sürdüğü ömrün sürekli hicretle geçtiğinden bahsederken, "Ramazan" Ayı (2006b, 248) şaire kaybedilen silayı hatırlatmaktadır. Benzer şekilde "Yıldızlı Bir Gecede" şiirinde (2006b, 186) dünya hayatını kurak bir çöle benzetmektedir. Bunlar gibi "Hayret" (2006b, 250), "Geçer" (2006b, 246), "Murad" (2006b, 249), "Ayrılık" (2006b, 242) ve "Kavuşmak" şiirlerinde de (2006b, 241) dünyanın ayrılık sebebi olduğundan ve öz vatan olan ahirete gitme isteğinden bahsetmektedir.

Ölüm, varoluşu kabul etmekte ve ona muayyen bir ebedilik değeri kazandırmaktadır. Ölüm düşüncesi hayatın tasarısını yoğunlaştırır (Vergote, 1999, 68). Ölümden sonra varlığın devam edeceğine olan inanç, bireyde dünya hayatını değerlendirme düşüncesini ortaya çıkarmaktadır (Türkeri, 2016). Bu düşünce tasavvufta dünyanın bir hazırlık mekânı olarak görülmesine neden olmaktadır. Sufilere göre dünya hayatı olumsuz yönleri çok olan, fânî ve sonsuz yaşama hazırlanma yeridir. Bunlar mutasavvıfın hayatını nasıl düzenleyeceği ve nasıl

algılayacağı üzerinde belirgin etkiye sahiptir. O ne dünya hayatının ne de ölüm sonrası hayatın peşindedir. Sufinin istediği aşkla bağlı olduğu Allah'a bir an önce kavuşmaktır. Bunun için çalışır ve gelecekle ilgili uzun vadeli planlar yapmaz. Dünya sufi için bir ekin yeridir. Burasının en büyük ve tek faydası ölümden sonraki hayata hazırlık imkânı sağlamasıdır. İnsanın dünya hayatının gâilelerine veya çilelerine dalıp hazırlık yapmayı unutmaması gerekmektedir (Kayıklık, 2009; Koç, 2002). Kısakürek bu dünyadaki hazırlık aşamasına “Kabir” şiirinde “.../ İçerde kimine kuş tüyü sedir; / Yüz üstü toprağa düşer kimisi.../...” (2006b, 130) dizeleriyle değinir. Şair burada hazırlığın yeterli olup olmaması durumlarında olabilecekleri dile getirmektedir. “İnanmaz” şiirinde Kısakürek bu konuya tekrar değinmekte ve dünya için değil, ahiret için çalışmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. “Ticaretin tüm ziyan diye bir ses rüyada; / Mezarına birlikte girecek şeyi kazan! / Seni gözleyen eşya, bitpazarı dünyada, / Patiska kefen, çürük teneşir, isli kazan./ Minarede ‘ölü var’ diye bir acı sala.../ Er kişi niyetine saf saf namaz... ne alâ.../ Böyledir de ölüme kimse inanmaz hâlâ! / Ne tabutu taşıyan, ne de toprağı kazan...” (2006b, 116). Ayrıca “İnanmaz” (2006b, 116) şiirinden kişinin ölümü kendinden uzak düşünmeye yatkın olduğu sonucu da çıkarılabilmektedir. Nitekim Vergote (1999), insanın saldırganlık ve cinsellik gibi ölüm olgusunu da bilinçaltına itebileceğini dile getirmektedir. Kısakürek bunun doğru bir tavır olmadığını, insanın ölümü daima hatırında tutması gerektiğini “Tabut” şiirinde dile getirmektedir (2006b, 145).

Sufinin hayatı insanların gözünde ancak zahiri bir ölüm olarak görülebilir. Ölüm onun için hayatın tamamıdır. Onun ilgisi tamamen ölüm sonrasında ulaşacağı sınırsız yaşama yöneliktir (Koç, 2002, Kuşeyrî, 1999; Kayıklık, 2009). Onlar için gerçek hayat ölümün içinde saklıdır. Dumlu, (2008, 42) Mülk suresindeki ayette “önce ölümü sonra hayatı yarattık” ifadesine dikkat çeker ve ölümün oluşa gebe olduğunu vurgular. Buna göre, ölüm yokluk gibi algılansa da o, gerçek bir varoluştur. Gerçek hayatı ölümden bulmak gerekmektedir. Her şey zıddına hamiledir. Var olabilmek için yokluğun farkında olmak gerekmektedir. Birey ölüm karşısında psikolojik bir çelişki yaşamaktadır. Bireylerde ölüme boyun eğme ve ona itiraz etme davranışları eşzamanlıdır. Bu sebeple bireyin ölüme kendini en yakın hissettiği anlar, ebedilik duygusunun da en yoğun yaşandığı anlardır. Bu açıdan bakıldığında ölümü kabullenme ve



ölümsüzlük arzusu çift kutuplu olup tek merkezlidir (Koç, 2002). Ölüm, ölümsüzlüğe geçiş olarak nitelendirilir.

Kısakürek de ölümsüz olabilmek için ölümün gerekliliğinin farkındadır. Şairdeki ölüm korkusunu yenen olgu yine ölümün kendisidir. Ona göre ölmemenin ilacı yine ölümdür. “Eski Rafta” şiiri buna örnek olarak gösterilebilir. “...Söylerler, mezara kulak dayasan; / Bir daha ölmek için ölüdür. / ...Ölmemenin olsa gerek ilacı...” (2006b, 118). Aynı şekilde “Ölmek” şiiri de bu düşünceyle yazılmıştır. “... İndik de dünyaya karanlıklardan, / Sıra sıra mezar, başka ne gördük? / Ölmek, ilk ve son, büyük kelime; / Çarpıldık, ölmek için ölüme! / Ver Allah’ım, büyük sırrı elime; / Geçmez an, solmaz renk, kopmaz bütünlük.” (2006b, 117). Son olarak “Orada”, dünyada sürülen yaşamı bir rüyaya benzettiğini ve gerçek yaşamın ölümden sonra başlayacak olduğunu dile getirdiği şiirlerden biri olarak gösterilebilir. “.../ Ölüm dedikleri, ölünceye dek; / Dünya, balı zehir, yalancı petek. / Orada bulursun, biraz bekle, tek, / Burada yaşamak sandığın düşü...” (2006b, 115). Müjde şiirinde de aynı konu dile getirilmektedir (2006b, 152). “Karacaahmet” şiirinde, Karacaahmet mezarlığını yalancı şehrin ortasındaki gerçek belde olarak nitelendirir. Mezarlık Kısakürek için ihtiyarlığın uğramadığı, ebedî gençliğin taht kurduğu yerdir. Ebedî gençlik kaynağı ise ölümdür (2006b, 170). Buna paralel olarak “Ebedi Taze” şiirinde (2006b, 237), ölüm sonrasında eskimek, solmak, pörsümek yoktur inancını dile getirmektedir. “Var-Yok” şiirinde de aynı şekilde “varın altında yokluk, yokun altında varlık” düşüncesi yansımaktadır (2006b, 348). Bu durumun dünyada yaşayanlarca nasıl algılandığını ise “Levha” şiirindeki “Mezarlar susarken dilsizler, dudaksızlar; / Üstünde ot biter, kuş öter, arı vızlar...” (2006b, 96) dizeleriyle anlatmaktadır. “Biter” şiirinde “.../ Ölüm... O geldi mi ne var korkacak? / Korkular biter. / ... / Unuturuz hayat adlı uykuyu / Uykular biter. / .../ Kabir sualiyle kapanır kepenk, / Korkular biter.” (2006b, 128) dizeleri ölümün tüm korkulara çare olduğu düşüncesini vurgulayan şair için ölüm, dünyada gurbet hayatı sürdüğünün bilincinde olan insan için, öz vatan pınarlarından şerbetir (2006b, 95).

#### 4. AHİRET, YAKINLARIN ÖLÜMÜ VE KENDİ ÖLÜMÜNE DAİR

Ölüm düşüncesine ayrılmaz bir biçimde bağlı olan Ahiret düşüncesi, duygusal dirençleri ve tutarlı kaçınma davranışlarını doğurmaktadır (Vergote, 1999, 71). Kısakürek, Cennet ve Cehennemi arınma yeri olarak görmektedir. Bunu “Cehennem” (2006b, 353) ve “Su

1” (2006b, 188) şiirlerinden anlamak mümkündür. Ayrıca ahiret, Kısakürek için merak konusudur. Bu durumu “Kesiksiz An” şiirindeki: “*Zamanın olmadığı diyar acaba nasıl? / Kesiksiz bir an mıdır, bundan sonraki fasıl?*” (2006b, 357) dizeleri ortaya koymaktadır. Ölümden sonrasını düşünen Necip Fazlı Kısakürek cenazesi ile ilgili isteklerini de şiir olarak yazmıştır. “Vasiyet” şiirindeki “*Son gün olmasın dostum, çelengim, top arabam; / Alıp beni götürsün, tam dört inanmış adam...*” (2006b, 111) dizeleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Kısakürek için ölüm “Büyük Randevu”dur ve zamanı belli değildir. “*Büyük randevu... Bilsem nerede, saat kaçta? / Tabutumun tahtası, bilsem hangi ağaçta?*” (2006b, 136) bu düşünceyi ortaya koymaktadır. 1982 yılında ölümünden kısa bir süre önce şair belki de sözünü ettiği büyük randevunun yaklaştığını hissetmeye başlamış olmalı ki, “Anneme” şiirinde “*.../ Anlamam, anlatamam; / Düşen düştü peşime, / Artık vadeler tamam...*” demektedir (2006b, 323). “O An” (2006b, 57) ile ilgili dileği ise “ölürken Allah bir diyebilmektir”. Necip Fazlı’ya göre aslında herkesin bildiği ama tam manasıyla idrak edemediği son nokta ölümdür. “Şarkı” şiirinde bu duruma değinen şair “*Her ağızda, her telde, fânîlik dırılırsı / Sonunda tek bir şarkı, tabutun gıcirtısı...*” (2006b, 110) dizeleriyle ölümün kaçınılmazlığını anlatmaktadır. İnançlı veya inançsız olsun her insan için ölüm, hayatı kendisine emanet edilmiş yegâne varoluş gibi göstererek ona bir bedel verebilir. Hayatını iyi doldurmuş olma şuurunun ölümü daha sakin kabullenmeyi kolaylaştırdığı tespit edilmiştir (Vergote, 1999, 68 ). Kaybedilen yakınlar kişide ölüm korkusuna neden olabilirken aynı zamanda ölümden sonraki hayatta onlara kavuşma düşüncesini de beraberinde getirebilir. Kaybettiği yakınlardan sonra Kısakürek hayatının anlamsızlaştığını hissetmekte ve ölümü ister hale gelmektedir. Bunu “Boş Dünya” (2006b, 132), “Boş Ufuklar” şiiri (2006b, 239) ve “Gittiler” (2006b, 146) şiirlerinden kolayca anlamak mümkündür.

## SONUÇ

Necip Fazlı Kısakürek’in şiirlerindeki ölüm algısı ve din ilişkisi incelendiğinde, iki farklı yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Buna göre ilk dönem şiirlerinde ölüme olumsuz anlamlar yüklemektedir. Bu şiirlere odaklanıldığında, şairin yoğun bir ölüm korkusu taşıdığı ve ölümün kendi varlığını sona erdireceğine yönelik kaygılar taşıdığını söylemeye imkân veren içerikler mevcuttur. Şair zamansızca gelecek olan bir ölümden çekinmekte, onu dipsiz bir kuyu ve yok oluş olarak tasavvur etmektedir.

Kısakürek, aklının ölümü algılamak ve anlamlandırmak konusunda yetersiz kaldığını dizelerine yansıtmaktadır. Ölüm konulu şiirlerin tasnifinde karşılaşılan ikinci grupta ise ölümü daha makul ve sakin karşılama gayreti görülmekte, ölüm korkusunu yenecek birtakım dinî atıflara başvurulmaktadır. Bu ayrımın oluşmasında şairin yaşamış olduğu dinsel değişim hadisesi belirleyici konumda bulunmaktadır. Değişim, şairin edebî eserlerinde kendini oldukça belirgin olarak hissettirmektedir. Yeni bir din anlayışı, dinî çevre ve dinsel yaşantı belirleyen Kısakürek'in şiirlerinde ölüm konusu da dinî kavramlar ile ve dinin telkinlerine uyma çabası bağlamında kendini göstermiştir. Bu noktada dinin ölüme bir anlam verme işlevi şairin ölüm korkusunun hafiflemesine neden olmuştur. Değişen dinsel yaşamının tasavvufî öğeler içermesi nedeniyle, Necip Fazıl Kısakürek'in şiirinde de tasavvufî imgeler öncesine oranla, daha fazla görülür olmuştur. Bu bağlamda ölümü öldürme düşüncesine oldukça fazla başvurmuş ve ölümü sonsuz hayata geçiş basamağı olarak algılamaya başlamıştır. Dünyadan uzaklaşma çabası içine giren şair, kendisini ölüme ve sonrasına hazırlama gayreti içindedir. İlk dönemlerde dipsiz kuyu, yokluk, karanlık çukur gibi tanımladığı ölüme dair imgeler değişim sonucu zafer arabası, sonsuz hakikat ve kavuşma gibi kavramlarla ifade edilir hale gelmiştir. Ancak tüm bunlara rağmen tam anlamıyla yaşamış olduğu ölüm korkusunu yendiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Zira değişim sonrası yazmış olduğu bazı şiirlerinde yine bu ölüm korkusuna ilişkin kuvvetli izler görülmektedir. Bu noktada denilebilir ki, Necip Fazıl Kısakürek yaşamakta olduğu ölüm ve sonrasına ilişkin korkuyu dinî birtakım değerlendirme ve anlamlar ile aşma gayretine girmiş, kendisini bu konuda geliştirmeye çalışmıştır. Bu noktada bazı noktalarda ölüm korkusunun baskın olarak hissedildiği dönemler olsa da genel olarak şair bu çabasında başarılı olmuştur, demek mümkündür.

### KAYNAKÇA

- Becker, Ernest. *Ölümlü İnkâr*. Trc. Arzu Tüfekçi. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Can, Şefik. “Tarikat Ehli İslam’ın Esasına İnanan Kimsedir”. *Tasavvuf Seni Çağırıyor Kendini Bilmek İstemez misin?*. Ed. Ercan Alkan. 130 - 137. İstanbul: Hayykitap, 2008.
- Dumlu, Mehmet. “Önce Bil, Sonra Bul, Daha Sonra Bildiğinle Ol”. *Tasavvuf Seni Çağırıyor Kendini Bilmek İstemez misin?*. Ed. Ercan Alkan. 36 - 45. İstanbul: Hayykitap, 2008.
- Esen, Nesibe. “Necip Fazıl Kısakürek’te Dinsel Değişim”. *Arayış Değişim ve Din*. Ed. Hasan Kayıklık. 69 - 102. Adana: Karahan Kitabevi, 2017.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak ya da Olmak*. Trc. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi. 2003.
- Fromm, Erich. *Kendini Savunan İnsan*. Trc. Devrim Doğan Yüzer. İzmir: İlyayayıncılık, 2010.
- Holm, Nils Gustav. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Hökelekli, Hayati. *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Kalyoncu, Hamdi. *Ölümsüzlük İhtiyacı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011.
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Karacoşkun, Mustafa Doğan. “Kur’an Bağlamında Olumsuz Davranışlara Psikolojik Yaklaşımlar”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005): 87-100.
- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *O ve Ben*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2006a.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2006b.
- Koç, Mustafa. “Ölüm Psikolojisi”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8 (2002): 117- 146.
- Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. Haz. Süleymn Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Özçetin, Adnan. “Diyarbakır Bölgesinde Yas ve Din İlişkisi”. *Düşünen Adam* 13/1 (2000): 12-18.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Tasavvufun Rubu ve Tarikatlar*. İstanbul: Sidre Yayıncılık, 1988.
- Schimmel, Annemarie. *İslam'ın Mistik Boyutları*. Trc. Ergün Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*. Trc. Osman Zeki Mollamehmetoğlu. İstanbul: Yunus Emre Yayınevi, 1975.
- Türkeri, Mehmet. *Hayatın Anlamı ve Ölüm-sözleşme*. İstanbul: Lotus Yayıncılık, 2016.
- Yıldız, Murat. *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.



## **BELİRLİ ÖRNEKLER ÇERÇEVESİNDE FIKIH- BAĞLAM İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

Ümmühan ARK\*

### **ÖZ**

Kısaca kutsalın ifadesi olan “din” bu yönüyle sabitliğin ve değişmezliğin de ifadesi kabul edilir. Kur’an’da tevhidin ve kulluğun ifadesi olarak din kavramı peygamberlerin ortak tebliğ amacıdır. Dinin evrensel ve değişmez kabul edilen bu boyutunun yanında, insan ilişkilerini düzenlemeye yönelik değişken, dinamik ve yerel bir yapısının olduğunu da belirtmek gerekir. Daha çok düzenlemelerin bağlamına işaret eden bu yön aslında onun evrenselliğinin de garantörü gibidir. Aksi takdirde ilk düzenlemeleri yapan ayetler; zamana, yeni algı ve örflere yenik düşerek kendilerinden sonrası için uygulanma imkânı ve zemini bulamazlar. Bu makalede toplumsal ve beşeri düzenlemeleri sağlayan ahkâma dair ayet ve hadislerin bazılarının bağlamının ele alınması amaçlanmıştır. Dilsel ve dil dışı olarak adlandırılan bu bağlamların tespiti son derece önemlidir. Çünkü bağlam değiştiğinde hüküm de değişir.

**Anahtar Kelimeler:** Bağlam, yorum, hüküm çıkarma, evrensellik, yerellik.

### **THE FIQH RELATIONSHIP WITH CONTEXT**

#### **ABSTRACT**

In short, what sacred manifestation of "religion" in this aspect of the stability and unchanging expression is accepted. The Quran of monotheism and the righteous prophets of religion as an expression of the purpose of public notification concept. Religion is universal and does not change with this size is accepted, human relationships, editing is a local variable, dynamic and structure should be noted. More regulations in this direction that points to the context of the fact that he is also universally as a guarantor. Otherwise the first edit; until then, new perception and succumbed to their own post to customs to be applied for the opportunity and they're not going to find the floor.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh ABD, e-mail: uark@bartin.edu.tr , ORCID ID [orcid.org/0000-0002-0414-6985](https://orcid.org/0000-0002-0414-6985).

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 03/05/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 15/06/2019

In this article, it is aimed to deal with the context of some of the verses and hadiths about the provisions that provide social and human arrangements. These contexts, which are called linguistic and non-linguistic, are extremely important. Because when the context changes the judgment also changes.

**Keywords:** Context, interpretation, judgment, universality, locality.

### Giriş: Anlam-Yorum-Bağlam

Kur'an'ın metni mana yüklü lafızlardan, bu lafızlarla kâim manalardan ve lafızlarla manaları bir araya getiren nazımdan meydana gelir.<sup>1</sup> İlahi iradenin kendisini Arap diliyle ifade etmesi bizi, ister istemez muradı ilahiyi öncelikli olarak bu dil çerçevesinde anlama zaruretiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Kur'an'ı anlamaktan her söz edildiğinde, ister istemez murad-ı ilahiyi dilin sınırları içerisinde anlamaktan da söz ediliyor demektir. Bundan dolayı Arapça ile indirilen Kur'an lafızlarının zorunlu ve mümkün anlamını belirlemede Arapçayı bilmek özellikle de Kur'an'ın indiği dönem ve coğrafyada konuşulan Arap dil mantığını göz önüne almak bir zorunluluktur. Dolayısıyla Allah'ın kullarından taleplerini ve bu konudaki hükümlerini, dili ve bağlamı bilmeye bağlıdır. Dil ve bağlam yardımıyla metinde söylenenler anlaşılmadığı takdirde, metnin maksadı da anlaşılmaz. Kur'an'ın evrensel yönü ise, ancak onun ne dediği ile ne demek istediğinin doğru olarak kavranmasıyla ortaya çıkar.<sup>2</sup>

Genel olarak 'dini kaynakların ne söylediğini dil üzerinden anlama çabası' olarak tarif edilen "beyân," konusunda çalışma yapanlar arasında usûl-i fıkıhçılar da yer alır. Zira "anlama" kavramının Arapça karşılıklarından birisi fıkıhtır. Bu sebeple fıkıh usûlü gelenek içerisinde, bir tür nasları anlama usulü görevini üstlenmiştir. Nitekim günümüze ulaşan ilk fıkıh usûlü eseri olan er-Risale'ye İmam Şafî, beyânın tanımıyla başlar.<sup>3</sup> Konuşanın maksadını iştene iletmeyi sağlayan her türlü üslub ve

<sup>1</sup> Kur'an'ın tanımı için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, nşr. Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî, (Beyrut,1992), 62.

<sup>2</sup> Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Mejhûmu'n-nass dirâse fi ulûmi'l-Kur'an*, trc. Mehmet Emin Maşalı, İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'an ve İlimleri Üzerine-, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 29-31.

<sup>3</sup> Muhammed b. İdris eş-Şafî, *er-Risale*, trc. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 11.



vesileye dayanan beyana bu ismin verilme sebebi, usulcülerin “istidlâlû'l-beyânî” denilen anlama yöntemini kullanmalarındır. Bu yöntemler daha çok lâfız-mana ilişkisine ve delalet kavramına dayanırken bir kısmının da lafzı dikkate almakla beraber doğrudan anlamın elde edilemediği durumlarda da manaya dayalı olarak oluştuğu görülür.

Anlamdan sonra yorum gelir. Yorum, anlam üzerine oturur. Anlam yanlışsa artık onun üzerine doğru bir yorum elde etme imkânı yoktur. Muhammed Edib Salih yorumu, “Nass ile amel etmek amacıyla konulan lafızların manalarını ve hükümlere delâletlerini açıklamak”<sup>4</sup> şeklinde tarif etmiştir. Bir başka ifadeyle yorum, bir kanun hükmünün anlamını tespit etmek, onu makul bir biçimde anlamlandırmaktır.<sup>5</sup> Dolayısıyla fıkıhta delillerden şer’î hükümlerin elde edilmesine yorum adı verilmektedir.<sup>6</sup> Yorumda nasslardaki hükümlerin delil ve gerekçelerine vakıf olma söz konusudur. Ayrıca tek tek hükümlerden genel olarak lafızların anlamına ve gönderilme amacına dair bir bakış açısı ortaya koyulması gerekir. Çünkü hükümlerin tikel olarak gözettiği amaçlar dinin genel amaçlarına göre değerlendirildiğinde sadece o hüküm anlaşılabilir olmayıp bu sayede yeni ve farklı durumlar karşısında çözüm üretmeye yardımcı olacak yeni bir bakış açısı da kazanılacaktır ki Kur’an ve sünnetin yol göstericiliği lafızdan çok ilke ve amaç düzeyindedir. Yani yorumun içinde nasıl anlaşılacağı yanında nasıl pratiğe döküleceği sorusu da mevcuttur.<sup>7</sup>

Bununla beraber her zaman gerçek manayı ve metnin muradını anlamanın bir garantisi yoktur. Yapılması gereken ayetlerdeki esbab-ı

<sup>4</sup> Muhammed Edib Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), I: 59. M. Edib Salih eserinin adından anlaşılacağı üzere burada tefsir kavramını geleneksel anlamından farklı olarak, metinlerin kendileriyle amel etmeye yönelik fikhî yorumu olarak ele alıyor. Böylelikle yazar tanımında “il-amel bin'nass” ifadesini kullanarak bir anlamda amel doğurmayacak yorumları kasıtlı olarak dışarıda tutuyor.

<sup>5</sup> Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1966), 181.

<sup>6</sup> M. Sabrî Sa'dî, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Kanun ve's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, (Kahire, 1979), 307.

<sup>7</sup> Mehmet Evkuran, “Metni Doğru Anladığımızdan Nasıl Emin Olabiliriz? İslam Düşüncesinde Yorumun Meşruiyeti Üzerine”, *İslam ve Yorum*, yay. haz. Fikret Karaman, (Malatya: Malatya İlahiyat Yayınları, 2017), I: 19.

nüzulün ve hadislerin meydana geldiği ortamın iyi anlaşılmasıdır. Nitekim bir ifadenin birden çok manalara sahip olması veya özel bir durum için ortaya konulmuş olması metnin gerçek amacını tespit etmede son derece önemlidir. Dolayısıyla metnin anlam, yorum ve bağlam şeklinde özetlenebilecek üç boyutundan söz etmek gerekir. Bu üç boyutun birbiriyle ilişkisi iyi araştırılmalı ve dikkatli bir biçimde irtibatı sağlanmalıdır. Zira bir metnin anlamı, beşerî şartlar ve ihtiyaçlar ile doğrudan bağlantılıdır.”<sup>8</sup>

İşte bu noktada yorum ile ilgili yapılan en ciddi hata, ayet ve hadislerin belli bir zaman ve zeminde ve belli şartlar çerçevesinde indirildiğinin göz ardı edilmesidir. Ayet ve hadislerin bağlamından koparılarak ele alınması bizi, Şâri’in nüzulün gerçekleştiği andaki şartlarda ve ortamda yapmayı amaçladığı şeyi, yani maksadını anlayamama tehlikesi ile karşı karşıya bırakır. Dahası bu maksatları yok saymak, ayet ve hadisleri mutlak hale getirmek hayatın getirdiği yeni problemler karşısında insanlığı çözümsüz bırakmaktır. Bu sebeple yukarıda zikredildiği gibi bağlam doğru anlamının ve doğru yorumun en önemli unsurudur. Özellikle ve daha çok Tefsir ile ilgili çalışmalara konu olan bağlam, Arapçada siyâk terimi ile ifade edilirken ıstılahi yönden de “bir ifadenin etrafındaki birimler” olarak tanımlanabilir. Batı dillerinde context kelimesiyle karşılanan siyâkın yanında sibâk kelimesi de zaman zaman kullanılmaktadır. Sibâk ise “bir şeyin öncesi, geçmişi, başlangıcı...” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>9</sup>

Şüphesiz diğer İslami ilimlerde olduğu gibi fıkhıta da bağlamın öneminden söz etmek gerekir. İmam Şafî de fıkhıtaki ihtilafları gidermede bağlamın manayı etkilediğinin ve bir sözün, özellikle hukuki bir metnin dilinin, içinde meydana geldiği bağlamın tespit edilmeksizin araştırılmayacağına dikkat çekmiştir. Başka bir ifadeyle Şafî, hukuki bir hüküm çıkarılacağı zaman mümkünse konuyla ilgili bütün rivayetlerin uygun bağlamları ışığında araştırılması gerektiğini ileri sürer. İşte farklı bağlamlarda beyan edilen bu rivayetler birlikte mütalaa edildiğinde

<sup>8</sup> Sadık Kılıç, “Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 9/2, (1996): 107.

<sup>9</sup> Nihat Uzun, “Bağlam”ı Göz Ardı Etmek: Siyâsî Mücadelelerde Âyetlerin Kullanımı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, (2012): 3-4.

birbirlerini tamamlayan unsurlar haline gelecektir. Bu çerçevede bağlamın belirlenmesi dil içi ve dil dışı karinelerle mümkündür ki bunlara aynı zamanda dilsel bağlam ve durumsal bağlam da denilebilir.<sup>10</sup> Dilsel/dil içi bağlam, daha çok metnin kendi içindeki bütünlüğü ve tutarlılığı ile ilgilidir ve bu şekilde elde edilen manayı usulcüler metnin zahiri manası olarak adlandırır. Durumsal/dil dışı bağlam ise, daha çok sosyal şartlar ve karakterlerle ilgilidir.<sup>11</sup> Dil dışı bağlama zamansal, kültürel, sosyal, coğrafi bağlam ile beşeri, psikolojik ve siyasi bağlam da dâhil edilebilir.<sup>12</sup>

Anlamı oluşturan ve anlama dâhil olan metin dışı bu unsurlara ayetin hangi dönemde indiği? (Mekki ve Medeni oluşu?), Hangi ortamda indiği (savaşta mı barışta mı?), hitaba muhatab olan topluluk (Müslümanlar mı? Müşrikler mi? Kâfirler mi? Münafıklar mı?) o günkü konjonktürde ifade ettiği mana gibi örnekler verilebilir.<sup>13</sup> Bağlamından koparılarak değerlendirilen bir metin, tahrif ile eşdeğer bir sapmaya yol açabilir.<sup>14</sup> Dolayısıyla dini metinlerin, yorumunda bağlam niteliğindeki dilsel karinelerin yanı sıra metin dışı harici karinelerin de dikkate alınması icab eder. Bu noktada Kur'an'ı yorumlamada bir bakıma sünnetin gördüğü en büyük işlev de ona literal ve sosyal bağlam temin etmesidir. Kur'an'ı doğru anlama ve yorumlamada önemli bir işleve sahip olan hadislerin tabî ortamından koparılarak bağamlarına dikkat edilmemesi de eksik ve yanlış anlamalara bazen dini red gibi aşırı yollara gitme tehlikesini beraberinde getirmektedir.<sup>15</sup> Nitekim sahabe dönemi için bir

---

<sup>10</sup> Mohd Daud Bakar, "Bağlam Teorisi (İhtilafu'l-Haleyn) ve İslam Hukuk Teorisinde İhtilaf Problemi", trc. Yavuz Köktaş, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3, (2004): 83-84.

<sup>11</sup> Mohd Daud Bakar, "Bağlam Teorisi (İhtilafu'l-Haleyn) ve İslam Hukuk Teorisinde İhtilaf Problemi", 79-80.

<sup>12</sup> Nurullah Agitoğlu, "Hadîste Bağlam İnşâsı", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6/5, (May 2013): 133.

<sup>13</sup> Mustafa Yıldız, "Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü", Erişim tarihi: 02.02.2019. <http://www.kuranimiz.net/detay.asp?haberID=211>.

<sup>14</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Basri, *el-Mu'temed fi usul-i-fıkıh*, (Beyrut 1983), II, 80; Bilal Aybakan, "İslam'da Dini Bilginin Doğası ve Usul-i Fıkıhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, (2000): 61.

<sup>15</sup> Mehmet Erdoğan, *Akıl Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005), 281; Kur'an'ın inanç, ibadet ve muâmelâta dair ayetlerinin olgusallığı ve nas-olgu ilişkisi ile ilgili yapılmış kapsamlı bir çalışma için bk. Emrah Dindi, Kur'an'da

sorun teşkil etmeyen “bağlam”, tâbiun ve etbâ-i tâbiîn dönemlerinde sünnete ihtiyatla yaklaşılmasına sebep olmuştur.<sup>16</sup> Bütün bunlara ilaveten Hazreti Peygamber dönemindeki anlamı tespit etmek yetmez. Bu anlamın günümüz ile irtibatını da kurmak gerekir ki fıkıh ilminin ortaya çıkma sebebinin de bağlam tartışması olduğunu söylemek mümkündür.

### 1. Fıkıhta Bağlam

Daha önce de yukarıda ifade edildiği gibi Kur'an-ı Kerim ilahi bir metin olarak zaman ve mekânın ötesinde evrensel bir yapıya sahiptir. Ancak diğer yandan nüzul dönemi toplumunun kendine has örf ve adetleri, kendine has kültürel kodları da mevcuttu. Kur'an indiği toplumun dili ile hitab ederken aynı şekilde mesela cennetteki huri tasvirlerinde onların güzellik anlayışına itimad etmiş, cehennemlikleri tasvir ederken de düşman imajlarına dayanarak (Taha 20/102)'de onları “gök gözlü” olarak tasvir etmiştir. Zira o dönemde Arapların en azılı düşmanları gök gözlü olan Rumlardı.<sup>17</sup> Bu sebeple Araplarda gök gözlülük büyük bir uğursuzluk ve düşmanın en belirgin vasfı sayılırdı.<sup>18</sup> Yine bu anlayışın bir tezahürü olarak kıyamet gününde dünyanın “dışleri dökülmüş gök gözlü yaşlı kadın” şeklinde getirileceği, münker ve nekirin gök gözlü olarak tavsif edildiği görülmektedir.<sup>19</sup> Cennet yiyecek ve içeceklerini onların bildikleri türlerle açıklamış ceviz, badem, armut elma gibi Acem yemişlerini meyve kapsamında ele almıştır.<sup>20</sup>

---

*İslam Öncesi Kültür Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017).

<sup>16</sup> Aybakan, “İslam'da Dini Bilginin Doğası ve Usul-i Fıkıhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım”, 69.

<sup>17</sup> Nasiruddin Ömer Beydâvî, *Mecma'it-tefasir*, (Beyrut, ty.), 4: 22; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 48.

<sup>18</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el Ensârî el-Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, trc. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Buruc Yayınları, 2003), 11, 416-417; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 47.

<sup>19</sup> Şah Veliyyullah Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğa*, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 1: 42.

<sup>20</sup> İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 2: 76.

Bu durumun -hadislerde daha belirgin olmakla birlikte- hukukta da bizzat Kur'an'da da izlenen dini bir siyasetin gereği olduğunu söylemek mümkündür. Sadece o dönemdeki müşrik Araplara yönelik olarak, Ya İslam Ya ölüm! parolasının kabul edilmesi, muhtemelen iktisadi güvenliğin temini için haram aylar telakkisine belli bir süre katılması; Müslüman kadınların sayısının henüz az olması ve cihad sebebiyle Müslüman erkeklerin kendi yurtlarından ayrı kalmaları gibi etkenlerden dolayı ehl-i kitab hanımları ile evlenmeye izin verilmesi ile müellefe-i kulûba zekattan pay ayrılması, kılıçla fethedilmekle beraber Mekke'nin ganimet taksimine gidilmemesi, özellikle de hukuki olmaktan çok siyasi amaçlı olan Bedir esirleri hakkındaki ayetler de buna örnekler.<sup>21</sup>

Ortamın dikkate alınmasının gereğine dair şu hadis gayet açıktır. Hz. Ali kadı olarak Yemen'e gönderildiğinde Hz. Peygamber'e: "Ya Rasulallah beni oraya gönderdiğin zaman basmakalıp birisi mi olayım yoksa durum değerlendirmesi mi yapayım? diye sorması üzerine Hz. Peygamber, "Evet durum değerlendirmesi yap. Duruma şahit olan şahit olmayanın görmediğini görür"<sup>22</sup> buyurmuştur.

Şâtıbî'ye göre, olayları bizzat yaşayan ve vahyin inişine şahitlik eden sahabenin beyanlarına fukahanın büyük önem vermesi<sup>23</sup> özellikle hadisleri sadece lâfzî olarak öğrenmekle kalmayıp bunların kastını da doğru anlayabilmek adına olayın cereyan ettiği yerleri görmek için uzun yolculuklara katlanmaları<sup>24</sup> hükümlerde ortamın da nedenli itibara alındığını göstermektedir. Bu bilgi aynı zamanda belli bir ortam için konulmuş bir hükmün farklı bir ortam için uygulanamayacağını, ortam farklılaştığında ona uygun hükümlerin de farklılaşması gerektiğinin de ifadesidir.<sup>25</sup> Yine Şâtıbî'ye göre özel hüküm bildirenlerin genel hüküm bildirenler karşısında dikkate alınması söz konusu değildir.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 49.

<sup>22</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (İstanbul, 1981), 1: 83.

<sup>23</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 330, 335.

<sup>24</sup> Tahir bin Âşur, *Makâsüdü's-Şeriatü'l-İslamiyye*, trc. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 44.

<sup>25</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2: 159-160vd. Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 78-80.

<sup>26</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 261-262.

Tahir bin Âşur da “Hz. Peygamber’in özel cüziyâtın genel külliyyât olarak kabul edilmesinden endişe ederek, “Kur'an dışında benden bir şey yazmayın”<sup>27</sup> buyurduğunu ifade eder. Hz. Peygamber’in vefatından sonra uzun bir süre, sahabe ve tâbiûnun büyük bir çoğunluğu, özel hükümler bildiren hadislerin tedvinini bir zaruret olarak görmemişlerdir. Bundan şayet bu hükümler tedvin edilmemiş olsaydı bir boşluğa meydan verebilecek bir zayıf olmayacaktı” anlamı çıkabilir.<sup>28</sup>

Karâfî'nin “Her ne zaman yeni bir örf ortaya çıkarsa onu nazar-ı itibara al ve yürürlükten kalkan öflere itibar etme! Ömrün boyunca kitaplarda donup kalma! Kendi bölgen dışından birisi sana fetva sormaya geldiğinde onu kendi bölgenin örfünden mükellef tutma! Ona kitaplarımızda yazılı olanlara ve kendi örfümüze göre değil kendi beldesinin örfünü sorarak kendi örfüyle öyle fetva ver!<sup>29</sup> demesi bağlama dahil olan örf ve örfi kurallara dikkat çekmektedir. Ayrıca Subhi Mahmesâni *Felsefetü't-teşri'l-İslam* adlı eserinde “ezmanın tağayyurunun ahkâmın tağayyuru ile değişeceği”ni ifade eden Mecelle maddesine zamanın değişmesine, mekânın, durumların ve adetlerin değişmesinin de ilave edilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>30</sup>

Son dönem önemli fakihlerden Karadâvî “nasslar üzerinde kafa yormak onları bölgesel ve zamansal yorumlardan kurtarmak ve şeriâtın külli amaçları doğrultusunda onlar üzerine düşündürmektir”<sup>31</sup> der. Zira fakih veya müctehidin kendisine bir soru sorulduğu zaman, bu meselenin ortaya çıktığı ortam ve şartları göz önünde bulundurmamak sonra mesele için bütün bu durumlara uygun düşen bir hüküm istinbat etmek en önemli görevidir.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Müslim, “Zühd”, 72; Ebu Davud, “İlim”, 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 12.

<sup>28</sup> Tahir bin Âşur, *Makâsıdii'ş-şeriati'l-İslamiyye*, 95.

<sup>29</sup> Şihabüddin Ahmed b. İdris el-Karâfî, *el-Fürûk*, 1: 176-177, Yusuf Karadâvî, *İslam Hukuku Evrensellik Süreklilik*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 165.

<sup>30</sup> Subhi Mahmesani *Felsefetü't-teşri'l-İslam*, (Beyrut 1980), Karadâvî, *İslam Hukuku*, 168.

<sup>31</sup> Karadâvî, *İslam Hukuku*, 176.

<sup>32</sup> Karadâvî, *İslam Hukuku*, 169.

Buraya kadar ifade edildiği üzere dilsel ve dil dışı bağlamın tespiti ve bilinmesi tefsir ve hadis ilmi kadar fıkıhta da oldukça önemlidir. Aşağıda buna dair ayet ve hadislerden örnekler sunulacaktır.

## 2. Ahkâmın Bilinmesinde Bağlama Dair Örnekler

Bunlardan birincisi özellikle Mekke'nin siyasi ve askeri ortamını ifade eden ayetlerle ilgilidir. Geleneğimizde fukahanın ayetleri bağlamından kopuk olarak ele alması ve mutlaklaştırması sebebiyle yapılan yorumlar ve çıkarılan hükümler günümüzde İslamofobiye de kaynaklık edebilmektedir. Mesela, “Ey inananlar küfürde direnenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarınızı vurun. Onlara ezici bir üstünlük sağladığınızda geriye kalanları esir edin...” (Muhammed 47/4), “Dini sebeplerle yapılan baskı, zulüm ve şirk ortadan kalkıp din Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın” (Bakara 2/193), “Müşrikleri gördüğünüz yerde öldürün. Onlar sizi nasıl yurtlarınızdan çıkardılarsa siz de onları yurtlarından çıkarın...” (Bakara 2/19), “Haram aylar çıkınca müşrikleri gördüğünüz yerde öldürün, yakalayın, hapsedin ve geçit yerlerini tutun” (Tevbe 9/5) şeklindeki ayetlerde cihadın “savaş/kıtal/harb” anlamı ile geçtiği görülür. “Seyf ayeti” de denilen bu son ayetle ilgili olarak bir kısım fakihler, “haram aylar” kaydının, “Zulüm ve baskı (fitne) ortadan kalkıncaya ve din yalnızca Allah'ın oluncaya kadar Allah yolunda savaşın” (Enfâl 5/39) ayetiyle hükmünün iptal edildiği ve böylece hükümdeki zaman kaydının kaldırılıp emrin mutlak hale geldiği kanaati hâkimdir.<sup>33</sup>

Dört mezhebe mensup fakih ve müfessirlerin büyük bir çoğunluğu, savaşın sebebini küfre bağlamıştır.<sup>34</sup> Mesela İmam Şafî'ye göre; kâfirler ve müşriklere karşı cihad, gerek “Müşrikleri gördüğünüz yerde öldürün” (Tevbe 9/5) ve gerekse “... Allah'tan başka ilah olmadığı inancını benimseyinceye kadar insanlarla savaşmaya memur kıldım”<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Bkz. Ahmet Yaman, “Savaş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 36: 191; Şafî, *el- Ümm*, nşr. Rıfat Fevzi Abdülmüttalib, Mansûrâ, (2001), 4: 220; Serahsî, *Şerhu Siyer'il-Kebir*, nşr. Abdullah Muhammed Hasan, (Beyrut, 1997), I: 188.

<sup>34</sup> Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, (Ankara, 1998), 70vd.

<sup>35</sup> Dârimî, “Siyer”, 10; Buhârî, “İman”, 17; “Salat”, 28; “Zekat”, 1; Müslim, “İman”, 32, 33, 34, 35, 36; Ebû Dâvud, “Zekat”, 1, 51, 53; “Cihad”, 104; et-Tirmizî, “İman”, 1, 2; Nesâî, “İman”, 15, “Zekât”, 3, “Cihad”, 1, “Tahrim”, 1, “Muharabe”, 1.

hadisi gereğince mutlak farzdır. Savaşın gerekçesinin şirk, asli hedefi ise kâfir ve müşriklere İslam'ı benimsetmek olduğunu ifade eden Şafî, bu ayetlerde iman ve ikrar etmedikleri takdirde kâfir ve müşriklerin kanını dökmeyi mubah kılmıştır. Müşrik Araplar için cizye söz konusu değildir. Aynı şekilde İslam'ı benimseyinceye ve cizye vermeyi kabul edinceye kadar ehli kitapla savaşmak da farzdır. Hem müşrikler hem de ehli-Kitaba karşı cihadın nihai hedefi, dinin bütünüyle Allah'ın olması ve İslam'ın diğer tüm dinlere üstün kılınmasıdır.<sup>36</sup>

“Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah’ın ve elçisinin haram kıldığı şeyleri haram saymayan, Allah’ın gönderdiği hak dini de din olarak kabul etmeyen kimselerle, sizin üstünlüğünüzü kabul edinceye ve bizzat gelip kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın” (Tevbe 9/29) ayetindeki “sizin üstünlüğünüzü kabul edinceye ve bizzat gelip kendi elleriyle cizye verinceye kadar” ifadesinden yola çıkarak bir kısım fukaha cizye alınırken zımminin küçük düşürülmesi ve hakaret edilmesi gerektiği hükmünü çıkarmışlardır.

Ayette aslında ayette sözü edilen cizyenin tek tek her bir gayri müslimden teslim alınmasından ziyade onların İslam’ın hükümlerine boyun eğip savaşa son vermeleridir.<sup>37</sup> Oysa bu, “Ancak böyle bir anlayış din uğrunda size savaş açmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselerle iyi ilişkiler kurmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz” (Mümtehine 60/8) ayetine aykırıdır. Fıkıh mezheplerinin ve uluslararası hukuka dair teorik çerçevenin oluştuğu dönemler boyunca İslâm dünyasının diğer milletlerle sıcak çatışmaya dayalı ilişkiler içinde olması, farklı zamanlarla ilgili olan dinî metinlerin aynı bağlamda değerlendirilmesi ve abartılı nesih anlayışları bazı fakihleri böyle düşünmeye sevk etmiş görünmektedir. Hâlbuki savaşı konu edinen âyetler, İslâm’ı ve müslüman varlığını koruma amaçlı ve fiilen başlanmış bir sıcak çatışma durumuyla ilgiliyken, gevşeyip barışa yanaşmayı

<sup>36</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, *İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, (İstanbul: Kuramer, 2016), 114vd. Bkz. Nihat Uzun, “Bağlam”ı Göz Ardı Etmek: Siyâsî Mücadelelerde Âyetlerin Kullanımı”, s. 3-4.

<sup>37</sup> Yusuf Karadâvî, *İslam Hukuku*, 151.



yasaklayan âyet ise, zillet içerisinde pasif bir barış yanlısı olmayı kınamaktadır.<sup>38</sup>

Konuya dair bir diğer örnek ise ayetin özellikle dil içi bağlamı, siyâk ve sibâkı dikkate alınmadan hüküm çıkarılması ile ilgilidir. Ancak ayetlerin geldiği dönem dikkate alındığında dil dışı bağlam ile ilgisi de vardır. “Ona temiz olanlardan başkası dokunmaz”<sup>39</sup> (Vâkıa 56/79) ayetinin anlaşılmasında temel kabul, Kur’an’a abdestsiz dokunulamayacağıdır. Oysaki ayetin ne dilbilimsel analizi ne de bağlamı bu anlamı desteklemektedir. Ayetteki “mutahherûn” kelimesi ismi mef’ul olarak “temiz kılınanlar” anlamına gelmektedir. “La yemessuhû” ibaresi de nehiy değil nefiy ifade etmektedir. Dolayısıyla ibare bir yasağı bildirmeyi değil bir durum tespiti yapmayı hedefler gözükmektedir. Yine zikredilen âyet, Mekki olup Hz. Peygamber’in nübüvvetinin üçüncü senesinde nazil olmuştur ki ortada henüz iki kapak arasına alınmış ve el sürülmesi yasaklanmış bir mushaf da bulunmamaktadır. İlaveten düşünüldüğü manada temiz olmayı sağlayacak abdest ayetinin (el-Maide 5/6) nüzûlü de bu ayetin nüzulünden çok sonrasına tekabül etmektedir.<sup>40</sup> Çünkü abdest, gusül, hayız ve lohusa halleri ile ilgili hükümleri konu alan âyetler Medine’de indirilmiştir. Ayrıca söz konusu ayetin öncesindeki ayetlere bakıldığında konu olarak Kur’an’ın Levh-i Mahfuz’daki durumu, kaynak bakımından sağlamlığı ve korunmuşluğu, ona her türlü günahattan arınmış olan meleklerin dışında hiç kimsenin dokunamayacağına işaret edilmektedir. Eldeki bu verilere rağmen ayetin hem dil içi hem de dil dışı bağlamından uzaklaşan fukahânın bir kısmı, Kur’an’a abdestsiz el sürmenin caiz olmadığı yönünde hüküm vermiştir.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Ahmet Yaman, “Sulh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 37: 487.

<sup>39</sup> Burada temiz olanlardan maksat meleklerdir. Bu ifade Hz. Peygamber’e gelen Kur’an’a şeytan eli değmediğini; onu hiçbir günah işleme özelliği olmayan tertemiz bir meleğin getirdiğini ve onun Allah’ın ilmine uygun bir şekilde indirildiğini vurgulamaktadır. Bkz. Abdülkadir Şener, Cemal Sofuoğlu ve Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur’an ve Açıklama-Yorumlu Meâlî*, (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011), 578 (3. Dipnot).

<sup>40</sup> Dücane Cündioğlu, *Kur’an Çevirilerinin Dünyası*, (İstanbul: Kitabevi, 1999), 75.

<sup>41</sup> Bu konudaki tartışmalar için bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr fî şerhi’l-Mücellâ bi’l-ibtisâr*, (Kahire: 1349), I: 80-84; Şevkânî, *Neylû’l-evtâr şerhu Münteka’l-abbâr min ehâdîşî seyîdi’l-ahyâr*, (Kahire: 1971), I: 243-244; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ’l-*

Fukaha bu görüşüne delil olarak Hz. Peygamber'in Amr İbn Hazm'a yazdığı mektupta; "Temiz olmadıkça Kur'an'a el sürmemesini istemesi"ni zikretmektedir. İmam Şâfiî ve İmam Malik bu görüşü benimsemiştir. Ebu Hanife'den ise bu konuda iki görüş nakledilmiştir. Birincisine göre abdestsiz kişi Kur'an'a el sürebilir ve okuyabilir. İkincisine göre ise, abdestsiz kişi, sadece yazı olmayan dış kabuğuna el sürebilir, fakat yine ezbere okuyabilir.<sup>42</sup>

Meseleleri zahirî bakış açısıyla değerlendirenler, nazil olan her nassın belli bir bağlam içinde inmesini ve belli bir olguyla ilgisinin kurulmasını Kur'an'ın evrenselliğine bir engel olarak görmüştür. Oysa bazı ayetler vardır ki nüzul ortamındaki zihinsel ve kültürel kalıpları bilinmeden anlaşılması mümkün değildir. Bunlar hitabın yerelliğini daha açık bir biçimde gözler önüne serer. Henüz yazılı bir hukukun mevcut olmadığı nüzul ortamında evlenme ve boşanma usullerinin de buna göre cereyan ettiği görülür. Bunlar içerisinde "Senin sırtın benim anamın sırtı gibi olsun!" şeklinde bir tür yemin ve boşama biçimi olan zihâr bir kadının Hz. Peygamber'e gelip eşini şikâyet etmesi üzerine kaldırılmıştır. Ayette "İçinizden karılarını analarına benzetip onlara yaklaşmamaya yemin edenler/zihâr yemini edenler bilsinler ki (böyle yapmakla) o kadınlar kendilerinin anaları gibi olmaz. Onların anaları, kendilerini doğuran kadınlardır." (el-Mücâdele 58/2)

Ayetin tamamen Arap toplumu yaşantısı, kültürel kodları ve böyle bir muameleye maruz kalan Havle b. Salebe isimli kadının şikâyeti ile ilgili olduğu görülmektedir. Ancak ayetteki bağlamın, zaman ve mekânın yerelliği, kadınların askıda bırakılmasının ve zulüm görmesinin eleştirilmesi, bu ve bunun gibi cahiliye adetlerinin kaldırılması şeklindeki evrensel mesajına bir engel değildir. Asıl zikredilmek istenen bağlamından

---

*kübrâ*, (Beyrut: Dârü'l-ma'rife), I: 357-358. Bu konudaki hadisler için bk. Mâlik b. Enes, *el-Muwatta*, "Kur'an", 1; Nesâî, *es-Sünen*, "Kasâme", 46; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, (Beyrut: 1967), III: 205; Dârekutnî, *es-Sünen*, nşr. Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, (Kahire: Dârü'l-mehâsin), I: 121-124; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye: 1973), I: 196-199; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale'l sabîhayn*, (Haydarâbâd: 1334-1342), III: 485. Fatih Tiyek, *Kur'an'ın Anlamada Bağlamın Rolü Ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, (Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014), 217-218.

<sup>42</sup> Bk. Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'an*, 17: 56-57.

koparıldığında bu ayetlerin bugünkü toplumsal algı ve şartlarda bir zemine oturtulmasının imkânsız olmasıdır.<sup>43</sup>

Fıkıhın temel kaynaklarından olan hadislerde bağlamın tespiti de oldukça önem taşımaktadır. Özellikle geçici bir illete veya sonradan değişen bir örfte, muayyen bir olaya bağlı olan hadislerle Hz. Peygamber'in devlet başkanı sıfatıyla söyledikleri ve yaptıklarının mübelliğ olarak söyledikleri ve yaptıklarından ayırt edilmesi oldukça önemlidir. Mesela kaynaklarda dönemin en tehlikeli hastalıklar arasında humma zikredilir.<sup>44</sup> Bu sebeple hastalığın toplumun bir ferdi olan Hz. Peygamber'in gündemine de konu olması doğaldır. Ancak "Humma - veya hummanın şiddeti- cehennem ateşindedir. Siz humma ateşini su ile serinletin"<sup>45</sup> hadisinin günümüz tıbbında humma tedavisine aykırı olduğu için nasıl anlaşılacağı bir problem olarak görülmüştür.<sup>46</sup> Hadisin Hz. Peygamber'in Hicaz ve civarındaki insanlar için söylendiğini ifade etmektedir. Çünkü o bölgedeki insanların yakalandıkları humma çoğunlukla güneş çarpmasından dolayı yaşadıkları günlük ve geçici hummalardır. Bu nevi hummaya ise içmek ya da yıkanmak suretiyle soğuk su fayda verir.<sup>47</sup>

Hadislerde bağlam ile ilgili dikkate alınması gereken bir diğer husus, Hz. Peygamber dönemindeki hayat standartlarıdır. Zira insanların günlük hayatlarını devam ettirmede günümüzden farklı imkânlarla sahip olduğu bilinen bir husustur. Dolayısıyla ahkâma dair bir kısım hadislerin ve yasaklamaların bu sosyo-ekonomik ve coğrafi şartlarla ilgisinin kurulabileceği açıkça görülecektir. Mesela kadınların namazda başlarını

<sup>43</sup> Mehmet Erdoğan, Bağlama Bir Örnek Daha: Zıhardan Taşıyıcı Anneliğe, Erişim tarihi: 02.02.2019. <http://garibce.blogspot.com/2018/06/baglama-bir-ornek-daha-zhardan-tasyc.html>

<sup>44</sup> Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, (İstanbul: Kuramer, 2017), 118.

<sup>45</sup> Buhârî, "Bed'ul-Halk", 10; Müslim, "Selam", 8; et-Tirmizî, "Tıbb", 2; İbn Mâce, "Tıbb", 19.

<sup>46</sup> İbn Kayyum el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd, fi hayri'l-ibad*, (es-Sünnetü'l-Muhammediyye baskısı), 3: 120.

<sup>47</sup> Yusuf Karadâvî, *İslam Hukuku*, 194.

erkeklerden önce secdeden kaldırmalarını yasaklayan hadis<sup>48</sup>, kadınların erkeklerle aynı mekânda ve onların arkasında saf tuttuğu bir ortamla ilgilidir. Zira o dönemde henüz var olmadığı için erkekler iç çamaşırını giymeyip vücutlarını bir îzar ile örtüyordu ki bu durumda secde esnasında avret yerlerinin kadınlar tarafından görülme ihtimali ortaya çıkıyordu. Söz konusu hadisin bu türlü bir bağlama sahip olması, yasağın mutlak olmadığını ve kadınları ibadet esnasında sınırlama gibi bir vurgu içermediğini söylemeyi mümkün kılar. Aynı şekilde, Hz. Peygamber'in "Sırt üstü yatıp bacak bacak üstüne atmayın"<sup>49</sup> şeklindeki bir hadisi ile kendisinin mescidde bir ayağını diğer ayağının üzerine atıp, sırt üstü yattığı<sup>50</sup>na dair başka bir rivayet<sup>50</sup> çelişir görünmektedir. Burada birinci rivayetteki yasağın illeti, avret mahallinin görülmesi endişesi iken, ikincisinde Hz. Peygamber'in bizzat yattığına dair rivayet bu yasağın mutlak olmadığını ve bu türlü bir endişeye mahal vermeksizin yatmanın caiz olduğunu göstermektedir.<sup>51</sup>

Ekonomik şartlara dair bağlamın ve ahkâma etkisinin dikkate alınmasına güzel bir örnek de selem akdidir. Selem, paranın peşin verilip malın belirli bir süre sonra verilmesini öngören bir akittir. Hz. Peygamber, tarım ürünlerin ithal edildiği Mekke'de çeşitli haksızlıklara sebep olmasından dolayı selem akdini (tarım ürünleri ile alakalı para peşin mal veresiye şeklindeki alış-veriş akdi) yasaklamıştır. Ancak bir tarım beldesi olan Medine'de pek çok ticari muamelenin selem akdi ile gerçekleştiğini görmesi üzerine Mekke'de verdiği hükmü değiştirmiş, haksızlığa yol açabilecek bazı hususları önleyecek şartlar koyarak selem akdini Medine'de serbest bırakmıştır.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Buhârî, "Salât", 6; Müslim, "Salât", 133; Ebû Dâvûd, "Salât", 78; Nesâî, "Kible", 16.

<sup>49</sup> Müslim, "Libas", 74.

<sup>50</sup> Buhârî, "Salât", 85; "İsti'zân", 44; Müslim, "Libâs", 75; et-Tirmizî, "Edeb", 19; Nesâî, "Mesâcid", 28.

<sup>51</sup> Kemal Özcan, "Hadislerin Anlaşılmasında Bağlamın Önemi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, (Temmuz-Aralık 2014): 174-175.

<sup>52</sup> Mustafa Yıldırım, Dünyalı Peygamber, Erişim tarihi: 02.02.2019. <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:6cRR4ejJ1RwJ:ilsam.org.tr/dunyali-peygamber-prof-dr-mustafa-yildirim/+&ccd=17&hl=tr&ct=clnk&gl=tr>

Konuya dair bir başka örnek fiyatların artması ile ilgilidir. Hz. Peygamber zamanında mal azlığı sebebiyle fiyatlar artınca sahabe, Hz. Peygamber'den fiyatlara narh koymasını istediler. Hz. Peygamber bunun üzerine “Şüphesiz ki, narh koyan, (fiyatları) tutan, genişleten, rızık veren Allah'tır. Ben, sizden birisinin talebi olduğu halde ne can ve ne de mal konusunda bir zulümle Rabbime kavuşmak istemem”<sup>53</sup> buyurdu. Mevcut ekonomik şartlarda üretimi desteklemeden fiyatları suni kontrol altına almak iktisadi dengeleri bozacağı gibi üretime de engel olacağından. Hz. Peygamber fiyat kontrolüne karşı çıkmış ve isabetsiz kontrollerin bir zulüm olduğunu belirtmiştir. Hadis, mal ve hizmet fiyatlarının oluşmasında arz-talep dengesinin serbest piyasa fiyatları sayesinde kendiliğinden sağlanacağını ifade eder. Ayrıca bir yönetici olarak hiç bir vatandaşın kan ve mal borcu olmadan Allah'a kavuşmak istediğini de kaydetmiştir.

Bununla birlikte hadis, devletin hiç bir şekilde piyasaya karışmayacağını ifade etmez. Dolayısıyla hadisi farklı dönemlere göre yorumlamak gerekir. Nitekim hadisi yorumlayan fakihler, piyasayı bozan kontrollerin zulüm olduğunu ve caiz olamayacağını, buna karşılık maslahat gereği konan, dengeleri bozmayan kontrollerin caiz olduğunu savunmuşlardır.

Coğrafi koşullara ve toplumun algılarının dikkate alınmasına dair Ahmed Naim'in verdiği örnek ve akabinde yaptığı açıklamalar da dikkat çekicidir. Namaz vakitlerinin belirlenmesine dair Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadis şöyledir: “Cibril iki defa (iki gün) Beyt-i Muazzam'ın yanında bana imam oldu. İlk defasında zeval güneşin verdiği gölge bir na'leyn (ayakkabı) tasması kadar uzadığında bana öğlen, her şeyin gölgesi bir misli uzadığında ikindi, oruçlu oruç bozduğu vakitte akşam, şafak kaybolduğunda yatsı, oruçluya yemek-içmek haram olduğu zaman da sabah namazlarını kıldırdı. Ertesi gün öğlen namazını her şeyin gölgesi bir misli, ikindi namazını iki misli olduğu akşam namazını oruçlu iftar ettiği zamanda, yatsı namazını gecenin üçte birine doğru, sabah namazını da ortalık iyice aydınlandığı vakit kıldırdı. Sonra bana döndü ve Ey

---

<sup>53</sup> İbn Mâce, “Ticârât”, 28; et-Tirmîzî, “Büyu”, 72.

Muhammed bu senden evvelki Peygamberlerin vaktidir. Namaz vakitleri işte bu ikişer vakit arasındadır.”<sup>54</sup>

Hadisin izahında Ahmed Naim Efendi: “Malum olduğu üzere öğle ile ikinci vakitlerini tayin ederken her beldede ve her günde başka olan tam zeval vaktinde oluşan gölge de hesaba dâhil edip tam zevali müteakiben öğle vakti, tam zevale bir veya iki misli gölge boyu eklenince ikinci vakti girer. Hadiste tam zeval vaktinden hiç bahsedilmediğine göre, hadisteki olay senenin en uzun günlerinden birinde gerçekleştiğine hükmedilebilir. Mekke kuzey yarımkürede olduğundan yengeç dönencesinin yaklaşık iki derece güneyine düşer. Bununla beraber iki dönence arasındaki tüm beldelerde olduğu gibi orada da senenin iki gününde güneş tam tepe hizasına gelir ve gün ortasında gölge boyu sıfırdır... Nitekim Mekke’de öğle dönencesine girdiği gün tam zeval her şeyin birer misli kadar gölge olur. İki dönence arasında bu miktarlar azalırsa da kuzey ve güneye doğru gittikçe artar ve senenin her gününde zeval vaktinde uzun –kısa bir gölge olur. Çok defa zeval vaktindeki gölgeler bile her şeyin bir mislini aşar. Tam zevalin “na’leyn tasma miktarı” ile takdir buyrulması doğuya dönmeye başlayan gölgenin en az miktarını ifade etmek içindir ki, gölge yönünün bu değişimi zeval anını müteakiben olur. O halde namazların farz olduğu günde na’leyn tasma miktarı gölge, öğle vaktinin başlangıcı ve tam bir veya iki misli miktarı gölge ise ikinci vaktinin başlangıcı olabilmesi için bu olayın söz konusu mevsimde gerçekleşmiş olması gerekir.”<sup>55</sup>

Ahmed Naim’in uzunca bir pasaj halinde verilen bu izahından gölge boyu, şafak gibi kavramların coğrafya ve mevsime göre değişkenlik ifade eden kavramlar olduğu görülür. Hadisteki ifadelerin zamanın kolaylıkla ölçülemediği o dönemde izahı kolaylaştırmak amaçlı olduğu söylenebilir. Yoksa kullanılan söz konusu birimler, İslam’ın evrensel boyutlu zaman ve mekâna göre değişmez hükmünü ifade etmek için değildir. Eğer öyle olmasaydı asıl amaçlanan hüküm olan namaz, bu amaca yönelik olarak izah edilen vakitler arasında kaybolacak, kutup

<sup>54</sup> Ebû Davud, “Salât”, 1.

<sup>55</sup> Zeynu'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif ez-Zebidi, *Sabih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîb Tercemesi Ve Şerhi*, trc. Ahmed Naim, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975), 2: 460-463; Mehmet Erdoğan, *Abkâmin Değişmesi*, 232-234.

bölgelerine doğru gidildikçe şafak kaybolmadığı için yatsı namazı kılınmayacaktı.

Buraya kadar yapılan izahlardan yola çıkarak denilebilir ki ayet ve hadislerin sadece dilsel ilke ve bağlam ile anlaşılması mümkün değildir. Bu sebeple olayın nerede, ne zaman, nasıl, niçin gerçekleştiği dair nüzul ortamının ve dil dışı bağlama vukûfiyetin önemi büyüktür.

Konuyla ilgili bir başka önemli ve teknik nokta ise, en uzun hadisler arasında sayılan Hudeybiye barışından,<sup>56</sup> İfk hadisesinden<sup>57</sup> ve Ka'b b. Malik'ten<sup>58</sup> bahseden rivayetlerin ahkâm içeren hükme delil olabilecek kısımlarının değişik bölümlerinin, ilgili kitab ve bablara ihtisar edilerek alınmasıdır. Zira bundan dolayı hadis bütünlüğünden ve bağlamından koparılmaya tehlikesi ile karşı karşıya kalmaktadır.<sup>59</sup> Mesela söz konusu Hudeybiye Antlaşması ile ilgili ilk hadiste Buhârî, Sahih'inde barış anlaşmasının şartları ile ilgili yönünün öne çıkartılması sebebiyle Kitabü's-Şurût içinde olan "Ehl-i Harb ile Cihadda ve Musâlahada Şartlar ve Şartların Yazılması" babında yer vermektedir. Ancak Buhârî, aynı hadisin bir kısmını Kitabü'l-Vudu' (Abdest bölümü) içinde de vermektedir. Burada "Hz. Peygamber'in ağzından tükürüğü çıktığı zaman mutlaka oradakilerden bazıları tarafından (teberrüken) ellerine ve yüzlerine sürüldüğü" hususu ile ilgili kısım verilmiş ve bu şekliyle "elbisedeki tükürüğün temiz olması" hakkındaki babta ilgili kısım alınarak kısaltmaya gidilmiş ve bu haliyle içinden hüküm çıkarılmıştır. Yine Buhârî, aynı hadisin "Hz. Peygamber'in yaklaşık bin ashabıyla Medine'den çıkıp Zü'l-Huleyfe'de kurban kestikleri ve umre için ihrama girdikleri"ni anlatan bölümünü, de Kitabü'l-Hac içinde vermiştir. Burada ise hadisin bu kısmıyla Hac ibadeti hususunda bir hükme konu olabilecek şekilde verildiği görülmektedir.

Zikredilen örnekten de anlaşılacağı gibi tarihi bir olayın tüm yönleriyle aktarılması çabasının bir ürünü olan rivayetlerin "Hz. Peygamber'in ağzından tükürüğü çıktığı zaman mutlaka oradakilerden bazıları tarafından (teberrüken) ellerine ve yüzlerine sürüldüğü" ifadesine

---

<sup>56</sup> Buhârî, "Şurût", 15.

<sup>57</sup> Buhârî, "Meğazi", 32.

<sup>58</sup> Buhârî, "Meğazi", 75.

<sup>59</sup> Bkz. Nurullah Agitoğlu, "Hadîste Bağlam İnşâsı", 137vd.

dayanarak “elbisedeki tükürüğün temiz olması”na dair ahkâm için kısaltılarak kullanılması hadislerin bağlamından uzak anlatımına sebep olmaktadır.<sup>60</sup>

Son olarak bağlamın oluştuğu şartların tespitine dikkat çekmesi açısından Dihlevî'nin şeriatların belli bir asra ve kavme mahsus olarak indirilmesinin hikmetine dair ifadelerine de kısaca yer vermek istiyoruz. Dihlevî peygamberlerin şeriatlarının çeşitli sebep ve maslahatlara binaen farklılaştığını ve şer'î hükümlerin durup dururken belirlenen şeyler olmadığını, bu hükümler ve miktarlar belirlenirken ve mükelleflerin hallerinin örf ve adetlerinin dikkate alındığını belirtmiştir.<sup>61</sup> O, din Allah'a nispet edilirken şeriatların kavimlere nispet edildiğini, lisan-ı hal ile ısrarla istedikleri, içerisinde buldukları şart ve durumların gereği olan hükümler neyse kendilerine onların indirildiğini vurgulamıştır.<sup>62</sup> Hazreti Peygamber'in hac ibadeti hakkında “Her sene mi Ya Rasulallah?” diye soran kimseye “evet deseydim hac size vacip olurdu, vacip olsaydı siz onu yerine getiremezsiniz, yerine getiremediğiniz takdirde de azaba uğrardınız”<sup>63</sup> hadisini de Kur'an ahkâmının kendi döneminin ihtiyaç ve beklentilerini dikkate alması noktasında bir örnek olarak sunar. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in “teravih namazı hakkında gösterdiğiniz rağbet hala sürmekte olduğundan onun sizin üzerinize farz kılınmasından korktum. Eğer size farz kılınacak olursa siz onu yerine getiremezsiniz. Ey insanlar siz onu evinizde kılın”<sup>64</sup> hadisi de bu bahiste zikrettiği örneklerden birisidir. Hz. Peygamber'in hadisteki bu tutumu, teravih namazının insanlar arasında yaygın bir hal almasını ve sonunda dinin esaslarından birisi sayılmasını önlemiştir. Dihlevî'ye göre, eğer Hz. Peygamber böyle yapmasaydı zamanla insanlar onun terkini Allah'a karşı bir saygısızlık olarak değerlendirecekler kendilerinde doğru bu doğrultuda bir inanç oluşacak sonunda da Allah bu namazı onlara farz kılacaktı. Bu da Dihlevî'ye göre ahkâmın toplumun istek ve beklentileri ile doğru

<sup>60</sup> Nurullah Agitoğlu, “Hadîste Bağlam İnşâsı”, 137-142.

<sup>61</sup> Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğâ*, 1: 333.

<sup>62</sup> Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğâ*, 1: 334.

<sup>63</sup> Tirmizî, “Hac”, 5, Nesâî, “Menâsik”, 1.

<sup>64</sup> Buhârî, “İtisâm bi's-sünne”, 3.



orantılı olarak indirildiğinin bir göstergesidir.<sup>65</sup> Dolayısıyla bağlamın oluştuğu yerel ortam ile bağının göz ardı edilmemesi ve hükümlerin bu yerel bağlamının iyi anlaşılması ve bilinmesi elzemdir.

### SONUÇ

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar pek çok problem ile karşı karşıya kalmış ve Hz. Peygamber'den öğrendiklerini onun yokluğunda tecrübe etmişlerdir. Ancak malum olduğu üzere raşid halifeler başta olmak üzere sahabe, tâbiun ve etbâ-i tâbiîn kendi dönemlerinde ortaya çıkan bu sorunları bağlamı ve Hz. Peygamber'in kastını doğru tespit ederek aşmıştır. Müctehid imamlar bu anlayışı devam ettirmiş ve sürekli aynı çözümleri sunan taklid merkezli anlayıştan çok "sorun çözme" odaklı hareket etmişlerdir. Bütün bu önemli tarihi tecrübeye ve oluşturulan büyük mirasa rağmen yine de bir kısım anlayış ve yorum hatalarının hiç olmadığını söylemek yine de mümkün görünmemektedir. Bu makalede yeri geldikçe bağlamı doğru tespit edememekten kaynaklanan yorum örneklerine yer verilmiştir.

Bağlamın doğru tespiti ahkâm için ayrıca önemlidir. Çünkü bağlamın değişmesi demek o bağlama dayalı olarak verilen hükümlerin de değişmesi demektir. Bu sebeple gerek dil içi bağlamın yani nüzulün ilk muhataplarının kullandığı dilin, dilsel ilkelerin ve anlam dünyalarının gerekse dil dışı bağlamın doğru tespiti özellikle sonraki muhataplar için son derece önemlidir. Burada dil dışı bağlam olarak ifade edilen, anlamı tamamlayan dini, siyasi, kültürel, ekonomik, sosyal ve hatta psikolojik şartları içine alan metin dışı unsurlardır. Bu unsurlardan oluşan bağlamın doğru tespiti demek, bugüne ışık tutacak, dinin genel ilkeleriyle çelişmeyecek ve hayatla çatışmayacak doğru ve rasyonel hükümlerin çıkarılması demektir.

Bugünlerde daha çok ahkâm ekseninde yapılan dini düşüncenin güncellenmesi ile ilgili hararetli tartışmalarda, öncelikle Kur'an ahkâmının bağlamının belirlenmesi doğru bir hareket noktasıdır. Bağlam, Kur'an'ın Arabi bir hüküm olarak tarihin belirli bir döneminde, belirli bir kültüre inmesi ve doğal olarak onların yaşantılarının, algılarının ahkâmın oluşmasında birinci derecede rol alması da demektir. Dolayısıyla

---

<sup>65</sup> Dihlevî, *Huccetu'llahi'l-baliğâ*,1: 332.

tarihsellik –evrensellik tartışmalarını da bünyesinde barındırmaktadır. Kanaatimizce Kur'an'ın yerelliğinin doğru bir biçimde tespiti, ayetlerin bugünkü şartlarda anlaşılmasını ve meşru bir zemine oturmasını sağlayacak bir etkiye sahip olacaktır. Yukarıda ancak bir kaç zikredilebilen örnekler, hayata örtüşen ve çözüm odaklı uygulamaların geleneğimizde zaten mevcut olduğunu göstermeye yetecek niteliktedir. Dolayısıyla Kur'an'ın yerelliği ve bu yerelliğe uygun hükümler konulması Kur'an'ın ilahi bir kitap olmasına gölge düşürmediği gibi evrenselliğine de engel değildir. Aksine bu yerellik temel dayanak noktaları sabit kalmak üzere uygulamaların genişliği konusunda bize daha rahat bir hareket alanı sunmaktadır. Bu sebeple onun evrensel mesajının tarihsel kalıplara giydirilmiş olduğunu hatırlatarak yerel unsurları ile evrensel ilkelerini birbirinden ayırmak son derece önem arz etmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Agitoğlu, Nurullah. “Hadîste Bağlam İnşâsı”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6/5, (Mayıs 2013).
- Apak, Adem. *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, İstanbul: Kuramer, 2017.
- Aybakan, Bilal. “İslam’da Dini Bilginin Doğası ve Usul-i Fıkıhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, (2000).
- Bakar, Mohd Daud. “Bağlam Teorisi (İhtilafu'l-Haleyn) ve İslam Hukuk Teorisinde İhtilaf Problemi”, trc. Yavuz Köktaş, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3, (2004).
- el-Basri, Ebu'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usulî'l-fıkıh*, Beyrut, 1983.
- el-Cevziyye, İbn Kayyum. *Zâdü'l-meâd, fi hayri'l-ibad* es-Sünnetü'l-Muhammediyye.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur’an Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Çağıl, Orhan Münir. *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1966.
- Dârekutnî, *es-Sünen*, nşr. Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, Kahire: Dârü'l-mehâsin.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Huccetu'llabi'l-baliğa*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Dindi, Emrah. *Kur’an’da İslam Öncesi Kültür Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *Mefhûmu'n-nass dirâse fi ulûmi'l-Kur’an*, trc. Mehmet Emin Maşalı, İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur’an ve İlimleri Üzerine-, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Erdoğan, Mehmet. *Akıl Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Abkâmın Değişmesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Erdoğan, Mehmet. Bağlama Bir Örnek Daha: Zihardan Taşıyıcı Anneliğe, Erişim tarihi: 02.02.2019.

<http://garibce.blogspot.com/2018/06/baglama-bir-ornek-daha-zhardan-tasye.html>

Evkuran, Mehmet. “Metni Doğru Anladığımızdan Nasıl Emin Olabiliriz? -İslam Düşüncesinde Yorumun Meşruiyeti Üzerine-”, *İslam ve Yorum*, yay. haz. Fikret Karaman, Malatya: Malatya İlahiyat Yayınları, 2017.

el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale'l sabîhayn*, Haydarâbâd: 1334-1342.

İbn Âşur, Tahir. *Makâsîdü's-şerîati'l-İslamiyye*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr fî şerhi'l-Mücellâ bi'l-ibtisâr*, Kahire: 1349.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Fetâva'l kübrâ*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife.

Karadâvî, Yusuf. *İslam Hukuku Evrensellik Süreklilik*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.

Kılıç, Sadık. “Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 9/2, (1996).

el-Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el Ensârî. *el-Cami' li Abkâmi'l-Kur'an*, trc. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Buruc Yayınları.

Mahmesani, Subhi. *Felsefetü't-teşriil-İslam*, Beyrut 1980.

Özcan, Kemal. “Hadislerin Anlaşılmasında Bağlamın Önemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, (Temmuz-Aralık 2014).

Öztürk, Mustafa. *İslam Kaynaklarında, Geleneginde ve Günümüzde Cihad*, İstanbul: Kuramer,, 2016.

Serahsî, *Şerhu Siyer'il-Kebir*, nşr. Abdullah Muhammed Hasan, Beyrut, 1997.

Sa'dî, M. Sabrî. *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Kanun ve's-Şerîati'l-İslamiyye*, Kahire, 1979.

Sâlih, Muhammed Edîb. *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrût, 1984.

Şafî, Muhammed b. İdris. *er-Risale*, trc. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

- Şafî, *el-Ümm*, nşr. Rıfat Fevzi Abdülmüttalib, Mansûrâ, 2001.
- Şâtibî, *el-Muvafakat*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Şener, Abdulkadir Sofuoğlu, Cemal, Yıldırım, Mustafa. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâlî*, İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2011.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fubûl*, nşr. Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî, Beyrut:1992.
- Şevkânî, *Neylû'l-entâr şerhu Münteka'l-abbâr min ebâdîsi seyyidi'l ahyâr*, Kahire:1971.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*, Beyrut: 1967.
- Tiyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü Ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014.
- Uzun, Nihat. "Bağlam"ı Göz Ardı Etmek: Siyâsî Mücadelelerde Âyetlerin Kullanımı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, (2012).
- Yaman, Ahmet. *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara, 1998.
- Yaman, Ahmet. "Savaş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yaman, Ahmet. "Sulh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yıldırım, Mustafa. Dünyalı Peygamber, Erişim tarihi: 02.02.2019.  
<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:6cRR4ejJ1RwJ:ilsam.org.tr/dunyali-peygamber-prof-dr-mustafa-yildirim/+&cd=17&hl=tr&ct=clnk&gl=tr>
- Yıldız, Mustafa. Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü, Erişim tarihi: 02.02.2019. <http://www.kuranimiz.net/detay.asp?haberID=211>.
- Zebîdî, Zeynu'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif. *Sahib-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi Ve Şerhi*, trc. Ahmed Naim, (Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975.
- Zeylâî, Abdullah b. Yûsuf. *Nasbü'r-râye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye: 1973.



## TÛSÎ'NİN KIRAATLERE YAKLAŞIMI\*

Hüseyin TOPAL\*\*

### ÖZ

Bu çalışmada Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *et-Tıbyan fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinde kıraatlere bakışı incelenmiştir. Tûsî, İmâmiyye'nin dört temel hadis kitabı *Kütüb-i Erba'a*'dan ikisinin yazarı olan çok yönlü bir müfessirdir. Onun tefsiri klasik dönem İmamiyye Şîası'nın en önemli eserlerindendir. Bu kitap onun *el-Fibris*'inde kaydettiği kırk üç eserinden biridir. Kur'an tefsirine girişlerin üzerinde durdukları konulardan biri de kıraatlerdir. Tûsî, pek çok alanda naklettiği rivayetlerle birlikte tefsirinde dirayet yöntemini de kullanarak dil ile ilgili tahlil ve değerlendirmelere geniş yer vermiştir. Bu bağlamda kıraatler de üzerinde durduğu konulardandır. Müfessirin dil ve gramer bilgisi kıraat rivayetleri esnasındaki değerlendirmelerinde açıkça görülmektedir. Kur'an'ın farklı okuyuş şekilleri olan kıraatler, bazı durumlarda anlam, yorum ve hüküm farklılıklarına sebep olmaktadır. Tûsî, zaman zaman kıraatler arasında tercihlerde de bulunmaktadır. Nadiren de olsa onun değerlendirmelerinde mezhebî kaygılarla hareket ettiği de görülebilir. Usûlîliğin teşekkülü aşamasında kurucu role sahip olan Tûsî'nin, kıraatlere ve bu konudaki rivayetlere yaklaşımının Şii bakış açısının şekillenmesinde etkili olduğunu düşünmekteyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kıraat, Tûsî, Tıbyan, Kur'an, İmâmiyye.

### THE APPROACH OF TUSI TO THE QIRA'AHS

#### ABSTRACT

In this study, Ebû Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan b. Alî at-Ṭūsî's (d. 460/1067) approach to qirā'āhs has been investigated in his work named *at-Tıbyan fî Tafsır al-Qur'ân*. Ṭūsî is a versatile commentator who is the author of two books of *al*

---

\* Bu çalışma 20/04/2018 tarihinde tamamladığımız "Tûsî ve Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır."

\*\* Öğr. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD, e-mail: huseyin.topal@deu.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6455-7313.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 21/05/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 26/06/2019

*Kutub al Arba'a* which are the four main ḥadīth books of the Imāmiyyah. His tafsīr is one of the most important works of the classical period of Imāmiyya Shī'a. This book is one of his forty-three works recorded in his book *al-Fibrīst*. One of the subjects on which the Qur'ānic commentaries are mentioned is the qirā'āhs. Ṭūsī, with the narrations that he conveyed in many fields, gave wide coverage to the analyzes and evaluations about the language by using the method of acumen in his tafsīr. In this context, also the qirā'āhs are form the topics he dwelled on. The language and grammar knowledge of the commentator is clearly seen in the evaluations of the narrations of qirā'āh. The qirā'āhs that are different reading shapes of the Qur'ān cause to differences in meaning, interpretation and judgment in some cases. Ṭūsī also occasionally has choices among the qirā'āhs. Rarely, it can be seen that he acted with sectarian concerns in his assessments. We think that Ṭūsī, who has a founding role in the process of the Uşūlīlik, is influential in the shaping of the Shīite viewpoint of the approach to the qirā'āhs and the narrations in this subject.

**Keywords:** Tafsīr, Qirā'āhs, Ṭūsī, Tıbyān, Qur'ān, Imāmiyyah.

## GİRİŞ

Kur'an'ı anlama, açıklama ve yorumlama gayretleri İslam'ın ilk dönemlerinden günümüze kadar gelmektedir. Müslümanların kahir ekseriyetini oluşturan Ehl-i sünnet karşısında Şîa da mezhebî esasları ışığında bir tefsir yöntemi geliştirmiştir.

Genel anlamda, Kur'an'ı sistematik anlamaya ve metodik yorumlamaya yardımcı unsurlar olarak kabul edilen Kur'an İlimleri, onun tefsirine teşebbüs eden müfessirlerin uzak kalamayacağı disiplinlerdir. Zira asırlar içerisinde oluşmuş bu birikimden yararlanılarak yapılan tefsir çalışmaları, Kur'an'ı yorumlamaya bir kolaylık sağlayacağı gibi, onun bütünlüğüne, amaç ve içeriğine uygun yorumların ortaya çıkmasına da yardımcı olacaktır. Sözünü ettiğimiz bu Kur'an ilimlerinden biri de Kur'an'ın okunuş keyfiyetiyle ilgili ilim olan kıraattir.

Kıraat, k-r-e/كْرَاءٌ fiilinden okumak anlamında mastardır.<sup>1</sup> Terim olarak kıraat, "Kur'an kelimelerinin nasıl okunacağını ve ravilerine isnad

<sup>1</sup> Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, "Kre", *Lisani'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 1:128.



etmek suretiyle bu kelimelerdeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir”<sup>2</sup>.

Müfessirlerin kıraatlere yaklaşımı, kıraat farklılıklarına dair değerlendirmeleri, kıraatleri kullanmaları vb. tasarruflar onların kıraat olgusuna bakış açılarıyla yakından ilgilidir. Bazı müfessirler, kıraat farklılıklarından yararlanarak, bu farklılıkların sağladığı daha geniş tefsir/yorum imkânlarından istifade etmişlerdir.

Kıraat konusunu işleyen kimi müfessirlerin, kıraatler arasında tercihlerde bulunduğu ve tercihlerinden doğan sonuçlar hakkında değerlendirmeler yaptıkları görülürken kimileri de sadece belli kıraatleri tercih ederek onun sağladığı imkânlarla yetindikleri görülmektedir. Elbette bu durumun müfessirin sahip olduğu ilmî birikim ve içinde yaşadığı ilmî ortamla çok yakın ilişkisi vardır. Ayrıca kıraatlere fazla yer vermemenin müfessirin tefsir yöntemiyle ve kıraatler hakkında yeterli malumatı olsa dahi tefsirin hacmi gibi bazı nedenlerle konuya fazla yer vermek istememesiyle de ilişkili olabileceğini hatırdan çıkarmamak gerekmektedir.

Şîî tefsir tarihinde de orta dönem veya birinci dirâyet döneminde telif edilen bazı tefsirler bulunmasına karşın bunlar kısmî olup Kur'an'ın tamamının tefsirini ihtiva etmemektedirler.<sup>3</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî'nin (385-460/995-1067), tefsiri ise Kur'an'ın tamamını içeren nispeten hacimli bir eser olmasının yanında Şîî tefsir anlayışının önceki dönemlerine göre son derece rasyonel bir hüviyet taşıdığı da muhakkaktır.<sup>4</sup> Kendisinden sonra yazılan Şîî tefsirlere de kaynaklık teşkil etmesi sebebiyle Tûsî'nin kıraatlere bakışı hakkında

<sup>2</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în ve mürcidü't-tâlibîn* (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 9; Diğer tanımlar için bk. Muhammed b. Lütfî Sabbâğ, *Lemebât fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1990), 164; Celaleddin Abdurrahman Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1996), 1-2:214; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1978), 105.

<sup>3</sup> Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı* (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 25.

<sup>4</sup> Mustafa Öztürk, “Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, ed. Bilal Gökkır ve Arkadaşları, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, 2010, 261.

araştırma yapmanın gereğine duyduğumuz ihtiyaç bizi böyle bir çalışmaya sevk etmiştir.

Bu çalışmada öncelikle Tûsî'nin kıraatlere yaklaşımı incelenecektir. Bu esnada İmamiyye'nin konuya bakışına da yer verilerek Tûsî'nin kıraatleri ele alışına değinilecektir. Öncesinde ise yaşadığı dönemin müellif üzerindeki etkileri ile Tûsî'nin İmamiyye mezhebi içindeki konumuna kısaca temas edilecektir. Hayatı ve eserleri hakkında tezimizde geniş bilgi verilmiş olup bu konulara yer verilmeyecektir.<sup>5</sup>

Bilim insanları yaşadıkları çağları ve sonrasını etkiledikleri gibi içinde yaşadıkları devrin her türlü şartlarından da etkilenirler. Elbette eserlerinde de bu etkileşimin izleri görülecektir. Tûsî'nin yaşadığı hicrî IV. yüzyılın son dönemi ile V. yüzyılın ilk yarısı, Abbasî döneminin zayıfladığı, topraklarında bağımsız veya yarı bağımsız devletlerin ortaya çıktığı, merkezî otoritenin zayıfladığı ve siyasî istikrarın kaybolduğu bir dönemdir.<sup>6</sup> 334-447 (945-1055) yılları arasında yaklaşık 110 yıl boyunca Bağdat civarında Büveyhîler, İslam dünyasının doğusunda ve batısındaki diğer bölgelerde Fatımîler ve Karmatîlerin hâkim olması sebebiyle üstünlüklerini sürdürdükleri bu dönem<sup>7</sup> kimi araştırmacılarca Şîi asrı olarak nitelendirilmiştir.<sup>8</sup> Abbasîlerin bu dönemde halifeliğin, etki gücü açısından zayıf ve sembolik bir durum ifade ettiği söylenebilir.<sup>9</sup>

Dönemin önemli merkezlerinden biri olan Bağdat, Şîi olan insanların da yaşadığı bir yer olmuştur. Burası Büveyhîlerin<sup>10</sup> hüküm

<sup>5</sup> Tûsî'nin, hayatı, tefsiri ve diğer eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Hüseyin Topal, *Tûsî ve Kur'an İlimlerine Yaklaşımı* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2018), 5-49.

<sup>6</sup> Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarîh* (Beyrut, 1979), 8:323-324; Mahmud Şakir, *Hız. Âdem'den Buğüne İslam Tarihi*, çev. Ferit Aydın (Kahraman Yayınları, 1993), 4:207.

<sup>7</sup> Hicri beşinci asır siyasî haritası için bk. Hüseyin Mûnis, *Atlası Tarihi'l-İslâm* (Kahire: ez-Zehra li'l-İlami'l-Arabi, 1987), 220.

<sup>8</sup> Marshall G.S Hodgson, *İslamın Serüveni*, çev. Alp Eker ve arkadaşları (İstanbul, 1993), 2:512-517.

<sup>9</sup> Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 15.

<sup>10</sup> 932-1062 yılları arasında İran ve Irak'ta hüküm süren Deylem asıllı bir hânedana verilen addır. Geniş bilgi için bk. Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok

sürdüğü zaman diliminde Şiîler açısından diğer beldelere göre nispeten daha iyi durumdaydı.<sup>11</sup> Büveyhîler güveni tesis etmek, düzeni sağlamak ve devletin otoritesini elde etmek amacıyla her türlü fırkaya, medrese mensuplarına ve farklı itikadî-fıkrî eğilimlere karşı mutedil bir siyaset tarzı izlemişlerdir.<sup>12</sup>

Bağdat'ta bu dönemde Şiîler ve Sünnîler arasında cereyan eden ve zaman zaman yaygın bir hal alan çatışmalar ve karışıklıklar da yaşanmıştır.<sup>13</sup> Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey'in<sup>14</sup> 447/1055 yılında Halife Kaim Biemrillah'ın<sup>15</sup> ısrarlı daveti sonucu Bağdat'a girişiyle yaklaşık 110 yıl süren Büveyhî/Şiî hâkimiyeti sona ermiştir.<sup>16</sup>

Şiî olmalarına rağmen Büveyhîler için Şiîlik daima ikinci planda kalmıştır. Onlar için asıl önemli olan saltanatlarının sürdürülmesi olmuş ve bu yüzden de Sünnî bir halifeyi işbaşında bulundurmakta bir sakınca görmemişlerdir. Şiî ilahiyatını muayyen bir kaideye oturtmak için uğraşan Büveyhîlerin döneminde Şiîler ilk defa kendi akîdelerini serbestçe yayma

---

Seslilik”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1999): 48-54; Erdoğan Merçil, “Büveyhîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 496-500.

<sup>11</sup> Hedayar Cafer, *eş-Şeyh et-Tûsî müfessiren* (Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslamî, 1958), 56.

<sup>12</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *el-Muntaẓam fî tarîhi'l-müluk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata ; racea Nuaym Zerzevir (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 8:140; Güner, “Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik”, 54.

<sup>13</sup> Bk. Topal, *Tûsî*, 8.

<sup>14</sup> Sultânü'l-muazzam Şâhânşâh Rüküddîn Ebû Tâlib Tuğrul Bey Muhammed b. Mîkâil b. Selçuk (ö. 455/1063). Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk hükümdarı (1040-1063). Bk. Faruk Sümer, “Tuğrul Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 344-346.

<sup>15</sup> el-Kaim Biemrillah, Abdullah İbnü'l-Kadir Billah Ahmed (ö 467/1075). Abbâsî halifesi (1031-1075). Bk. Abdülkerim Özaydın, “Kaim Biemrillah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 210-211.

<sup>16</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-tarih*, 9:609-610; Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, thk. Ali Şîrî (Daru İhyai't-Türasi'l-'Arabi, 1988), 15:729; Merçil, “Büveyhîler”, 6: 6:497-498.

ve yazma imkânı elde etmişlerdir.<sup>17</sup> Buna rağmen son derece gergin olan bu hava ve atmosfer, kimi zaman sert tartışma ve münazaralara sebebiyet vermiştir.<sup>18</sup>

Büveyhîlerin bu tavrı ile ilme ve âlime verilen değer, farklı düşünce ve yaklaşımlara devlet otoritesi tarafından gösterilen müsamaha, ilmin ilerlemesi ve âlimlerin kendilerini geliştirip yetiştirmelerinin zeminini hazırlamıştır.

Büveyhîlerin Şîîleri benimsedikleri ve onlara tanıdıkları imkânlarla Şîî düşüncesinin gelişmesine katkıda buldukları aşikârdır. Şîa'nın en önemli âlimlerinden birçoğunun onların döneminde yetişmiş olması tesadüfî değildir. Bu itibarla Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Şerif Murtaza (ö. 486/1044) ve Tûsî ile temayüz eden akılcı Şîî düşüncesinin<sup>19</sup> bu dönemin sosyal, kültürel ve siyasî şartlarından bağımsız olmadığı kanaatindeyiz.

İlim tahsil etmek isteyenlerin Bağdat'ta toplanmasını teşvik eden etkili bir kültürel ve ilmî hareketin varlığı, Tûsî'nin de buraya göç etmesine sebep olmuştur.

Ne var ki zaman zaman cereyan eden ihtilafların bir müddet sonra Şîî-Sünnî çatışmalarına evrilmesi huzur ortamını bozmuş ve siyasal mücadeleler yeniden alevlenmiştir. Bu esnada Şîîlerin lideri olan Tûsî de takibata uğramış, işkence görmüş, evi basılmış ve kitapları yakılmış<sup>20</sup>; bunun üzerine Necef'e gitmek zorunda kalmıştır.<sup>21</sup>

Necef'in o dönem ilmî yapısı hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak Tûsî'nin bu şehre yerleşmesinden sonra burada bir eğitim merkezinin kurulduğunu görüyoruz.<sup>22</sup>

Tûsî'nin yaşadığı dönemin öncesinde başlayan ve hayatının son bölümlerine kadar süregelen olaylar düşünüldüğünde Bağdat ve civarında

<sup>17</sup> Mehmet Azimli, "Sünnî Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şîî Hanedan: Büveyhîler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005): 31; Muharrem Akoğlu, "Büveyhîler'in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname*, 17 (y.y.): 136.

<sup>18</sup> Ahmet Güner, "Şîî Yüzylında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdattan Bazı Yansımalar", *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu*, y.y., 162.

<sup>19</sup> Mustafa Öz, "Usuliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 214.

<sup>20</sup> Kesir, *el-Bidâye*, 12:90.

<sup>21</sup> İbnü'l-Cevzi, *el-Muntaẓam*, 8:173; Kesir, *el-Bidâye*, 12:90-91.

<sup>22</sup> Cafer, *es-Şeyh et-Tûsî*, 50-51; Ayrıntılar için bk. Topal, *Tûsî*, 15-16.

bu dönem, gerek Şiîler ve gerekse diğer toplumsal yapıların kendilerini ifade etme açısından uygun bir zaman dilimi olmasının yanında ilmî olgunluğun da neşv ü nemâ bulduğu dönem olmuştur. Tûsî'nin, hem çok yönlü ve hem de derinlikli bir kimliğe kavuşmasında bu durumun etkili olduğu kanaatindeyiz.

Şerif Murtaza'nın hicrî 436 yılında vefatından sonra Tûsî, İmamî-Şiî mezhebinin dinî liderliğini üstlenmiştir. Bağdat'ın Kerh bölgesinde ikamet eden Tûsî'ye, İmâmiyye Şîası'nda en üstün ilmî lakap olan 'İmam' lakabı verilmiştir.<sup>23</sup>

Tûsî'nin, Caferî mezhebi içerisindeki en önemli özelliklerinden birisi hocası Müfid'e kadar etkinliğini tamamıyla hissettiren nakle dayalı Ahbarî<sup>24</sup> geleneğe karşı naklin yanında aklı da bilgi kaynağı olarak gören Usûlî<sup>25</sup> geleneğin kurulmasına öncülük eden en önemli kişilerden biri olmasıdır.<sup>26</sup>

Tûsî, Şiî yorum geleneğinde önemli bir değer ifade etmektedir. Zira onun yaklaşımlarıyla gelişen ve değişen anlayış bu geleneğe tarihi kırılmalara da zemin oluşturmuştur.

O hocaları Müfid ve Murtaza'nın ortaya koyduğu rasyonel yaklaşımı geliştirmekle kalmamış, Ahbarîlik ve Usûlîlik arasında orta yolu takip etmek sûretiyle mutedil bir yaklaşıma da öncülük etmiştir. Kelamdaki metodu, Murtaza'dan çok Müfid'in geliştirdiği esaslara dayanmış, Müfid gibi akıl vahiy dengesini esas almıştır. Örneğin gaybet konusunda, hocası Müfid'in talebi doğrultusunda kaleme aldığı ve ancak 448/1056 yılında tamamlayabildiği *Kitabü'l-Gaybe* adlı eserinde, akli delillerin yanı sıra nakli delillere de yer vermiş, bir bakıma Şerif Murtaza'nın tamamen

<sup>23</sup> Esed Haydar, *el-İmam es-sadık ve'l-mezahibu'l-erba'a* (Meşhed, 1985), 2:317.

<sup>24</sup> İmâmiyye Şîası içinde, dinî hükümlerin tek kaynağı olarak sadece kendi imamlarının rivayetlerini esas kabul edenlere verilen isimdir. Mazlum Uyar, *Ahbarîlik* (İstanbul, 2000), 22; Metin Yurdagür, "Ahbariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 490.

<sup>25</sup> Usûlîlik: İmâmiyye Şîası geleneğinde dinî hükümlerin akli istidlâl yoluyla elde edilebileceğini savunan ekol. Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 8; Öz, "Usuliyye", 42: 214.

<sup>26</sup> Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 110-111; Abdullah Kahraman, "Tûsî, Ebû Cafer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 435.

akli delillere dayalı metodunu nakli delillerle teyit etmiştir. Fıkıhtaki metodunun da buna benzer olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, Müfid ve Murtaza ile Küleyni<sup>27</sup> (ö. 329/941) ve Şeyh Saduk<sup>28</sup> (ö. 381/991) arasında mutedil bir yol takip etmiştir. Bir bakıma Ahbarilik ile Usûlîliğin sentezini oluşturmaya çalışmıştır.<sup>29</sup>

Yaklaşık elli Sünnî âlimden ders aldığı<sup>30</sup> nakledilen Tûsî'nin, Sünnî fıkıhtan istifade ederek ortaya koymuş olduğu metod ve anlayışla Şîî fıkıhı yeni bir merhaleye girmiştir. O, usûlden yeni esaslar çıkarmış ve Şîî fıkıhında daha önce tartışılmayan meseleleri gündeme getirmiştir.<sup>31</sup>

Tûsî'nin, fıkıh ve usul alanında ihdas ettiği yeni yaklaşım ve yorum yöntemi Şîa tarihinde oldukça derin etkiler bırakmış, yeni bir ekolün doğmasına sağlam bir zemin oluşturmuştur. Zira onun metodu ölümünün ardından herkes tarafından uzun bir müddet esas alınmış, görüşlerine karşı gelmekten sakınılmıştır.<sup>32</sup> Öyle ki hicrî V. asırda öğrencileri üzerinde bıraktığı etki sebebiyle Caferî fıkıhında ictehad kapısının kapandığını, Tûsî'nin yazdıklarından sonra içtihadı gerek olmadığını düşünenler olmuştur.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> İmâmiyye Şîası'nın dört temel hadis kitabının birincisi olan el-Kâfi'nin müellifi Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb b. İshâk el-Küleynî er-Râzî. Mustafa Öz, "Küleynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 39: 538-539.

<sup>28</sup> İmâmiyye Şîası'nca benimsenen dört hadis kitabından ikincisi olan Men la yahdurühü'l-fakih eserinin yazarı, hadis ve fıkıh âlimi Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî. Mustafa Öz, "İbn Babeveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 345-348.

<sup>29</sup> Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 111.

<sup>30</sup> Hüseyin Müderrisi Tabatabai, *Mukaddimebay-ı ber fıkıh-ı Şîa*, çev. Muhammed Asaf Fikret (Meşhed, 1989), 49.

<sup>31</sup> Uyar, *Ahbarilik*, 118.

<sup>32</sup> Uyar, *Ahbarilik*, 118.

<sup>33</sup> Ayrıntılar için bk. Topal, *Tûsî*, 35.

## 1. KIRAATLER VE AHRUFU'S-SEB'A İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Kıraat farklı görüşleri içinde barındıran bir konudur. Ahrufu's-seb'a konusu, kıraatlerin tevatürü, sıhhat şartları, tercihi, vb. hususlar, üzerinde farklı görüşlerin yoğunlaştığı alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kıraat ilminin gelişmesini ve zenginleşmesini sağlayan en önemli unsurun ahrufu's-seb'a ruhsatı olduğu<sup>34</sup> tarihsel sürece bakıldığında kabul edilebilir bir değerlendirmedir. Tûsî, tefsirinin mukaddimesinde kıraat konusuna değinerek Şîa'ya göre Kur'an'ın bir harf üzere nazil olduğunu vurgular<sup>35</sup> ve konuyu bazı yönleriyle ele alır.

Her ne kadar Tûsî, İmâmiyye mezhebinin örfüne ve yaygın rivâyetlerine göre Kur'an'ın bir harf üzere Peygamber'e nazil olduğunu ifade etse de İmamiyye şîsasının erken dönem kaynaklarında Kur'an'ın yedi harf üzere nazil olduğu İmam Cafer es-Sadık'tan nakledilmektedir.<sup>36</sup> Ayrıca Şîi hadis literatüründe Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır. Söz konusu iki haber yine İmamlar Muhammed Bakır ve Cafer es-Sadık'a dayandırılmaktadır<sup>37</sup>. Tûsî'nin, Kur'an'ın tek harf üzere nazil olduğu mahiyetindeki rivayetleri tercih etmesi döneminin hakim Şîi anlayışını yansıttığını düşündürmektedir. Modern dönem Şîi alimlerinin de konuya yaklaşımlarında farklılık olduğunu görmekteyiz. Hadi Ma'rifet, ahrufu's-seb'a hadisini mütevatir bulmamakla birlikte reddetme yoluna da gitmeyerek ümmet için kolaylık sağlayan bir unsur olduğu kanısındadır<sup>38</sup>. Yine son dönem Şîi âlimlerinden Hûi ise ahrufu's-seb'a rivayetlerinin kabul edilmesinin geçerli bir sebebinin olmadığını, Muhammed Bakır ve Ca'fer Sadık'tan

<sup>34</sup> Abdülhamit Birşık, *Kıraat İlmî ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 36.

<sup>35</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'an*, thk. ve tsh. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî (Kum: Süleymanzade Matbaası, 1388), 1:7.

<sup>36</sup> Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesud Ayyaşî, *Tefsirü'l-Ayyaşî*, thk. Kısmu'd-Dirasati'l-İslamiyye (Kum: Müessesetü'l-Bî'se, 1321), 1:89.

<sup>37</sup> Sikatü'l-İslâm Ebû Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak Küleyni, *el-Kafi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1365), 2:630.

<sup>38</sup> Muhammed Hadi Marifet, *et-Tembîd fî ulumi'l-Kur'an* (Beirut: Daru't-Tearuf li'l-Matbuât, 2011), 2:88.

Kur'ân'ın bir harf üzere nakledildiğini bildiren haberlere aykırı düştüğünü, ihtilafların ise ravi kaynaklı olduğunu ifade ederek ahrufu's-seb'a rivayetlerine itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir<sup>39</sup>.

Tûsî, mukaddimesinde Ehl-i sünnet'in, Peygamber'den "Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur. Bunlardan her biri şâfî ve kâfidir."<sup>40</sup> mânasında bir hadis naklettiklerine işaret eder. Bu konuyla ilgili nakledilen hadislerin farklı türevleri de bulunmaktadır.<sup>41</sup> Söz konusu rivâyetlerin çok fazla olduğunu ve bütün bunları ifade etmenin gereksizliğine değinen Tûsî, Ehl-i sünnet'in bu haberlerin te'vilinde ihtilafa düştüklerini, bir kısım âlimlerin yedi harften kastın emr, nehy, vaad, vaîd, cedel, kasas ve emsal şeklinde yedi mâna olduğunu kabul ettiklerini belirtir.<sup>42</sup> Bu söylemiyle Tûsî, Ehl-i sünnet ulemasının bu hadisin medlülünü anlayamadığını ihsas etmektedir. Onun, ahrufu's-seb'a'nın başka hangi anlamlarda kullanıldığına dair naklettiği rivayetler de bulunmaktadır. Bunlar:

- İbn Abbas, Hz. Peygamber'den rivâyetle şöyle demiştir: "Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur. Bunlar zecr, emr, helal, haram, muhkem, müteşabih ve emsaldir."

<sup>39</sup> Ayetullah Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim Musevi Hui, *el-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân: el-medhal ve fatihe'l-kitâb* (Envâru'l-Hudâ, 1981), 193; Değerlendirmeler için ayrıca bk. Şaban Karataş, *Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Taribi* (Ekin Yayınları, 1996), 59-61.

<sup>40</sup> Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, İ'cad: Abdülfetâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebu'l-Matbu'âtü'l-İslâmiyye, 1986), "İftitâh", 38.

<sup>41</sup> Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (el-İmârât: thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, 2004), "Kur'ân", 4; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *Sabîh-i Buhârî*, thk. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Dımaşk: Daru Tavkî'n-Necât, 1422), "Fedâilü'l-Kur'ân", 5; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sabîh* (Beirut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1954), "Salâtü'l-Müsafirîn", 48; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Kitâbü's-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Mektebetü'l-'Asriyye, y.y.), "Vitr", 22; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdullakî (Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1975), "Kırâat", 11.

<sup>42</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:7.



- Ebû Kulâme, Hz. Peygamber'den nakletmiştir. "Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur. Bunlar emr, zecr, terğib, terhib, cedel, kasas ve emsaldır."

- Bazıları da şöyle demiştir: "Kur'an yedi harf üzere nazil olmuştur. Bu da haram ve helal hususunda hükmü değiştirmeyen yedi farklı lügattir."

- Ayrıca Kur'an, "Fasih yedi dil üzere nazil olmuştur. Zira bazı kabileler diğerlerinden daha fasihtiler" görüşünde olanlar da vardır ki Taberî'nin tercihi de bu yöndedir.

- "Bu yedi harf, Kur'an'da kullanılan dillerden yedi cihettir; zira yedi vecihle okunan bir harf bulunmamaktadır.", görüşünde olanlar da vardır.

- Mânaları birbiriyle uyumlu yedi lügatin kastedildiğini söyleyenler de vardır.<sup>43</sup>

Müfessir, âlimlerinin bazı yorumlarını zikrederek bir anlamda Ehl-i sünnet'in bu konudaki kafa karışıklığını göstermeye çalışmaktadır. Zira konuyla ilgili söylenenlerin karşılığının olmadığını, Müslümanların İslam'ın ilk dönemlerde bu yedi harften diledikleriyle okuma hususunda muhayyer olduklarını, bir harf üzerinde karar kıldıktan sonra da diğerlerini unuttuklarını dile getirmektedir.<sup>44</sup>

Tefsirinde kıraatlere yaklaşımını ele aldığımız Tûsî'nin mensup olduğu Şîa'nın, kıraatlere bakışı Ehl-i sünnet'in bakış açısından farklıdır. Zira genelde Şîa'ya göre kıraatler mütevâtir değil, içtihad mahsûlü olup haber-i vâhîde dayanırlar<sup>45</sup> ve Hz. Peygamber'den gelen kıraatin sadece Âsım'ın Hafs rivâyeti olduğunu kabul ederler.<sup>46</sup> Bu tercih, Âsım kıraatinin senet yönünden sağlamlığı, bazı istisnalar dışında kural dışı okuyuşlar içermemesi gibi olumlu niteliklerle birlikte tarihsel süreçte Müslümanların

<sup>43</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:7-8.

<sup>44</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:7.

<sup>45</sup> Karataş, *Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, 56; Mehmet Ünal, "Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatların Tevatürü Meselesi ve Şîa'nın Buna Bakışı", *Milel ve Nihal* 8/3 (2011): 102.

<sup>46</sup> Ünal, "Kıraatların Tevatürü Meselesi", 95.

çoğunluğu tarafından benimsenmiş olmasından ziyade, Âsım'ın Kûfe imamı olması, dolayısıyla kıraatinin Ebû Abdîrrahman es-Sülemî (ö. 83/702) yoluyla Hz. Alî'ye dayanması sebebiyledir.<sup>47</sup> Ancak bunun yanında İmâmiyye Şîası'nın kıraatler konusunda birbirinden farklı yorumları olduğu da görülmektedir. Tıpkı Sünnîlerde olduğu gibi Şîiler arasında da sahih kıraatleri tümünden mütevâtir olarak görenler olduğu gibi onlara bütünüyle eleştirel bir bakışla yaklaşanlar da bulunmaktadır.<sup>48</sup> Konuyla ilgili homojen bir düşünceye sahip olmayan Şî'a'ya göre "Size öğretildiği gibi okuyun"<sup>49</sup>, "İnsanların okuduğu gibi okuyunuz"<sup>50</sup> ilkeleri çerçevesinde Ehl-i beyt imamları döneminde kabul gören her kıraat ile namaz kılmak caizdir<sup>51</sup>.

Çokça tartışılan kıraatlerin mütevâtirliği hususunda<sup>52</sup> Tûsî herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Kıraatlerin tercihi hususunda ise Tûsî, kurra nezdinde cârî olan kıraatlerin caiz olduğuna dair icmâ bulunduğunu söylemekte, insanların dilediği kıraatle okumada muhayyer olduklarını; İmamların sadece bir kıraati makbul göstermeyi doğru bulmadıklarını, aksine kurranın caiz gördüğü kıraati önermede bir beis görmedikleri, bu konuda bir sınırlama ve yasaklama getirmediği gerekçesiyle izah etmektedir.<sup>53</sup> Buradan da onun, Müslümanların üzerinde ittifak etmesini kıraatler için bir kriter olarak benimsediğini görmekteyiz. Tûsî ayrıca, kıraate dair ahad rivâyetlerle amel edilemeyeceğini de belirtmektedir.<sup>54</sup>

Tûsî, kıraat farklılıklarına sebep teşkil eden hususlara değinmemekle birlikte, kullanılan farklı lügatlerin bu etkenlerden biri

<sup>47</sup> Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i sünnet & Şîa Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 246-247.

<sup>48</sup> Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 184; Ünal, "Kıraatların Tevatürü Meselesi", 79.

<sup>49</sup> Küleyni, *e'l-Kaîfî*, 2:631.

<sup>50</sup> Küleyni, *e'l-Kaîfî*, 2:633.

<sup>51</sup> Hui, *el-Beyân*, 167.

<sup>52</sup> Değerlendirmeler için bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i sünnet & Şîa Polemikleri*, 231-245.

<sup>53</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:7.

<sup>54</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:9.

olabileceğini dile getirmektedir.<sup>55</sup> Ayrıca bu etkenin nasıl bir işlev gördüğünü örnekler üzerinden de göstermektedir.

Örneğin, “مُسْتَهْرُؤُونَ” (el-Bakara 2/14) kelimesinde Kureyş ve Gatafan kabilelerinin genelinin hemzeyi terk ettiğini, Kinâne kabilesinin bir kısmının يستقصون ve يستعدون örneklerinde olduğu gibi hemzeyi hazfettiklerini; Temîm kabilesinin bir kısmının ve Kays kabilesinin zâ/z'yı kesre ile ötre arasında ve ötreyle yakın okuduklarını; Huzeyl kabilesi ve Temîm kabilesinin çoğunluğunun ise hemzeyi tahfif ederek okuduklarını aktarır.<sup>56</sup>

Tûsî, kıraatlerdeki ihtilaf vecihlerine de değinerek, konu ile ilgili söylenenlerin yedi grupta toplanabileceğini belirtir ve bunları maddeler halinde şöyle sıralar:

- 1- Yazımdaki şeklini değiştirmeyecek ve mânasını etkilemeyecek şekilde kelimenin irabının ya da harekesinin farklı olması. Örneğin “هَمًّا أَطَهَّرْكُمْ هُوَ لَاءِ بَنَاتِي” (Hûd 11/78) âyetinde râ/r harfinin harekesinin ötre veya üstün olması; “وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ” (Sebe 34/17) âyetinde نُجَازِي fiilinin nûn/n harfi ile ve mansub olarak (نُجَازِي) veya yâ/ى harfi ile merfû olarak (نُجَازِي) okunması; بِالْبَحْلِ (en-Nisâ 4/36; el-Hadîd 57/24) kelimesinde bâ/b harfinin üstün (بِالْبَحْلِ) veya ötre ile (بِالْبَحْلِ) yazılması; مَيْسِرَةً (el-Bakara 2/280) kelimesinde sîn/s harfinin mansup veya merfû olması.
- 2- Kelimenin yapısını koruyan fakat anlamını değiştirecek bir biçimde kelimenin irabının ve harekelerinin farklı olması. “بَيْنَ أَسْفَارِنَا رَبَّنَا بَاعِدْ” (Sebe 34/19) âyetinde emir fiilinin mâzi sigada bâ-'e-de/بَاعِدْ şeklinde dua olarak okunması rivâyeti; “إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ” (en-Nûr 24/15) âyetinde

<sup>55</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:7.

<sup>56</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:79. Farklı örnekler için bk. 1:88, 96, 97, 270, 362, 382; 3:368; 4:150-151, 406; 5:126; 9:53.

kâf/ق harfinin şeddeli okunması veya تَلْفُونَهُ şeklinde lâm/ل harfinin esreli ve kâf/ق harfinin şeddesiz okunması.

3- Kelimenin yapısını ve ırabını değiştirmeyen fakat anlamını değiştiren, kelimenin harflerinin farklı okunması. “كَيْفَ نُشِيرُهَا” (el-Bakara 2/259) âyetinde yer alan ze/z harfinin aynı zamanda noktasız olarak نُشِيرُهَا şeklinde<sup>57</sup> râ/r harfi ile okunması.

4- Kelimenin mânasını değiştirmeyip şeklini değiştiren farklılık. “إِنْ زَفِيَةً صَيِّحَةً” (Yâsîn 36/29) âyetinde صَيِّحَةً kelimesi yerine كَالْعِهْنِ (el-Kari'a 101/5) âyetinde كَالْعِهْنِ yerine كَالصَّوْفِ kullanılması.

5- Kelimede hem anlamını hem de şeklini değiştiren ihtilaflar. “وَطَلَّحَ” (el-Vâkı'a 56/29) âyetinde وَطَلَّحَ yerine وَطَّلَعَ<sup>58</sup> ifadesinin kullanılması.

6- Takdim-tehir ihtilafı. “وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ” (Kâf 50/19) yerine سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ<sup>59</sup> takdim tehir yapılarak okunması

7- Fazlalık ve noksanlık şeklindeki ihtilaflar. “أَيُّدِيهِمْ وَمَا عَمِلَتْهُ” (Yâsîn 36/35) fiilde yer alan hu/ه bitişik zamirinin sabit olması veya hazfedilmesi; “الْحَمِيدُ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَزِيزُ” (el-Hadîd 57/24) âyetinde huve/هو zamirinin yazılıp yazılmaması.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Bu durumda yaymak, uzatmak anlamına gelir.

<sup>58</sup> طَلَّعَ doğmak, bitkinin bitmesi anlamlarına gelmektedir.

<sup>59</sup> Bu durumda “ölümle hakiki baygınlık gelmiş olacaktır” anlamı oluşmaktadır.

<sup>60</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:8-9; İbn Kuteybe (ö.276/889) de kıraatlerdeki ihtilaf vecihlerini izah ederken Tûsî'nin yukarıda aktardığımız sınıflandırmasına benzer yedili bir tasnif yapmaktadır. Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y.), 31.

Kıraatlerle birlikte ele alınabilecek bir başka husus da Kur'ân'da ziyade ve noksanlık meselesidir. Konuyla ilgili iddialarının batıl olduğuna dair ümmetin icma ettiğini söyleyen Tûsî'ye göre, farklı görüşler bulunsa da, doğruya en uygun olan görüş şudur:

Kur'ân'da ziyade ve noksanlık iddialarına dair Ehl-i sünnet ve Şî'a'dan, Kur'ân ayetlerinde pek çok noksanlıklar olduğuna dair, ilmi ve ameli gerektirmeyecek ahad yollarla birçok söz nakledilmiştir. İlk olarak bunlardan yüz çevirmek ve bunlarla meşgul olmamak gerekmektedir. Zira bunların te'vili mümkündür. Bununla birlikte bu rivayetlerin sahih olması iki kapak arasında bulunan Kur'an için bir eksiklik olamaz. Zira Kur'ân'ın sihhati malumdur. Ümmetten ona itiraz eden ve reddeden kimse yoktur<sup>61</sup>.

Konuyla ilgili Şîi ve Sünnî kaynaklarda bazı rivayetler yer alsa da Tûsî'nin bu yaklaşımının Şî'a içerisinde benimsendiğini<sup>62</sup> söyleyebiliriz.

## 2. TEFSİRİNDE KIRAATLERİ İŞLEYİŞİ

Ayetlerin tefsiri esnasında kıraat farklılıkları müfessirlerin üzerinde durdukları hususlardandır. Tûsî de konuyu oldukça geniş bir şekilde ele almakta, çeşitli tahliller ve değerlendirmeler yapmakta, kimi zaman da tercihlerde bulunarak konuyu işlemekte olduğunu müşahade etmekteyiz. Örneğin Fatıha sûresi'nde yer alan Kıraat-ı aşere vecihleri<sup>63</sup> dikkate alındığında müfessirin, sadece bu sûrede bile neredeyse tamamına değindiğini, ilgili rivâyetleri aktarıp tahlillerde bulunduğunu görüyoruz.<sup>64</sup>

Müfessirin, genellikle kıraat/القراء başlığı<sup>65</sup> altında yaptığı açıklamalarından meşhûr kıraatlerin yanında diğer kıraatlerden de haberdar olduğunu ve bütün yönleriyle konuyu işlediğini görüyoruz. O, âyete dair kıraat farklılıklarını bir bütün halinde ve genellikle âyetin hemen akabinde yukarıda belirttiğimiz başlık altında ifade etmektedir.

<sup>61</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:3.

<sup>62</sup> Resûl Ca'feriyân, *Ukzûbetu tabriji'l-Kur'ân beyne's-Sünne ve's-Şia* (Tahran, 1985), 11-14.

<sup>63</sup> Muhammed Kerîm Racih, *el-Kıraatü'l-aşer el-mütenâtir*, 3. Baskı (Beyrut: Daru'l-Muhâcir, 1994), 1.

<sup>64</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:30-43.

<sup>65</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:33, 52, 261, 392; 2:61.

## 2.1. Değindiği Kıraat İmamları

Tûsî, çoğunlukla, Kıraat-ı aşerede yer alan<sup>66</sup> Abdullah b. Amir ed-Dımeşkî (ö. 118/736),<sup>67</sup> İbn Kesîr el-Mekkî (ö. 120/738),<sup>68</sup> Âsım el-Kûfî (ö. 128/745),<sup>69</sup> Ebû Ca'fer (ö. 130/748),<sup>70</sup> Ebû Amr b. A'lâ (ö. 154/770),<sup>71</sup> Hamza el-Kûfî (ö. 156/773),<sup>72</sup> Nafi' el-Medenî (ö. 169/785),<sup>73</sup> Kisâî el-Kûfî (ö. 189/805),<sup>74</sup> Ya'kûb b. İshâk (ö. 205/820),<sup>75</sup> Halef b. Hişâm (ö. 286/843)<sup>76</sup> ile bu kurranın râvilerinden kıraat farklılıklarına dair rivâyetleri aktarmaktadır.

Örneğin, Bakara sûresi'nin 259. âyetinde<sup>77</sup> Hamza, Kisâî, Halef, Ya'kûb ve Kisâî'den rivâyetle Ebû Bekr'in كَيْسَاتٍ kelimesinde ha/ه'yi hazfederek, vakıf anında ise ihtilafsız bir şekilde ha/ه'yi isbat ederek okuduklarını; aynı âyetleri İbn Âmir ve Kûfe ekolünün كَيْسَاتٍ kelimesinde zâ/z ile, diğerlerinin ise râ/r ile; yine aynı âyette Hamza ve Kisâî'nin قَالَ cümlesinde hemze/و'yi vasıl, diğerleri ise kat' olarak okuduklarını

<sup>66</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba' (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1:91.

<sup>67</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:71, 77, 370, 392; 2:23.

<sup>68</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:166, 210, 232, 236, 339, 392.

<sup>69</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:334.

<sup>70</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:232.

<sup>71</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:392.

<sup>72</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:71, 326, 334, 370.

<sup>73</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:261.

<sup>74</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:74, 326, 334, 370.

<sup>75</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:334.

<sup>76</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:370.

<sup>77</sup> مَوْجًا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ أُو كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى جَمَارِكَ قَالَ لَيْسَتْ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّيْسَتْ مِئَةَ عَامٍ «كَمْ لَبِثْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ ثُمَّ نَسُواهَا كَلِمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِئُهَا فَيَدِيرُ»

belirtir.<sup>78</sup> Müfessir burada kelime üzerindeki kıraat farklılıklarına değinmekle yetinirken çağdaşı olan Sa'lebî (ö. 427/1035) bu farklılıkların lugavi sebepleri üzerinde de durmaktadır.<sup>79</sup>

Tûsî, kurradan birinin diğerlerinden farklı bir tarzda okuması durumunda bunu özellikle belirtmekte ve bazen de bu okuyuşun sebebini veya sonucunu uzun uzun anlatmaktadır. Meselâ “فَأَرْهَمَا” (el-Bakara 2/36) cümlesini sadece Hamza'nın أَرْهَمَا şeklinde med harfi elif/ا ile ve lâm/لِ da şeddesiz olarak ifâl/افعال vezninde okurken diğerleri elif/ا olmaksızın ve lâm/لِ da şeddeli olarak tefil/تفعيل vezninde okuduklarını belirtir.<sup>80</sup>

Onun, yukarıda ifade edilen kıraat imamlarının dışında pek çok isimden kıraat rivâyetleri naklettiğini de müşahade ediyoruz. Bunlar arasında Dâcûnî,<sup>81</sup> Nehravânî,<sup>82</sup> Hasan,<sup>83</sup> Abdullah,<sup>84</sup> Hilvânî,<sup>85</sup> Bercemî,<sup>86</sup> Aşa b. Salebe,<sup>87</sup> Ebân,<sup>88</sup> İbn Şâhî,<sup>89</sup> İbn Kuteybe,<sup>90</sup> İsmail Müsîbî,<sup>91</sup>

<sup>78</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2:320. Farklı örnekler için bk. Tûsî, *Tibyân*, 2:431, 450; 3:162, 168, 186, 202, 261.

<sup>79</sup> Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisaburi Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*, thk. İmam Ebû Muhammed b. Aşûr (Beyrut: Daru İhya-i't-Türasi'l-'Arabi, 2002), 2:246-247.

<sup>80</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:160 Farklı örnekler için bk. Tûsî, *Tibyân*, 1:166, 272, 306, 317, 326, 450, 488; 2:5, 41, 193, 198, 212, 219, 242, 287, 326, 338, 348, 367, 369, 371; 4:29-30, 72; 5:416; 6:22.

<sup>81</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:392; 3:328; 4:93, 179.

<sup>82</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:141; 3:328; 5:427.

<sup>83</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3:4, 20; 5: 64, 181.

<sup>84</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3:281; 4:227; 10:274.

<sup>85</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:71; 4:457, 498.

<sup>86</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:232; 2:350; 3:328; 4:215.

<sup>87</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2:350; 4:47, 58, 215; 7:16.

<sup>88</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2:407; 3:194; 10:208.

<sup>89</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2:407; 3:194; 10:208.

<sup>90</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:51; 3:325; 6:176.

<sup>91</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3:418; 4:490; 6:20, 439; 8:214.

‘Uleymî,<sup>92</sup> ‘Absî,<sup>93</sup> Sumûnî<sup>94</sup>, Yezîdî,<sup>95</sup> Selmûnî,<sup>96</sup> İbn Nüheyk<sup>97</sup> vb. isimler yer almaktadır.

Örneğin “وَإِذْ أَوْعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ وَإِذْ” (el-Bakara 2/51) âyetinde de mütevâtir ve meşhûr olarak kabul edilen kıraatlerin yanında diğer kıraat vecihlerini de zikrettiğini görmekteyiz.

Basra ekolü وَعَدْنَا kelimesini elif/’siz وَعَدْنَا şeklinde okumuştur. Ebû Ca’fer burada, A’râf ve Tâhâ sûrelerinde bu şekilde okur. Diğerleri ise ayn/ع’den önce elif/’le okurlar. İbn Kesîr, Hafs, Bercemî ve Ruveys اتَّخَذْتُمْ ve اتَّخَذْتُمْ kelimelerini zâl/ذ’in izharıyla okurlar. Aşâ da افْتَعَلْتُمْ ve افْتَعَلْتُمْ kalıplarında onlara uyar. Diğerleri ise zâl/ذ’i tâ/ت’ya idğam ederek okurlar.<sup>98</sup> اتَّخَذْتُمْ kelimesini kurradan zâl/ذ harfini tâ/ت’ya idğam ederek okuyanlar olduğu gibi idğam etmeyenler de vardır. Kelimenin aslı اتَّخَذْتُمْ şeklindedir. İstifham elif/’i katı’ hemzesine dâhil edilmiştir. İkisinin yan yana durması hoş karşılanmamış aslı hemze hazfedilmiş, istifham hemzesi kalmıştır.<sup>99</sup>

Müfessirin atıfta bulunduğu bu isimlerin bir kısmına çağdaşı olan diğer bazı müteessirlerin de yer verdiğini görmekteyiz.<sup>100</sup> Ancak isimlerin çeşitliliğine ve müracaat sıklığına bakıldığında Tûsî’nin tefsirinin bu açıdan daha zengin olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>92</sup> Tûsî, *Tibyân*, 4:97; 7:16; 8:210.

<sup>93</sup> Tûsî, *Tibyân*, 4:160, 187; 8:210.

<sup>94</sup> Tûsî, *Tibyân*, 6:20; 7:230.

<sup>95</sup> Tûsî, *Tibyân*, 6:93, 107; 7:100; 10:294.

<sup>96</sup> Tûsî, *Tibyân*, 6:152.

<sup>97</sup> Tûsî, *Tibyân*, 4:287; 5:260; 7:148.

<sup>98</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:232.

<sup>99</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:324.

<sup>100</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî Taberî, *Câmiü’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1995), 9:92; Sa’lebi, *el-Keşf ve’l-Beyân*, 5:63;7:40;9:157.



Tûsî'nin, kıraat tahlilleri esnasında atıflarda bulunduğu diğer bir merci de Mushaflardır. O kıraat vecihlerinin yanında zaman zaman Şam mushafları<sup>101</sup>, Mekke Mushafları,<sup>102</sup> Medîne Mushafları,<sup>103</sup> Abdullah mushafı<sup>104</sup> veya belirsiz bir şekilde Mushaflar,<sup>105</sup> Şehirlerin mushafları<sup>106</sup> ifadeleriyle bu Mushaflarda yer alan kıraat vecihlerinden de söz etmektedir. Müfessir Şam, Mekke, Medîne ve şehirler ile neyi kastettiğine dair açıklama yapmamaktadır. Bununla birlikte, farklı kaynaklardaki kullanımlarına bakarak, bu ibarelerden Hz. Osman döneminde istinsah edilip belirli merkezlere gönderilen Mushafları dile getirdiği anlaşılmaktadır.<sup>107</sup>

Örneğin “الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا قَالِ الْمَلَأُ” (el-A'raf 7/75) âyetinin başına İbn Âmir'in vâv/ و ekleyerek okuduğunu ve Şam mushaflarının da bu şekilde olduğunu haber veren Tûsî, diğerlerinin ise vâv/ و'sız okuduklarını söyler.<sup>108</sup>

<sup>101</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2:346, 590; 3:68; 4:452.

<sup>102</sup> Tûsî, *Tibyân*, 5:287; 8:142.

<sup>103</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2:422; 8:63; 9:156; 10:346; Müfessir, burada kimden söz ettiğini tümüyle izah etmemektedir. Ancak zikrettiği kıraat farklılıklarını incelediğimizde Abdullah b. Mesud'u işaret ettiği anlaşılmaktadır. Karşılaştırma için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995), 3:293.

<sup>104</sup> Tûsî, *Tibyân*, 6:44; 9:134; Müfessir burada isim belirtmemekle birlikte, farklı Sünnî ve Şii kaynaklarda bu ibare 'Abdullah İbn Mesud mushafı' olarak geçmektedir Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi li abkâmi'l-Kur'an*, tsh. Hişam Semîr el-Buharî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 3:60; Abd Ali b. Cum'a Arusî Huveyzî, *Tefsîru nuri's-sakaleyn*, thk. Ali Aşur (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, 2001), 4:68. Müellifin de Abdullah İbn Mesud'un mushafını kastettiği kanaatindeyiz.

<sup>105</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:444; 8:304, 419, 440.

<sup>106</sup> Tûsî, *Tibyân*, 7:7.

<sup>107</sup> Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımaşkî İbn Adil, *el-Lübab fi ulumi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 8:454.

<sup>108</sup> Tûsî, *Tibyân*, 4:451. Farklı örnekler için bk. 2:347, 591; 3:69, 246; 4:287, 403; 9:161; 10:204.

Yukarıda örnekleriyle ifade ettiğimiz üzere kıraat rivayetlerini aktarmada oldukça geniş bir tabandan yaralanan müellif, Ehlü'l-Medîne,<sup>109</sup> Ehlü'l-Kûfe,<sup>110</sup> Ehlü'l-Basra<sup>111</sup> ve Ehlü'l-Hicâz<sup>112</sup> ibareleriyle ekollerin okuyuşlarına da değinir.

Örneğin “مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَعًا وَيُجَيِّعُ لَكُمْ” (el-Kehf 18/16) âyetinde yer alan مَرْفَعًا kelimesini İbn Âmir, Kûfe ehli, Ebû Bekr ve Aşâ mîm/م’i fetha ile fâ/ف’ı da kesre ile مَرْفَعًا şeklinde okuduklarını; diğerlerinin ise mîm/م’i kesre ile fâ/ف’ı ise fetha ile مَرْفَعًا şeklinde okuduklarını söyler.<sup>113</sup>

## 2.2. Sahabe ve Tabiîn Kıraatlerine Değinişmesi

Tûsî, kıraat rivayetleri arasında İbn Mes‘ûd,<sup>114</sup> İbn Abbâs,<sup>115</sup> Ubeyy b. Ka‘b,<sup>116</sup> Urve b. Zübeyr,<sup>117</sup> Sa‘îd b. Müseyyeb,<sup>118</sup> İbn Sîrîn,<sup>119</sup> Şa‘bî<sup>120</sup> ve Katâde<sup>121</sup> den de nakillerde bulunarak sahabe ve tabiînin kıraat rivâyetleri hakkında bilgi vermektedir. Şii olan müfessirimizin, tefsirinde kıraatle ilgili nakillerine yer verdiği bu isimlerin pek çoğunun Sünnî tefsirlerde de atıflarda bulunulan kişiler olduğuna şahit olmaktayız.<sup>122</sup>

<sup>109</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:74, 261, 272, 334; 2:316.

<sup>110</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:71, 77, 334, 339; 4:90; 5:154.

<sup>111</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:210, 232; 5:64, 155.

<sup>112</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2:190; 7:17.

<sup>113</sup> Tûsî, *Tibyân*, 6:337; 9:334.

<sup>114</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:141, 276; 2:418.

<sup>115</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:436; 2:23; 6:144.

<sup>116</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3:281; 5:395, 409.

<sup>117</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3:501; 5:488; 10:367.

<sup>118</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:399; 2:120; 5:82.

<sup>119</sup> Tûsî, *Tibyân*, 6:337; 9:334.

<sup>120</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2:3, 153; 8:10.

<sup>121</sup> Tûsî, *Tibyân*, 6:144, 337.

<sup>122</sup> Taberî, *Camiü'l-beyân*, 2:130;2:135;2:560; Sa‘lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1:194;2:140;3:205; Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes‘ud el-Begavî, *Tefsiri'l-Begavî*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Daru İhya-i't-Türasi'l-'Arabi, 1420), 2:66;3:139;3:182; Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsi İbn Atıyye, *el-*

“تَمَّ عَرَضَهُمْ” (el-Bakara 2/31) âyetini İbn Mes‘ûd’un عَرَضَهُمْ, Ubeyy b. Ka‘b’in ise عَرَضَهَا şeklinde okuduğunu aktaran Tûsî, en doğru kıraatın تَمَّ عَرَضَهُمْ olduğunu beyan eder.<sup>123</sup>

Müfessir, konuyla ilgili bir başka örnekte de çoğunluğun “اهْبِطُوا” (el-Bakara 2/61) cümlesinde geçen مِصْرًا kelimesini tenvinli okuduklarını; bazılarının ise, İbn Mes‘ûd’un sondaki elif/’i hafzetmesi sebebiyle, tenvinsiz olarak okuduklarını belirtmektedir. Buradaki farklılığın doğurduğu anlama da değinen Tûsî, Katâde, Süddî, Mücâhid ve İbn Zeyd’den rivâyetle burada belirsiz bir şehrin kastedildiğini, onların istediği bakla ve salatalığın sadece şehirlerde bulunduğunu ifade eder.<sup>124</sup> Aynı zamanda bir kıraat alimi olan İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ise, sahabe ve tabiîn kıraatlerinden söz etmeksizin, مِصْرًا şeklindeki tenvinli kıraatın caiz olan yegâne kıraat olduğunu ifade etmektedir.<sup>125</sup>

### 2.3. Kıraatlerde Genel Uygulamalara Değinişmesi

Kıraat imamlarının veya onların râvilerinin herbirinin benimsediği ve takip ettiği bazı tilâvet hususiyetleri bulunmaktadır. Tûsî, kıraat rivâyetlerinin söz konusu olduğu yerlerde farklılıkları beyan ederken kıraat imamlarının genel kural edindikleri hususlara değinerek Kurra’nın bu uygulamaları hakkında bilgi vermektedir. Bu şekilde okuyucuya kıraatlerin karakteristiğini öğrenme imkânı da sunmaktadır.

“لَهُمْ وَإِذَا قِيلَ” (el-Bakara 2/11) âyetinde kıraat başlığı altında görmekteyiz. Kisâî, Hişâm ve Ruveys’in buradaki kâf/ق harfindeki

*Mubarrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kütâbi'l-aziz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 2:21;2:325;3:93.

<sup>123</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:141.

<sup>124</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:276. Farklı örnekler için bk. 3/370; 4/154. Söz konusu metnin geçtiği âyet Hz. Mûsa ile kavmi arasında geçen bir diyalogu anlatmaktadır. Kavminin Hz. Mûsa’dan farklı sebzeler talep etmeleri üzerine onlara verdiği cevabı ve başlarına gelen felaketi içermektedir.

<sup>125</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1:448-449.

kesreyi işmam ile; İbn Zekvân'ın حيل, سيق, سيئت kelimelerinde hâ/ح ve sîn/س harflerini revm ile okuduklarını ve Medîne kurrasının da سيق, سيئت kelimelerinde bunlara uyduklarını aktaran Tûsî, damme ile işmam yaparak okuyanların bazı Araplardan rivâyet edilen okuyuşu benimsediklerini, kesreyi tercih edenlerin ise sakin yâ/ى'nın madmûm bir harften sonra gelemeyeceğini gerekçe gösterdiklerini ifade eder. İşmam yapanların ise kelimenin aslının k-v-l/قول olduğunu, dammenin ağır gelmesi sebebiyle kesreye dönüştürüldüğünü, işmam yapılarak aslının damme olduğunun bildirilmek istendiğini ortaya koymak amacıyla olduklarını aktarır.<sup>126</sup>

#### 2.4. Kıraatlerle İlgili Değerlendirme, Eleştiri ve Tercihleri

Müfessirin, kıraat alanındaki geniş bilgisi ve alana hâkimiyeti konuyla ilgili yaptığı değerlendirmelerde açıkça kendini göstermektedir. O, sadece kıraate ilişkin rivâyetleri aktarmakla kalmamakta, değerlendirmeye ve zaman zaman da eleştiriye tabi tutmaktadır.

يَرْتَدُّ (el-Mâide 5/54) âyetinde geçen “الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ يَرْتَدُّ مِنْكُمْ يَا أَيُّهَا” kelimesini Nafi' ve Medîne kurrasının iki dâl/ ذ ile okuduklarını; İbn Âmir'in de bu kıraati tercih ettiğini ve Mushafların da da bu şekilde olduğunu söyleyen Tûsî, diğerlerinin ise tek dâl/ذ ile ve şeddeli okumayı tercih ettiklerini belirtir. İzhar yapıp idğam ile okumayanların, müdğam olan harfin sakin olması ve sakin olmadıkça harfin idğam edilemeyeceğini gerekçe gösterdiğini belirten Tûsî, bunun dayanağının da Hicâz lehçesi olduğunu hatırlatır. Buna karşın idğam edenlerin delilini de zikretmeden geçmez.

İdğama konu (misleyn) olan iki harften birincisi sakin olunca, ikincisinin de sakin olması durumunda idğam mümkün olamaz. Bu durumda iltikau's-sâkineyn kuralı gereği müdğam harekelenir. Bu da

<sup>126</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:74. Farklı örnekler için bk. 1:147; 4:92-93, 178-179; 6:96.

Benî Temîm lehçesidir ki bunun Kur'an'da örnekleri “الرَّسُولَ وَمَنْ يُشَاقِقِ” (en-Nisâ 4/115) ve “وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ” (el-Enfâl 8/13) âyetleridir.<sup>127</sup>

Tûsî'nin, kıraat farklılıkları ile ilgili değerlendirmelerinde karşılaştığımız bir başka husus da bazı kıraatleri hatalı bulmasıdır. O bazen doğrudan kendi görüşünü dile getirdiği gibi bazen de bu görüşünü destekleyen şahitler zikreder.

“هُمْ يُوقِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنَ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ وَالَّذِينَ” (el-Bakara 2/4) âyetiyle ilgili ise âyette yer alan kıraat farklılıklarını dile getirirerek Hamza'nın tercihinin hatalı olduğunu vurgular<sup>128</sup> ve şöyle der:

Hamza dışındaki kıraat âlimleri mâ/ما daki elifi uzatmaz. Ancak Hamza uzatarak okur. Burada hata etmiştir.<sup>129</sup> وَبِالْآخِرَةِ örneğinde olduğu gibi lâm/ل'in sükunundan sonra bir süre durur ve sonrasında hemze/ه'i okur. الأَرْضِ lafzında da durum aynıdır. شَيْءٍ kelimesinde ise yâ/ي sesinden sonra sesi keser ve sonrasında hemze/ء ile devam eder.

Âsım Cühderî'nin “سَوَاءٌ” (el-Bakara 2/6) kelimesini dammeli vâv/و ile سَوَاوٌ şeklinde okuduğunun rivâyet edildiğini söyledikten sonra bu kıraati yanlış bulduğunu belirtir. Buna gerekçe olarak da Arapların tamamının bunu hemze/ء ile ve uzatarak okumalarını gösterir.<sup>130</sup>

<sup>127</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3:554-555. Farklı örnekler için bk. 3:567, 572, 587, 592; 4:107-108, 253, 332-333, 387-388, 399; 5:9-10, 82, 85; 6:42-43.

<sup>128</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:57-58.

<sup>129</sup> Müfessirin işaret ettiği âyet şudur: “قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ” قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ” Hamza'nın hatalı okuduğunu belirttiği iki yerde bulunmakta olup hangisini kastettiği anlaşılmamaktadır.

<sup>130</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:62. Farklı örnekler için bk. 1:435, 2:439, 2:503-504, 3:189. .

Taberî'nin kıraat tercihlerine de zaman zaman değinen<sup>131</sup> Tûsî, bu tercihleri aktarmakla yetindiği gibi tahliller yaparak hatalı bulduğu yönlerini eleştirmekten de sakınmamaktadır.

Âl-i İmrân sûresi 195. âyetin kıraat vecihleri esnasında söyledikleri buna bir örnek teşkil etmektedir.

Hamza ve Kisâî وَقَاتَلُوا وَقَاتَلُوا âyetini وَقَاتَلُوا وَقَاتَلُوا şeklinde mefûlü öne alıp takdim-tehir yaparak okurlar. Diğerleri ise faili öne alıp وَقَاتَلُوا وَقَاتَلُوا şeklinde okurlar. İbn Kesîr ve İbn Amir وَقَاتَلُوا kelimesini şeddeli olarak وَقَاتَلُوا şekliyle; Amr b. Abdülaziz وَقَاتَلُوا filini elif/'siz bir şekilde وَقَاتَلُوا olarak okurlar. Taberî, iki mefûlün takdiminin caiz olmadığını söyler ki bu açık bir hatadır. Zira ism-i faili mefullere tercih eden, mukâtelenin katlden önce olduğu anlamını dikkate alır. Mefulleri faile takaddüm eden ise iki ihtimali öne almış olur. Birincisi vâv/و ile matûf olanın mânada da öncelikli olması caizdir. İkincisi ise onların "Allah yolunda mücadele ederken başlarına gelenlerden dolayı gevşemediler, zayıflık göstermediler, boyun eğmediler. Allah sabredenleri sever." (Âl-i İmrân 3/146)âyetinde ifade edildiği gibi ölenlerin ölmeden önce savaştığı, gevşeklik göstermediği, ölenlerin yerinde zayıflık oluşturmadıkları mânasıdır.<sup>132</sup>

Müellif, Taberî'nin iki mefûlün takdim edilerek öne alınmasının caiz olmadığına dair görüşünün hatalı olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Taberî'nin söz konusu âyete ilişkin tefsirine baktığımızda, buna yönelik bir açıklama yer almadığını<sup>133</sup> görmekteyiz.

#### 2.4.1. Lügavî Değerlendirmelere Yaklaşımı

Tûsî'nin, kıraatleri tafsilatlı bir şekilde ele aldığı bir işaret de konuya dair gramer yorumlarına yer vermesidir. O, kurranın görüşlerini naklederken bu kıraatler hakkında dil âlimleri tarafından yapılan yorumlardan da istifade etmektedir.

<sup>131</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3:202, 205; 4:10.

<sup>132</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3:88.

<sup>133</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 3:285-287.

Bakara sûresi 271. âyette<sup>134</sup> geçen فَبِعَمَّا kelimesinde İbn Âmir, Hamza, Kisâi ve Halef'in nûn/ن'u fetha, ayn/ع'i kesre ile نِعْمًا şeklinde; İbn Kesîr, Verş, Ya'kûb, Hafs, Aşâ ve Bercemî'ninnûn/ن ve ayn/ع'i kesre ile نِعْمًا şeklinde; Verş haricindeki Medîne kurrası, Ebû Amr, Ebû Bekr (A'sâ hariç) ve Bercemî'nin nûn/ن'u kesre, 'ayn/ع'i -Nîsa sûresi'nde geçen "نِعْمًا يَعِظُكُمْ بِهِ" (en-Nisâ 4/58) kelimesinde de- iskân ile نِعْمًا şeklinde okuduklarını belirtir. İbn Âmir ve Hafs'ın وَيُكْفِّرُ kelimesini yâ/ي ile ve merfû; Medîne kurrası, Hamza, Kisâi ve Ebû Bekr rivâyetinde Halef'in nûn/ن harfî ve fiili meczûm olarak نُكْفِرُ şeklinde; diğerlerinin ise yine nûn/ن harfî ile ancak نُكْفِرُ şeklinde cezmetmeden okuduklarını aktarır.<sup>135</sup> Nahiv âlimlerinin Ebû Amr'ın نِعْمًا şeklindeki kıraatini zayıf bulduklarını, onların mîm/م harfini idğam ederek ve ع'i iskân ile okumayı caiz görmediklerini de ekler.<sup>136</sup>

Yine Ebû Amr'ın, "بَيَّتَ طَائِفَةً" (en-Nisâ 4/81) cümlesinde te/ت'yi tâ/ط'ya idğam ederek okuduğunu Hamza'nın da aynı kıraati tercih ettiğini; diğerlerinin ise fethalı ve izhar ile okuduklarını açıklar. Kisâi'nin ise ayırım yaparak fiilden sonra olması durumunda izhar, isimden sonra gelirse idğam ile okuduğunu belirtir. Müberred ve Zeccâc'ın bu ayırımı doğru bulmadığını ve her ikisinin de eşit olduğunu, mahreçlerindeki yakınlık sebebiyle te/ت'nin tâ/ط'ya idğam olmasının hasen olduğunu belirtir. Ancak tâ/ط'daki itbak sıfatı sebebiyle tâ/ط'nın te/ت'ye idğam edilmesinin caiz olmadığını söylediklerini de aktarır. Aynı âyette yer alan مَا يُبَيِّنُونَ örneğinde olduğu gibi sözü geçen âlimlerin bâ/ب'nın

<sup>134</sup> وَيُكْفِّرُ عَنْكُمْ مِنَ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ هَيَّيْ وَإِنْ تُخْفَوْهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ تُبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَبِعَمَّا "خَيْرٌ"

<sup>135</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2:350-351.

<sup>136</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2:350. Farklı örnekler için bk. 1:243, 268; 2:407, 417; 3:4, 328; 5: 301; 6:20.

mîm/م'e idğamının caiz olduğunu ancak “لَا أُقْسِمُ بِحَدَا الْبَلَدِ” (el-Beled 90/1) âyetinde görüldüğü üzere, ğunne sıfatına hâlel getirmesi sebebiyle mîm/م'in bâ/ب'ya idğamının caiz olamayacağını söylediklerini kaydeder.<sup>137</sup>

#### 2.4.2. Kiraatler Arasında Tercihlerde Bulunması

Kiraatlere tefsirinde genişçe yer veren Tûsî, zaman zaman da naklettiği kiraatler vecihleri arasından uygun bulduğunu okuyucunun dikkatine sunmaktadır.

“الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَاةَ أَوْلِيَاكُ” (el-Bakara 2/16) âyetinde geçen اشْتَرُوا fiilinin okunuşu hakkında kiraatçilerin ihtilaf ettiklerini belirten müellif, burada kurrânın tercihi olan okuyuşu sahih bulur. Zira burada ve benzer yerlerde vâv/و'ın cem için geldiğini, iltikau's-sakineyn vukû bulduğundan kendi cinsinden hareke ile müteharrik bulunduğunu belirtir.<sup>138</sup>

Hamza'nın “يَحْسَبَنَّ وَلَا” (Âl-i İmrân 3/180) fiilini tâ/ت ile; diğerlerinin ise yâ/ي ile okuduklarını<sup>139</sup> belirten Tûsî, kurrânın çoğunluğunun tercihinin de bu yönde olduğunu açıklar. Tâ/ت ile okuyanların “Sakin ola ki cimrilik yapanların yaptıklarının kendileri için bir hayır olduklarını zannetme.”<sup>140</sup> mânasını takdir ettiklerini de belirtir.<sup>141</sup>

Müellif, bazen dil âlimlerinin tercihlerini aktarmakla yetinerek kendi görüşünü açık bir şekilde ifade etmez. Meselâ Ya'kûb'un “وَاتَّبَعَكَ” (eş-Şu'arâ 26/111) ifadesini cem kalıbında وَأَتَّبَعَكَ şeklinde, diğerlerinin ise mâzi sigasıyla وَاتَّبَعَكَ şeklinde okuduklarını; Zeccâc'ın, vâv/و'ın hal ifade

<sup>137</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3:268. Farklı örnekler için bk. 3:281, 300, 385, 395, 514-515; 4:23-24; 7:31, 102, 435-436.

<sup>138</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:82.

<sup>139</sup> Racih, *el-Kiraatü'l-aşer*, 73. Tûsî, ي ile okunmasını daha doğru bulmaktadır. Bk. 1:82.

<sup>140</sup> “الباخلين خيرا وتقديره ولا تحسبن بخل”

<sup>141</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3:63. Farklı örnekler için bk. 3:125, 128, 138-139, 183; 9:31.



ettiği gerekçesiyle cem olarak okunmasını daha iyi bulduğuna dair rivâyetleri aktarır.<sup>142</sup>

Çeşitli lügatlerin kıraat üzerindeki etkilerine değinen müfessir, bunlar arasında da tercih belirttiğini görüyoruz. “سَلَّ” (el-Bakara 2/211) kelimesini Hicaz kurrasının hemze/ء'siz; Temîm kabilesinin bir kısmının سَلَّل şeklinde hemze/ء'li, diğer bir kısmının da kelimenin başında hemze/أ ile ancak sonrasındaki hemze/ء olmaksızın okuduklarını belirten Tûsî, birinci kıraati mushafa mutabık olması sebebiyle daha güzel bulur.<sup>143</sup>

Tûsî'nin kıraatlerle ilgili tercihlerinde daha çok kurranın çoğunluğuna yakın durduğunu görmekteyiz.

#### 2.4.3. Şâz Kıraatlerle İlgili Değerlendirmeleri

Tûsî, kıraatlerle ilgili vecih ve rivâyetleri naklederken şâz kıraatlerden<sup>144</sup> de söz etmektedir. Bu kıraatlerin şâz ya da zayıf olma sebeplerine çoğunlukla değinmeyen müellifin, daha çok okuyucunun dikkatini çekme amacı güttüğü anlaşılmaktadır.

Bütün kıraat âlimlerinin “وَلَا يُطْعِمُ” (el-En'âm 6/14) filini yâ/ي'nin ötresi ve ayn/ع'in fethasıyla okuduklarını belirten Tûsî, şâz kıraatler içerisinde yâ/ي ve 'ayn/ع'in her ikisi de fetha ile de okunduğunu ifade eder. Yâ/ي'yı damme ile okuyanların “وَهُوَ يُطْعِمُ” (el-En'âm 6/14) ifadesinin mukabili olarak Allah'ı başka birinin doyurmadığını murad ettiklerini;

<sup>142</sup> Tûsî, *Tibyân*, 8:41.

<sup>143</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2:190. Farklı örnekler için bk. 1:466; 2:379, 422, 433, 446, 467, 580; 3:49, 58; 4:109, 198; 5:59, 221; 6:152.

<sup>144</sup> İsnadı sahih olsa bile tevatürle nakledilmeyen ve resm-i mushafa uygun olmayan kıraatler şâz kıraat olarak isimlendirilmektedir. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukerri'n*, 19-20; Farklı tanımlar için bk. Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî (Mısır: Dâru Nehdatî, y.y.), 89; Abdülhamit Birişik, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 25:430; Mustafa Öztürk, “Kur'an Kıraatlarının Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003): 202.

fetha ile okuyanların ise O'nun yemediğini kastederler. Bu durumda manânın O'nun mahlûkatı doyurduğu ancak kimsenin O'nu rızıklandırmadığı şeklinde olacağını belirtir.<sup>145</sup>

“الَّذِينَ آمَنُوا وَإِذَا لَفُؤُوا” (el-Bakara 2/14) âyetinde Yemenlilerin şâz bir kıraat olarak لَفُؤُوا şeklinde okuduklarını aktarır bunun dışında herhangi bir açıklama veya değerlendirme yapmayan<sup>146</sup> Tûsî'nin, tefsirinde buna benzer örneklerine sıkça rastlamaktayız.<sup>147</sup>

Tûsî'nin, kıraatlerde kurrânın icmâ etmesine değinerek, bunun dışında kalan vecihleri şâz olarak değerlendirmesi de dikkatimizi çekmektedir.

Örneğin “بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ وَإِنْ آمَنُوا” (el-Bakara 2/137) âyetinin okunuşunda icmânın varlığına değinen müellif, İbn Abbas'tan Allah'ın mislinin olamayacağı gerekçesiyle فان آمنوا بالذي şeklinde okuyuşun tercih edilmesinin daha doğru olacağını dair rivâyeti aktarır. Ancak Tûsî, bu rivâyetin kurrânın icmâsına aykırı düştüğünü belirtir ve İbn Abbas'ın bu kıraatini şâz kabul eder.<sup>148</sup>

Müfessir, tüm kıraat imamlarının “غَشَاوَةٌ” (el-Bakara 2/7) kelimesinde gayn/غ harfini kesre, tâ/ة harfini ise ötre ile okuduklarını ancak bazı kurrânın gayn/غ harfini fetha ile غَشَاوَةٌ şeklinde; Hasan'ın da kesre ile okuduğunu belirtir. Âsım'ın tâ/ة harfini nasb ile غَشَاوَةٌ şeklinde okuduğu nakledilirse de bunun şâz bir kıraat olarak kabul edildiğini belirtir.<sup>149</sup>

Şâz kıraatlerin varlığına sadece tespit yönüyle değinen Tûsî, bu şâz kıraatlerin değerine ve tefsire etkisine yer vermemektedir.

<sup>145</sup> Tûsî, *Tibyân*, 4:87-88.

<sup>146</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:78.

<sup>147</sup> Örnekler için bk. Tûsî, *Tibyân*, 1:147, 298, 308, 389, 463; 3:545; 4:335; 5:51, 240; 6:308, 342; 7:307; 9:71.

<sup>148</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:484.

<sup>149</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:63. Farklı örnekler için bk. 2:316; 4:87; 6:382.

#### 2.4.4. Farklı Kıraatleri Anlam&Hüküm Üzerindeki Etkisi

Âyetlerle ilgili kıraat farklılıklarının anlam üzerindeki etkisi, müfessirin konuyu ele alırken üzerinde durduğu hususlardan bir diğeridir. O, kıraat farklılıklarının anlam boyutuna da değinerek ihtilafların anlam üzerindeki etkisi; yahut bu farklılıkların anlama herhangi bir etki edip etmediği hakkında bilgi vermektedir.

Örneğin “مُوصٍ فَمَنْ خَافَ مِنْ” (el-Bakara 2/182) âyetini kıraat farklılıkları açısından değerlendiren Tûsî, İbn Kesîr, Nafi‘, Ebû Amr, İbn Âmir ve Hafis rivâyetinde Âsım’ın مُوصٍ kelimesini tahfif ile diğerlerinin ise مُوصٍ şeklinde şedde ile okuduklarını; farklılığın lehçelerden kaynaklandığını ancak bu farklılığın anlam üzerinde herhangi bir etkisi olmayıp her iki kıraatin de aynı anlama geldiğini belirtmektedir.<sup>150</sup>

Farklılığın anlam üzerinde etkisinin olmadığına değindiği bir başka açıklamasını da “مَسْكِينٍ فِدْيَةٌ طَعَامٌ” (el-Bakara 2/184) âyetinde görüyoruz. İbn Âmir ve Nafi‘’in فِدْيَةٌ kelimesini muzaf olarak ve مَسْكِينٍ kelimesini de مَسَاكِينٍ şeklinde cem haliyle; diğerlerinin ise فِدْيَةٌ kelimesini münevven ve طَعَامٌ مَسْكِينٍ şeklinde مَسْكِينٍ kelimesini müfred okuduklarını ifade eder. Her iki kıraatin de mâna itibariyle birbirine yakın bulan müellif, âyetin hergün bir miskini doyurmak mânasına geldiğini ve her iki kıraatin de bu mânayı verdiğini beyan etmektedir.<sup>151</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Tûsî, kıraat farklılığının anlam üzerinde etki etmediği durumları belirttiği gibi farklılığın doğurduğu anlamlar üzerinde de durmaktadır. Zaman zaman anlam farklılığından dolayı bir kıraatin makbul sayılıp sayılmayacağı konusundaki fikrini de beyan etmektedir.

İbn Kesîr ve Nafi‘’in “حَسَنَةٌ وَإِنْ تَكُ” (en-Nisâ 4/40) cümlesinde yer alan حَسَنَةٌ kelimesindeki tâ/ة’yi ref ile, diğerlerinin ise nasb ile okuduklarını belirten Tûsî, nasb ile okunduğunda zerre miktarı iyilik

<sup>150</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2:111.

<sup>151</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2:116. Farklı örnekler için bk. 2:120; 3:10; 7:276; 8:214.

yaptığında ya da iyilik yaptığında anlamlarına; merfû okunduğunda ise iyilik meydana geldiğinde anlamına geldiğini açıklamaktadır.<sup>152</sup>

“آيَةٌ أَوْ تَنْسَخُ مِنْ” (el-Bakara 2/106) âyetini İbn Sa‘id b. Müseyyeb’in أو تَنْسَخُهَا şeklinde tâ/ت’ı ötre ile ve sîn/س harfini de fetha ile okuduğunun rivâyet edildiğini aktaran müellif, bu okuyuşun şâz bir kıraat olmasının yanında kendilerinin buna itibar edemeyeceğini söylemektedir. Kendilerinin Peygamber’e vahyedilen herhangi bir şeyi unutmasının caiz olmadığını düşündüklerini dile getirerek<sup>153</sup> hem farklılığın doğurduğu anlama temas etmekte hem de mezhebî yaklaşımlarının kıraat vecihlerini tercih esnasındaki etkisini ortaya koymaktadır.<sup>154</sup>

Kıraat farklılıkları sebebiyle Kur’an farklı şekillerde okunmaktadır. Bu farklılıklara rağmen kimi zaman kıraat vecihleri âyetlerin anlamına etki etmezken kimi zaman da âyetlerin farklı anlamlar kazanmasına neden olmuştur. Bu çerçevede farklı kıraatler doğal olarak fikhî hükümlere de etki etmiştir. Tûsî de, kıraatlerin doğurduğu anlam farklılıklarının fikhî hükümler açısından meydana getirdiği sonuçlar üzerinde durmuş ve konuyla ilgili bir takım değerlendirmelerde bulunmuştur.

Müfessir, “عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ يُؤَاجِدُكُمْ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاجِدُكُمْ بِمَا لَا، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَوْ سَبْعٍ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ” (el-Mâide 5/89)âyetinde kıraat farklılıklarına değinmekle birlikte bu farklılıklardan doğan farklı anlamlara da işaret ettiğini görmekteyiz. Şöyle ki:

İbn Âmir, âyette geçen عَقَّدْتُمُ filini elif/ا ile عَاقَدْتُمْ şeklinde; Hamza, Kisâi, Âsım’dan rivâyetle Ebû Bekr elif/’siz ve kâf/ق’ı da tahfif ile عَعَّدْتُمْ;

<sup>152</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3:199.

<sup>153</sup> Tûsî, *Tibyân*, 1:399.

<sup>154</sup> Farklı örnekler için bk. Tûsî, *Tibyân*, 2:383, 405, 517, 536, 566, 600; 3:22-23, 34, 196, 246-247; 6:399.

diğerleri ise kâf/ق'ı şeddeli olarak okurlar. Taberî şeddeli kıraatı meneder ve şöyle der: 'Bu ancak yeminin tekrarı durumunda olabılır. Müâheze ise ihtilafsız bir şekilde tekrara gerek kalmadan gereklidir'. Bu görüş sahih değildir. Çünkü yeminin bağlanması ancak kalbin ve dilin birlikteliği ile olur. Şâyet bunlardan biri olmazsa yemin gerçekleşmez. Ebû Ali Farisî<sup>155</sup> teşdid ile okunmasını iki ihtimale dayandırır.

1- "وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ" (Yusuf 12/23) örneğinde olduğu gibi el-Bakara 2/225) ifadesinin kesrete muhatab olması nedeniyle teksîr-i fiil olması.

2- Filinin ضعف gibi olması ve ضاعف fiilinde ikiden fazla kişinin murâd edilmemesi gibi kendisiyle teksirin amaçlanmaması.

Hüseyin b. Ali Mağribî teşdidin faydalı olduğunu, bir şey üzerine edilen yemin tekerrür eder ve yemin bozulursa sadece bir kefarete geregeceğini söylemiştir. Fukaha arasında ihtilafı olan bu konuda onun söylediği daha kuvvetlidir.<sup>156</sup>

Tûsî, Şa'bi'nin "الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ وَأَمَّوْا" (el-Bakara 2/196)<sup>157</sup> âyetinde tâ/ة'yi merfû okuduğu ve böylece Irak ekolü gibi umrenin vacip olmadığı görüşünü benimsediğinin nakledildiğini belirtmektedir. Kendi mezheplerine ve Şafî'ye göre ise umrenin, hac gibi vacip olduğunu belirtir. Kurrânın tamamının tâ/ة'yi nasb ile okuduklarını belirten Tûsî, Allah'ın, kendisine hacc farz olan kimseye haccı ve umreyi tamamlamasını emrettiğini dile getirmektedir.<sup>158</sup> Müfessir, burada kıraat farklılıklarının hüküm çıkarmadaki etkisine, umrenin vacip olup olmaması hakkında yapılan değerlendirmelere temas ederek işaret etmektedir.

<sup>155</sup> Ebu Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdulgaffar el-Farisî en-Nahvî (ö. 377/987).

<sup>156</sup> Tûsî, *Tibyân*, 4:10-11.

<sup>157</sup> Âyetin tamamı şöyledir: "الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْأَمْوَا" صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِمَّنْ يَبْلُغُ الْهَدْيِ مِثْلَهُ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ يَجِدُ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ" العِقَابِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي

<sup>158</sup> Tûsî, *Tibyân*, 2:154.

Kıraat farklılıklarının hükme etkisine dair Tûsî'nin temas ettiği bir başka örneğe de abdest âyetinde<sup>159</sup> karşılaşmaktayız. Müellif, Hamza ve Kisâi'nin "أَوْ لَمَسْتُمُ النَّسَاءَ" (en-Nisâ 4/43) şeklinde elif/ل'siz okurken diğerlerinin لَمَسْتُمُ şeklinde elif/ا ile okuduklarını belirttikten sonra anlam üzerinde meydana gelen değişim üzerinde durur ve لَمَسْتُمُ şeklinde okuyanların cima' anlamını verdiklerini belirtir. Hz. Ali, İbn Abbas, Mücahid, Katâde, Cübbaî'nin görüşünün de bu yönde olduğunu ifade eder. Ebû Hanîfe'nin de bu kıraati tercih ettiğini aktaran müfessir, elif/ل'siz okuyanların ise cima' haricinde el veya başka bir uzuvla dokunmayı kastettiklerini ve bunun da İbn Mes'ûd, Ubeyde, İbn Âmir, Şa'bî, İbrahim, 'Ata'nın kıraati olduğunu; İmam Şafi'nin ise bu görüşü tercih ettiğini bildirir. Tûsî, kendilerine göre birinci görüşün sahih olduğunu belirterek mezhepsel görüşü de açıklamakla birlikte Cübbaî, Belhî, Taberî ve diğerlerinin tercihlerinin de bu yönde olduğunu beyan etmektedir. Bununla beraber الْمَلَامَسَةُ ve الْمَمْسُ masterlarının aynı anlamlara geldiğini de dikkate sunmaktadır.<sup>160</sup>

Kıraat konusunu, çok yönlü olarak ele alan ve konu hakkında doyurucu açıklamalarda bulunan müfessirin, eserinde bir kısım hatalı bilgiler de bulunmaktadır.

"رَضَوَانَ اللَّهِ" (Âl-i İmrân 3/162)<sup>161</sup> terkinde râ/ر'nın kesreli ve dammeli olmak üzere iki lehçe ile okuduğunu belirten Tûsî, Âsım'dan rivâyetle Hafs'ın burayı damme ile okuduğunu aktarır. Damme ile okunursa الكفران; kesre okunursa حسبان-vezninde olduğunu dile getirir.<sup>162</sup>

<sup>159</sup> وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَىٰ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْعَايِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النَّسَاءَ فَلَمْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ "الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ فَمَتِّمُوا صَاعِدًا طَيِّبًا فَاَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ تَجِدُوا مَاءً يَبْسُطُكُمْ وَيَسْبُطُكُمْ وَلَيْسَ بِعَمَتِهِ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" (el-Mâide 5/6).

<sup>160</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3:205. Farklı bir örnek için bk. 3:452-453.

<sup>161</sup> "كَمَنْ بَاءَ بِسِحْطٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمَ وَبُنْسَ الْمَصِيرُ أَفَمَنْ اتَّبَعَ رَضَوَانَ اللَّهِ"

<sup>162</sup> Tûsî, *Tibyân*, 3:36.

Ne var ki burada ر'ı damme ile okuyan ise Hafs değil, aksine Âsım'ın diğer râvisi olan Şu'be'dir.<sup>163</sup>

Âsım kıraatıyla ilgili hatalı bir başka bilgi de “فَمَا تَسْتَطِيعُونَ” (el-Furkân 25/19)<sup>164</sup> fiilinin okunuşu ile ilgilidir. Tûsî, Âsım'ın kelimeyi yâ/ي ile diğerlerinin ise tâ/ت ile okuduklarını aktarır<sup>165</sup> ancak durum tam tersidir.<sup>166</sup>

Şunu da belirtelim ki kıraat alanında engin bilgi sahibi olan müellifin eserinde yer alan bu hataların kendisinden ziyade müstensihthen ya da tefsiri tahkik edenlerden kaynaklandığı kanatındeyiz.

### SONUÇ

Kıraatlere yaklaşımını ele aldığımız Tûsî, başta dönemim İmamiyye şeyhleri olmak üzere Şîî ve Sünnî pek çok hocadan ders almış, uzun bir dönem İmamiyye şeyhi olmuş, görüşleri pek çok yönüyle Şîiler üzerinde derin etkiler bırakmış bir alimdir.

Tûsî'nin mensup olduğu Şîa'nın, kıraatlere bakışı Ehl-i sünnet'in bakış açısından farklıdır. Şîa'ya göre kıraatler mütevâtir değil, içtihad mahsülü olup haber-i vâhide dayanmaktadırlar. Hz. Peygamber'den gelen kıraatin sadece Âsım'ın Hafs rivâyeti olduğunu kabul etmektedirler. Bu tercih daha çok, Âsım'ın Kûfe imamı olması, dolayısıyla kıraatinin Ebû Abdirrahman es-Sülemî yoluyla Hz. Ali'ye dayanması sebebiyledir. Bunun yanında İmâmiyye Şîası'nın kıraatler konusunda birbirinden farklı yorumları olduğu da açıktır.

Tûsî, Kur'an'ın tamamını içeren tefsirinde kıraatleri hemen her yönüyle ele almıştır. Kıraatlere yaklaşımında pek çok yönüyle Sünnî tefsirlere benzerlikler bulunmaktadır.

Kur'an'ın bir harf üzere nazil olduğu görüşünü tercihe şayan bulan Tûsî, ümmetin üzerinde ittifak ettiği kıraatlerin sahih ve caiz

<sup>163</sup> Racih, *el-Kıraatü'l-aşer*, 70.

<sup>164</sup> “عَدَابًا كَبِيرًا فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا وَمَنْ يَظْلِمِ بَيْنَكُمْ نُذِقْهُ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ بِمَا تَقُولُونَ”

<sup>165</sup> Tûsî, *Tibyân*, 7:478.

<sup>166</sup> Racih, *el-Kıraatü'l-aşer*, 360.

olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Kur'ân'da ziyade ve noksanlık iddialarının, olsa olsa, ilmi ve ameli gerektirmeyen ahad haberler olduğunu ve bu tür haberlere itibar edilemeyeceğini düşünmektedir.

Genel olarak kıraat-ı 'aşere başta olmak üzere pek çok kıraat imamından nakillerde bulunmaktadır. Bunun yanında sahabe ve tabiin kıraatlerinden örnekler de vermektedir. Mezhebi kıraat rivayetlerinden söz etse de bunlara özel bir önem atfetmemektedir.

Kıraatlerle ilgili değerlendirmelerinde dilsel yorumlara yer vermekte, zaman zaman şiiri de delil olarak kullanmaktadır. Müfessir, şaz kıraatlere sadece tesbit etme anlamında değinmektedir. Kıraat vecihleri arasında, zaman zaman tercihlerde de bulunan Tûsî, kıraat farklılıklarının anlam ve hüküm üzerindeki etkilerine de işaret etmektedir.



**KAYNAKÇA**

- Akoğlu, Muharrem. “Büveyhîler’in Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine”. *Bilimname*. 17 (y.y.): 123-138.
- Ayyaşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesud. *Tefsirü'l-Ayyaşî*. Thk. Kısmu'd-Dirasatü'l-İslamiyye. Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1321.
- Azimli, Mehmet. “Sünni Hilafete Tahakküm Kurmuş Bir Şî' Hanedan: Büveyhîler”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005): 19-32.
- Birişik, Abdülhamit. “Kıraat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Taribi*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahâb-i Buhârî*. Thk. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Dımaşk: Daru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şî'a'da Usulîğîn Doğuşu ve Şeyb Müfîd*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Ca'feriyân, Resûl. *Ukzûbetu tabriği'l-Kur'ân beyne's-Sünne ve's-Şî'a*. Tahran, 1985.
- Cafer, Hudayyar. *eş-Şeyb et-Tûsî müfessiren*. Kum: Mektebetü'l-İ'lamî'l-İslamî, 1958.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1978.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Taribi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Kitâbü's-Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Mektebetü'l-'Asriyye, y.y.
- Güner, Ahmet. “Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12 (1999): 47-72.
- Güner, Ahmet. “Şî' Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdattan Bazı Yansımalar”. *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu*. y.y. 151-170.
- Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şî' Tefsir Anlayışı*. Doktora tezi, Ankara

Üniversitesi, 2007.

Haydar, Esed. *el-İmam es-sadık ve'l-mezahibu'l-erba'a*. Meşhed, 1985.

Hodgson, Marshall G.S. *İslamın Serüveni*. Çev. Alp Eker ve arkadaşları. İstanbul, 1993.

Hui, Ayetullah Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim Musevi. *el-Beyân fî tefsiri'l-Kur'an : el-medhal ve fatıbe'l-kitâb*. Envârü'l-Hudâ, 1981.

Huveyzî, Abd Ali b. Cum'a Arusî. *Tefsîru nuri's-sakaleyn*. Thk. Ali Aşur. Beyrut: Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabî, 2001.

İbn Adil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımaşkî. *el-Lübab fî ulumi'l-kitâb*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsi. *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.

İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *el-Muntażam fî taribi'l-müluk ve'l-ümem*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata ; racea Nuaym Zerzevir. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kıraati'l-aşr*. Thk. Ali Muhammed Dabba'. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn*. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kamil fî't-tarih*. Beyrut, 1979.

Kahraman, Abdullah. "Tûsî, Ebû Cafer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 435-437. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Karataş, Şaban. *Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*. Ekin Yayınları, 1996.

- Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn. *el-Bidâye ve'n-nihaye*. Thk. Ali Şîrî. Daru İhyai't-Türasi'l-'Arabi, 1988.
- Küleyni, Sikatü'l-İslâm Ebû Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak. *el-Kafî*. Thk. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1365.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi li abkâmi'l-Kur'an*. Tsh. Hişam Semîr el-Buharî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. *Te'vilü müşkeli'l-Kur'an*. Thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. el-İmârât: thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, 2004.
- Marifet, Muhammed Hadi. *et-Tembîd fî ulumi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru't-Tearuf li'l-Matbuât, 2011.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kurâât*. Thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî. Mısır: Dâru Nehdatî, y.y.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Begavî. *Tefsirü'l-Begavî*. Thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Daru İhya-i't-Türasi'l-'Arabi, 1420.
- Mûnis, Hüseyin. *Atlasu Taribi'l-İslâm*. Kahire: ez-Zehra li'l-İlami'l-Arabi, 1987.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sabîb*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1954.
- Nesaî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. İ'lad: Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebu'l-Matbu'âtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Öz, Mustafa. "İbn Babeveyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 345-348. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Öz, Mustafa. "Küleyni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 324-

325. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Öz, Mustafa. “Usuliyeye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 214-215. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Özaydın, Abdülkerim. “Kaim Biemrillah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Öztürk, Mustafa. “Kur’an Kıraatlarının Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2003): 201-224.
- Öztürk, Mustafa. “Şii-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”. Ed. Bilal Gökür ve Arkadaşları. *Taripten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*. 2010. 243-277.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i sünnet ve Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Racih, Muhammed Kerîm. *el-Kıraatü'l-aşer el-mütevâtir*. 3. Baskı. Beyrut: Daru'l-Muhâcir, 1994.
- Sa'lebi, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim Nisaburi. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*. Thk. İmam Ebû Muhammed b. Aşûr. Beyrut: Daru İhya-i't-Türasi'l-'Arabi, 2002.
- Sabbâğ, Muhammed b. Lütfî. *Lemebât fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1990.
- Şakir, Mahmud. *Hız. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi*. Çev. Ferit Aydın. Kahraman Yayınları, 1993.
- Sümer, Faruk. “Tuğrul Bey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 344-346. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.
- Tabatabai, Hüseyin Müderrisi. *Mukaddimebay-ı ber fıkıh-ı Şia*. Çev. Muhammed Asaf Fikret. Meşhed, 1989.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbakî. Mısır:

Mustafa el-Babî el-Halebî, 1975.

Topal, Hüseyin. *Tûsî ve Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2018.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. ve tsh. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî. Kum: Süleymanzade Matbaası, 1388.

Ünal, Mehmet. "Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatların Tevatürü Meselesi ve Şîa'nın Buna Bakışı". *Milel ve Nihal* 8/3 (2011): 77-114.

Uyar, Mazlum. *Abbarilik*. İstanbul, 2000.

Yurdagür, Metin. "Ahbariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.



## الاتجاه الصوفي في شعر المهجر مكوّناته وملامحه\*

Abdelkarim A. M. SOLIMAN\*\*

### الملخص

يتناول هذا البحث ظاهرة التصوف في شعر المهجر العربي\*\*\*، فقد عرف المهجرون التصوف باعتباره معتقداً يعتنقونه وسلوكاً يمارسونه، وراثاً يقرأونه بأفكارهم ونظرياتهم وفلسفاتهم إلى جانب تأثرهم بتلك النزعات الروحية الغيبية التي سادت في بيئاتهم المختلفة وبخاصة في البيئة الغربية التي تأثروا بها والتي تُشارِكهم بطبيعة الحال في دياناتهم، وكانت تبحث عن التوازن الروحي للإنسان أمام سلطان المادة الجارِب للروح، والتي ظهرت على يد أيريسن، ووليم بليك، ووتن وآخريْن فانعكس كل ذلك على الذات الشاعرة، فعاش هؤلاء الشعراء التصوف سلوكاً واعتقاداً وتمثلوه تراثاً وفكراً، عبّروا من خلاله عن رؤيتهم للألوهية والوجود والإنسان.

\* هذه الدراسة هي دراسة موجزة ومعدّلة لأحد مباحث رسالة الماجستير الخاصة بصاحب الدراسة بعنوان "قضايا الإنسان في شعر المهاجر العربية" جامعة عين شمس.

\*\* دكتور، أستاذ مشارك في جامعة طقوز أيلول، كلية الإلهيات، قسم اللغة العربية وبلاغتها

Öğr. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati ABD, e-mail: abdelkreemameen@yahoo.com, ORCID ID orcid.org/0000-0003-2999-1031.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 16/04/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 26/06/2019

\*\*\* شعراء المهجر هم كوكبة من شعراء العربية المسيحيين، وأغلبهم من لبنان والقليل منهم من سوريا، هاجروا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلى الأمريكتين؛ لأسباب عديدة، من أهمها: الفقر، والحرب الطائفية، حلمين بعالم من الرخاء، وحب من الحرية، ولكنهم اصطدموا بالواقع الغربي الذي هو أشد طائفية من واقع بلادهم، إضافة إلى عجزهم عن تحسّن أحوالهم المعيشية، فتملّك الحزن نفوسهم، واعتصرت الألام قلوبهم، وقد كسا ذلك أشعارهم بالحسّ الإنساني الرقيق، فتحدّثوا عن قضايا الإنسان المحليّة والعالمية. وقد أسّس شعراء المهجر روابط شعرية، كان من أهمها جماعتان: الأولى: الرابطة القلمية في الولايات المتحدة الأمريكية وأهم شعرائها: جبران خليل جبران، وميخائيل نعيمة، وإيليا أبو ماضي، ونسيب عريضة، ورشيد أيوب، والثانية: العصبة الأندلسية في البرازيل، وكان من أهم شعرائها: إلياس فرحات، ورشيد سليم الخوري، وفوزي المعلوف، وشفيق المعلوف، ورياض المعلوف، وشكر الله الجر، وغيرهم.

وقد جاءت الدراسة في مبحثين أساسيين، الأول: المكوّنات، وتناولت فيه العُربة الرُوحية، والمكوّنات التّقافية (التّقافة الشرقية، والديانة المسيحية، والتّقافة الغربية)، والثاني: تناول الملامح، وتناولت فيه 1. الرحلة والطريق 2. الاغتراب والانعزال 3. الرّهد الصوّفي 4. مجاهدة النفس 5. المعرفة ووسيلتها 6. الوصُول والفناء 7. وحدة الوجود 8. الرضى والطّمأنينة القلبية 9. المناجاة والابتهالات 10. الرّمز الصوّفي. الكلمات المفتاحية: الاتجاه، الصوفي، شعر المهجر، مكوّنات، ملامح.

### ARAP GURBET ŞİİRLERİNDEKİ TASAVVUFİ YANSIMALAR, ŞİİRİN UNSURLARI VE ÖZELLİKLERİ

#### ÖZ

Bu çalışma, Arap Mehcer Şiirinde tasavvuf olgusunu ele almaktadır. Mehcer edebiyatçıları tasavvufu, bağlanacakları bir inanç, uygulama yapacakları bir yol, teorileri, felsefeleri ve fikirleriyle okuyacakları bir miras olarak tanımışlardır. Bunun yanı sıra değişik çevreleri özellikle de kendisinden etkilendikleri batı çevrelerini etkisi altına alan ve doğal olarak dinleriyle ortak özellikler taşıyan ruhsal, gaybi eğilimlerin tesiri altında kalmışlardır. Emerson, William Blake, Whitman ve diğerlerinin eliyle ortaya çıkmış olan bu ruhsal ve gaybi dürtülere olan eğilim, ruhu önüne katıp sürükleyen maddenin gücü karşısında insanın ruhsal dengesini araştırmayı hedefliyordu. Tüm bunlar şairliğin özüne yansımış, dolayısıyla bu şairler tasavvufu; bir davranış biçimi ve inanç olarak yaşamışlar ve onu hem kültür hem de düşünce şeklinde temsil etmişler; Ulûhiyet, varoluş ve insanla ilgili görüşlerini de bu perspektiften dile getirmişlerdir.

Araştırma iki temel bölüm şeklinde gerçekleşmiştir. Birincisi; bu türü meydana getiren unsurlar/bileşenlerdir. Bu bölümde; ruhsal gurbeti ve kültürel etkenleri ele aldım. "Doğu kültürü, Hıristiyanlık dini ve Batı kültürü" İkincisi; göze çarpan özellikler. Bu bölümde; 1- Göç ve izlenen yol. 2- Gurbete çıkış ve içine kapanma- inzivaya çekilme. 3- Tasavvufi zühd. 4- Nefisle mücadele. 5- Marifet ve marifete giden yol. 6- Vusul ve Fena. 7- Vahdet-i vücut. 8- Rıza ve gönül huzuru. 9- Dua ve Yakarış. 10- Sofi Sembol.

**Anahtar Kelimeler:** Yöneliş, Sufi, Gurbet Şiiri, Özellikler, Bileşenler

### THE MYSTICAL/SUFI TREND IN THE POETRY OF THE IMMIGRANTS- ITS COMPONENTS AND FEATURES

#### ABSTRACT

This study tackles the Sufi Trend in the Poetry of the Immigrants, the Arab immigrants knew Sufi as a "heritage" that he read with his ideas, theories and philosophies, as well as their negative spiritual tendencies that prevailed in his various environments, especially in the Western environment in which they were influenced and naturally involved in their religion. He also looked for the



spiritual balance of man in front of the overwhelming material power, which appeared in Emerson, William Blake, Whitman and others. All of this reflected on the poet's self. Accordingly, the Sufi poets lived the behavior and belief of Sufism which provided them with heritage and thought, through which they expressed their vision of divinity and the existence and man.

The study is based on two main topics: the first: The Components, in which I discussed spiritual alienation, cultural components (Eastern culture, Christian religion, Western culture). The second is The features in which I dealt with: 1. The journey and the road 2. Alienation and Isolation 3. Sufi asceticism 4. The struggle of the Self 5. knowledge and its means 6. Reaching and Evanescence 7. Pantheism 8. Satisfaction and Tranquility of heart 9. Preachings and Apologies 10. The Sufi Symbol

**Keywords:** The Mystical, Sufi Trend, Poetry of the Immigrants, Components, Features.

#### التمهيد:

يُمثّل الاتجاه الصوفي في الشعر العربي الحديث أهمّ وأبرز مداخله، وقد كان للواقع العربيّ سياسياً، واجتماعياً، ودينيّاً، وثقافياً أثره الفعّال في توجيه الشعراء العرب إلى هذا المنحى الصوفيّ. والعلاقة بين الشاعر والصوفيّ وثيقة ومُتشابكة، فكلّ منهما تُحرّكه قوّة باطنيّة خفيّة لاكتشاف العوالم الظاهريّة والغيبيّة والوقوف على أسرارها، وكلّ منهما متمرّد على الواقع الحسيّ الماديّ محاولاً التخلّيق والتعالّي عليه بِخَلْقِ عَالَمٍ آخَرَ، عَالَمٍ أَبْطَوِيٍّ مِثَالِيٍّ.

وقد حاولتُ في دراستي هذه أن أعرض لهذا الاتجاه الصوفيّ في الشعر العربيّ من خلال شعراء المهجر العربيّ لخصوصيّة تجرّبتهم وجدّتها وتراثها، والشعر المهجريّ هو شعر كوكبة من شعراء العربيّة الأفاضل الذين جنّدوا أقلامهم وملكاتهم لخدمة أوطانهم وأمتهم العربيّة والإنسانيّة جمعاء ذلك أنّه يحمل بين طيّاته رسالة ذات جوانب متكاملة، دينيّة، وفلسفيّة، ووطنية، وإنسانيّة، واجتماعيّة، كما جنّدوا أقلامهم لخدمة الشعر العربيّ وتجديده وتطويره وبعث الحياة فيه.

الدّراسات السابقة: أمّا عن الدّراسات السابقة فهناك الكثير من الدّراسات التي تناولت شعر المهجر، وعلى الرغم من كثرة هذه الدراسات سواء أكانت كتباً منشورة أم دراسات جامعية فإنها سلكت مسارين تقليديين: المسار الأول: التأريخ لحركة الشعر المهجري ولشعرائه مع تقديم موجز لأهم موضوعاته وأغراضه ومن هذه الدراسات:

1- أدبنا وأدباؤنا في المهاجر الأمريكية ، للشاعر المهجري جورج صيدح .

- 2- الشعر العربي في المهجر ، للأستاذ محمد عبدالغني حسن .  
 3- الشعر العربي في المهجر (أمريكا الشمالية) ، الدكتور إحسان عباس ، والدكتور محمد يوسف نجم .

- 4- أدب المهجر ، الدكتور عيسى الناعوري.  
 5- قصة الأدب المهجري ، الدكتور محمد عبدالمنعم خفاجي.  
 6- الأدب العربي في المهجر ، الدكتور حسن جاد.  
 7- شعراء الرابطة القلمية، الدكتورة نادرة جميل السراجي.  
 8- شعراء العصبة الأندلسية، الدكتور عمر الدقاق.  
 أما المسار الآخر: فقد اتخذ الاتجاه الفني عن طريق اختيار أحد جوانب أو ظواهر الشعر المهجري ودراستها فنيا ، ومن هذه الدراسات:

- 1- التجديد في شعر المهجر، الدكتور محمد مصطفى هدارة.  
 2- التجديد في شعر المهجر ، الدكتور أنس داود.  
 3- حركة التجديد في الشعر المهجري ، الدكتور عبدالحكيم بلبع.  
 4- أدب المهجر ، الدكتور صابر عبدالدايم.  
 5- الطبيعة في شعر المهجر ، الدكتور أنس داود.  
 6- العروبة في شعر المهاجر الأمريكي الجنوبي - الدكتور عبدالرحيم محمود زلط.  
 7- الحنين والغربة في شعر المهجر (رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة )  
 الدكتورة إخلاص فخرى عمارة.

وهذه الدراسات هي كتب منشورة باستثناء الدراسة الأخيرة (الحنين والغربة في شعر المهجر) فهي لم تنشر بعد، وتختلف دراستي عن هذه الدراسات في أنها تقف عند ملمح بارز في الشعر المهجري وهو الاتجاه الصوفي، وهو اتجاه تميز في أشعار المهجر حيث تعددت منابعه وكثر نظمهم فيه حتى صار اتجاهها أصيلاً في الشعر العربي عامة والمهجري خاصة ، كما تحاول هذه الدراسة أن تكشف عن مكونات الاتجاه الصوفي في شعر المهجر، وأن تعرض أهم ملامحه من خلال القراءة الفنية لمُجمل أشعار المهجر العربي.

### المبحث الأول: دوافع ظهور الاتجاه الصوفي ومكوناته لدى شعراء المهجر:

إنّ للتصوف بُدوراً كامنة في قرارة النفس الإنسانية، وهي بدور قد تنمو بتأثير عوامل روحية مؤاتية، أو بفضل مزاج طبيعي ملائم، وتبقى على حالها من الكُمون دوماً تُموّ في النفوس غير المستعدة لتأثير تلك العوامل أو ذلك المزاج، وينشأ هذا الاستعداد النفسي الصوفي نتيجة لتلك الظروف الخاصة التي يمرُّ بها المتصوّف في حياته، وغالباً ما تكون الصدمات النفسية عاملاً هاماً في ظهور هذا الاستعداد النفسي للتصوف، ويعقب هذا الاستعداد فترة تحضير هامة تسبق التصوف، وهي التربة الصالحة التي تنمو فيها الحالات الوجدانية الصوفية، وقد ينشأ هذا الاستعداد أيضاً نتيجة للتأمل والتفكير الفلسفي في حقيقة الكون ومصير الإنسان. (1)

وقد اجتمعت لدى شعراء المهجر مجموعة من العوامل التي تضافرت فيما بينها لتضع هؤلاء الشعراء على طريق الصوفية، فانسلخوا فيها وتأثروا بها وهيأتهم نفسياً إلى ذلك السلوك.

وعن طريق القراءة المتأنية لأشعارهم أمكن لي شطر العوامل التي أثرت في التوجّه الصوفي لشعراء المهجر وبلورتها في عاملين رئيسيين ضمّنا فروعاً وزوافاً مختلفة وهما :

#### أولاً : الغربة الروحية وأثرها في التكوين النفسي للشاعر المهجري:

هاجر الكثير من الشعراء العرب إلى الأمريكتين يحدوهم الأمل في حياة أكثر أمناً واستقراراً، ويدفعهم الرجاء إلى مجتمع يحترّم الحريات ويتعالى على عنصريّة الدين والمذاهب والأعراق التي كانت تُعاني منها سوريا ولبنان موطن معظم هؤلاء الشعراء. نظر هؤلاء الشعراء إلى أنفسهم بعد هجرتهم فإذا بهم في بيئة جديدة وعالم مختلف عن منبتهم ومسقط رأسهم، فالبينة الجديدة والعالم الجديد وإن كانت تُنعم ببعض صور الحرية (2) إلا أنّها حرية تحمل قيوداً من نوع آخر، وتأسر الإنسان في سجنٍ أعنف من سجن الباستيل، وتُحيل الإنسان إلى عبدٍ لإلهٍ جديدٍ سيطر عليه وامتلكه فرضح له واستسلم وأسلم له القيادة مجبراً ومختاراً، هذا الإله الجديد الذي صمّمه الغرب وتوجوه وأقاموا له مراسم التنصيب هو إله المادة، يقول إلياس فرحات مُتَعَجِّباً من هذه الألوهية الجوفاء، ساخراً منها، رافضاً لها :

(1) راجع في ذلك دراسات في الفلسفة الإسلامية، أبو الوفا التفتازاني. مكتبة القاهرة الحديثة، 1957، ص 131

(2) وهي حرية ناقصة بحيث لا تتعارض وسياستهم أو مصالحهم بالنسبة للمهاجرين

وَسَرَّحْتُ فِي الْكَوْنِ طَرْفَ الْخَيْرِ      فَشَاهَدْتُ فِيهِ صُتُوفَ الْعَجَبِ  
 أَنَسَاءً تَدُوسُ إِلَهَ الضَّمِيرِ      وَتَحْنِي الرُّؤُوسَ لِعِجَالِ الدَّهَبِ  
 وَيُذْهِلُهَا الْمَالُ كُلَّ الدُّهُولِ      فَتُذْنِي الْجُهُولَ وَتُقْصِي اللَّيْبِ  
 فَرَحْمَةُ رَبِّي عَلَى مَنْ يَتُـوولُ      بَأَنَّ النَّصَارَ يُغْضِي الْغَيْبِ (3)

لقد رفض الشاعر العربي هذه الحضارة الغربية، وأنكر عليها إلهها الجديد، فهي حضارة تحمل من القسوة والضغوط والأعباء ما يجعل الفتى شيخاً، فما الإنسان فيها إلا آلة تتحرك بلا روح ولا عاطفة، فقد ازداد الرّحام والتنافس والصراع حتى ما يراهم الشاعر القروي إلا وُحوشاً بأجام.

وَإِذَا بِالْفَتَى مِنَ الْهَمِّ شَيْخٌ      تَعْتَرِيهِ الْأَوْجَاعُ وَالْآلَامُ  
 وَكَأَنَّ الْوَرَى وَحُوشاً بِأَجَا      م، وَتِلْكَ الشَّوَارِغُ الْأَجَامُ  
 مَنَكَبٌ حَكٌّ مَنَكَباً وَجَبِيئٌ      شَجَّ رَأْساً .. عَلَامَ هَذَا الرَّحَامُ؟ (4)

لقد رفض شاعر العربي هذه المادية الغربية وأعلن بقوّة عصيانه لها وتمردّه عليها، فهو الشّرقي الحالم ذو الرّوح الشّفافة، لذا عليه أن يُحافظ على روجه ولا يُعكّر صفوها ولا يُطفئ نورها بالتّفاهات البغيضة على المادّة الفانية، ولهذا لا عجب إذ رأينا رشيد أيوب يُخلّص نفسه من أصداف المادّة التماساً لحياة الرّوح التي هي مطلب الحّر الكريم، يقول:

وَلَمَّا رَأَيْتُ الْمَالَ يَسْتَعْبِدُ الْوَرَى      وَأَمَامُ نَفْسِ الْحَرِّ تَقْضِي بَأَنَّ يَحْيَا  
 عَكَفْتُ عَلَى الْإِقْلَالِ عِلْمًا بَأَنَّهُ      يَلِدُ لِنَفْسِي الْإِنْتِصَارَ عَلَى الدُّنْيَا (5)

فالشاعر هنا يجد اللذة الحقيقية والمتعة الحقة في محاربة شهوات النفس ومقاومة متطلّبات الدنيا الدنيئة والسُّمو بالروح الإنساني مُطهراً.

(3) إلياس فرحات، ديوان فرحات، مطبعة الشرق، سان باولو، البرازيل، 1932م. ص 265 .

(4) رشيد سليم الخوري، ديوان القروي، دار الحرية، بيروت، 1973 ج 1، ص 318 .

(5) رشيد أيوب، أغاني الدرويش، نيويورك، المطبعة السورية الأمريكية، 1982م ص 98 .

اجتاحت الشاعر العربي نتيجة الغرب حالة من القلق النفسي وغيمت أجواءه سحابة من الكآبة والحزن العميق، وشعر بظماً روحياً شديداً، لأن العالم من حوله لا يكثر ولا يُعير اهتماماً لتلك الأمور الروحية أو الشرائع الخلقية، فصار المهجري غريباً حائر الروح تملكه حالة من القلق النفسي والاعتراب الروحي الشديدين، حتى كان الشعور بالغرابة والحيرة وهو القاسم المشترك بين شعراء العرب، فعبر عنها غير واحد تعبيراً ينقل لنا ما كانوا يعانون منها ويقاسون من آلامها، ولنتأمل ميخائيل نعيمة كيف يرسم لنا صورة الوحدة والحيرة مجيداً قلقه وألمه، يقول :

أَسِيرُ فِي طَرِيقِي	فِي مَهْمَةٍ سَاحِلِي
وَوَخَّ دَيْتِي زَفِيحِي	وَوَجَّهَتِي الْقَضَا
مَطِيئَتِي التُّرَابُ	وَحَوَّذَتِي السَّحَابُ
وَدَرَعَتِي السَّرَابُ	وَزَائِدِي الْقَضَا
تَسُوْفِي النَّوَابِي	فِي مَوَكِبِ الزَّمَانِ
وَأَسْتُ أَذْرِي شَانِي	فِي مَعْرَضِ السُّورِي (6)

وتمدى شعور العربي المهاجر بغيرته وإحساسه بانفراده حتى مع من يعيش بينهم ويحبهم ويحبونه، يقول الشاعر أبو الفضل الوليد :

غَرِيبٌ أَنَا بَيْنَ الدِّينِ أَحْبَبُهُمْ	وَأَبْعَضُهُمْ وَالْمَوْتُ آخِرُ غُرْبَتِي
إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى أَحْنُ لِأَنْتَنِي	عَنِ الْمَلَأِ الْأَدْنَى أَنْزَهُ رَفَعَتِي (7)

لقد أحسَّ الشاعر المهاجر بغيرته مكانيةً ونفسيةً أفقدته القدرة على التوافق والتألف مع الآخرين، فلم يجد بداً ولا مفرّاً من الخلوة والعزلة حيث مخاطبته الذات، والغرق في بحر التأمل واستبطان الذات ومحاوله الاستمتاع بهذه العزلة، لقد ردّد ودعا مراراً إلى اختلاؤه عن العالم، واختلاء العالم له، وذلك

(6) ميخائيل نعيمة، ديوان همس الجفون، بيروت، الطبعة الخامسة، مؤسسة نوفل، 1988م ص 52 .

(7) ديوان أبو الفضل الوليد، (إلياس عبدالله طعمة)، راجعه وقدم له، جورج مصروع، دار الثقافة، بيروت، 1981م.ص362

ليس نبذاً وكراهيةً للعالم وساكنيه بقدر ما هو حبٌ وشغفٌ بهذا العالم، والبحث عن حياة مثاليةٍ يحياها،  
فها هو نسيب الشاعر الحائر يُعلن للآخر أنه ما يريد منه الاختلاط والامتزاج وكثرة التساؤلات التي تزيده  
دائماً بالاختلاف وتوسع الفجوة بينه وبين غيره من بني جنسه، كلٌّ ما يريده منه أن يُلقِي عليه التحية في  
عجالة، ثم يدعه في انفراده وتأمله وتصوّفه وآلامه الروحية وحياته الداخلية، يقول :

دَعْنِي وَسْأُنِي وَهَلْ يُغْنِيكَ مِنْ شَأْنِي  
يَا صَاحِبِي، يَا أَحْيِي، مَا لِي فِيكَ أَرْبُ  
أَنْتَ الْحَلِيُّ وَلِي حَاسِطُ الشَّجِي فَلَا  
فَخَلَّ عَنكَ، وَدَعَّ فَلْيِ أَعْنَيْهُ

حَدِيثٌ هَمَّ وَأَلَامٌ وَأَشْجَانُ  
إِلَّا مَقَالُكَ " عِمَّ صَبَاحاً " وَتَنَسَّانِي  
يَعْدِيكَ مِثِّي شَقَاءُ الْعَاثِرِ الْعَانِي  
فَصِدْفُهُ بَيْنَ كَذِبِ الْغَيْرِ أَعْيَانِي (8)

أمام هذا التيار الجارف إلى عالم مثالي، عالم تتفق فيه أحلامه وأمانيه، عالم ينعم فيه الإنسان  
بإنسانيته ويتعبد في محراب جماله لربّه، عالم بسيطٍ ساذجٍ على فطرته وسجّيته، لم تُدَسَّه المدنيةُ بآثامها، ولم  
تُلَوِّثه بقاذوراتها، عالم نقي صافٍ طاهرٍ، لا يعرف القتلَ ولا الفتكَ، ولا يعرف السفكَ ولا الهتكَ، ولا  
السلبَ، ولا النهبَ، عالم لا يتخذُ من الماديةِ وسيلةً تسلطُ بحيث تتحول فيه المادةُ إلى سوطٍ يجلدُ به من  
لا يملكه بدلاً من عونه ورحمته، عالم ينعمُ بالحانِ كَنَارِ الشَّامِ، حيث تتعانق الأرواحُ، وتتألف النفوسُ،  
وتتوحدُ الأجسادُ، ولنتأمل قولَ أبي ماضي وهو شاعر الواقعية الأكبر في الشعر العربي الحديث حيث  
يخاطب نيويورك رمز المادة قائلاً :

نِيُورُوكَ يَا دَاتَ الْبُرُوجِ الَّتِي  
لَنْ تَبْلُغَنِي وَاللَّهِ بَابَ السَّمَاءِ  
فَاصْغِي إِلَى الْحَاظِرِ لِحُظَّةٍ  
تُدْرِكِي أَنَّ فُضُورَ الْمَنَامِ

سَمَتْ وَطَالَتْ كَيْ تَمَسَّ الْعَمَامُ  
إِلَّا بِأَوْتَارِ كَنَارِ الشَّامِ  
تَحْتَقِرِي كُلَّ صُنُوفِ الْكَلَامِ  
تَبْقَى وَتَنْهَدُ فُضُورَ الرُّخَامِ (9)

(8) نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، مطبعة جريدة الأخلاق، نيويورك، 1946م ص 49 .

(9) إيليا أبو ماضي، الحمال، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2004م ص 180 .

فأبو ماضي يؤكد لأمریکا وغيرها من عابدي المادة أنّ عالمهم الذي يبحثون لاكتماله وإتمامه لن يصل إلى درجة الكمال والتمام إلا إذا اهتدى إلى روح الشرق وتمثّل بها وتعنى لها، روح الشرق هي الخلاص الأمتل والملجأ الأوحّد لإنسان المادة ليعودَ إلى جنّته، فأمام الحانِ كنارِ الشامِ تنهوى وتسقطُ كلُّ صور الحضارة المادية المزيفة.

### ثانياً : المكونات الثقافية لشعراء المهجر .

إذا كانت الغربة الروحية تمثل عاملاً هاماً في مرحلة الاستعداد النفسي للتجربة عند شعراء المهاجر العربية، ودافعاً قوياً لنزوعهم الصوفي، وباعثاً مثيراً لكوامن الداخل، فإنّ التكوين الثقافي لهؤلاء الشعراء لا يقلُّ أهميةً في ذلك، فقد كان لظروف الشعراء المهاجرين الحياتية والثقافية أثر كبير في توجهاتهم الفكرية وانتماءاتهم الروحية، وهذه التجربة الثقافية يمتزج فيها ما هو شرقيّ بما هو غربيّ فكان لكلا الرافدين أثره الفعال في تقوية النزعة الصوفية وتشكيلها عبر تجلياتها المختلفة، وبهذا المكوّن المزدوج اكتمل الدافع القوي للتصوّف سلوكاً عملياً ودينيّاً معاً.

### أولاً : ثقافتهم الشرقية :

وهي تُستقى من منبعين روحيين في المقام الأول وهما:

#### أ . الفكر الفلسفي والصوفي الإسلامي:

أثرَ التراث الصوفي الشرقي في وجدان الشاعر المهجري تأثيراً شديداً فجاءت نزعتُهُ الصوفية تعبيراً عن ذلك الأثر، إذ قرأ المهاجرون العربُ تراثهم الشرقي، واستوعبوه، فوقفوا على الأبعاد الفكرية والروحية الكامنة فيه، وتأثروا بما في ذلك التراث من فلسفة صوفية، وأبعاد روحية، ونزعات مثالية، وهم في قراءتهم المستغرقة استوقفتهم بعض الشخصيات والأفكار والفلسفات الصوفية، وخاصة ما كان ذا مدلولٍ بحالتهم وظروف حياتهم .

ومن هؤلاء الصوفية المشاركة أصحاب الفكر الفلسفي الذين توفّقوا عندهم، واسترعتهم أفكارهم فتأثروا بها ودعوا إليها، الفيلسوف الشاعر الصوفي " ابن سينا " فقرأوا فلسفته الصوفية واطّلعا على قصيدته العينية في النفس فتأثروا بها أيّما تأثراً، وفي ذلك يقول جبران معجباً ومشيداً بعينية ابن سينا

وقيمتها الروحية، ومشيراً إلى تأثيره بما: " ليس بين ما نظمه الأقدمون قصيدة أدنى إلى معتقدي وأقرب إلى ميولي النفسية من عينية ابن سينا في النفس" (10)

وفحوى فلسفة ابن سينا الصوفية في النفس التي تأثر بها شعراء الشعراء العرب : أن النفس والروح جوهر سام هبطت إلى الجسد من عالمها السامي، ومنذ ذلك الهبوط وهي تحن وتشتاق للرجوع إلى المصدر السامي الذي هبطت منه (11) وقد عبّر عن ذلك ابن سينا شعراً في عينته الشهيرة والتي سماها " النفس " أيضاً ومطلعها:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْحَيِّ الْأَرْفَعِ      وَرَقَاءُ دَاثُ نَعَزُزٍ وَمَنْعٍ (12)

وجبران يرى في هذه القصيدة الفلسفية البديعة " أبعد وأشرف ما نُظِّمَ في أشرفِ وأبَدَعِ مَوْضُوعٍ (13)

على أن الشاعر نسيب عريضة كان أكثر شعراء المهجر قاطبةً تأثراً بفلسفة ابن سينا وعينته، فهو شاعر النفس حقاً، ومن أوضح قصائده التي توضّح هذا التأثير قصيدة " يا نفس " (14) يقول فيها مخاطباً النفس:

أَصْعَدْتِ فِي رَجَبِ النَّوْزِ	حَتَّى وَصَلْتِ إِلَى الرَّؤُوعِ
فَأَتَاكَ أَمْرٌ بِالرُّبُوعِ	أَعْلَى هُبُوطِكَ تَأْسَفِينَ
أَمْ شَاقَكَ الدُّكْرُ الْقَدِيمُ	ذِكْرُ الْحِمَى قَبْلَ السَّيْمِ
فَوَقَفْتِ فِي سِجْنِ الْأَدِيمِ	نَحْوِ الْحِمَى تَتَلَفَّتِينَ

(10) نادرة جميل السراج، شعراء الرابطة القلمية، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، ص 123 .

(11) جمال رجب سيدي، انظر نظرية النفس بين الغزالي وابن سينا، الهيئة العامة للكتاب، 2000، الفصل الرابع، ص 109، 137، وكتاب في الفلسفة الإسلامية، إبراهيم مدكور، ط 1، دار الفكر العربي، 1983، ص 119 .

(12) مناهل الأدب ، بيروت، عدد 2، ص 85، 86 .

(13) نادرة جميل السراج، شعراء الرابطة القلمية، ص 124 .

(14) نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص 87 .



وبجانب ابن سينا تأثروا بكثير من الفلاسفة المتصوفين أصحاب الفلسفات الصوفية والروحانية، أمثال السهروردي صاحب فلسفة "الإشراق" وابن عربي صاحب مذهب "وحدة الوجود" وابن الفارض في حبه الإلهي ووحدته الشهودية، وأعجبوا بأبي العلاء وفلسفته، وبالغزالي وفكره ومعتقداته .

وكان هذا التأثير بالفلاسفة والمتصوفين المشاركة الدافع الأكبر وراء اعتناق هؤلاء الشعراء لبعض الأفكار والفلسفات مثل فكرة وحدة الوجود، وفلسفة الإشراق والفيض الإلهي، وفكرة التناسخ، والتجدد والخلود، ووحدة الأديان إلى غير ذلك، ومن تجليات تأثر شعراء المهجر بهذا المخزون الروحي الصوفي الشرقي إعجابهم بالشاعر الصوفي، سلطان العاشقين ابن الفارض لذا رأينا أكثر من شاعر منهم يعارض شعره خاصة تائمه المسماة "نظم السلوك" والتي تعبر عن مذهب ابن الفارض في الحب الإلهي فيعارضه بسبب عريضة في تائية صوفية أطلق عليها "ليل الشعراء" (15) يقول متأثراً فيها بابن الفارض :

كُؤُوسُ الْمَوَى دَارَتْ عَلَيْنَا بِلَيْلَةٍ	وَقَدْ أَثْرَعَتْ مِنْ حَمْرِ رُوحِ الْمَحَبَّةِ
فَنَحْنُ شَرِبْنَا وَالْأَنْسَامُ تَرْتَحُّوا	وَمَا غَنِمُوا مِنْ رَاحِنَا غَيْرَ نَشَقَّةِ
شَدَوْنَا لَهُمْ لَحْنًا فَأَنُؤُوا وَكَبَّرُوا	وَنَحْنُ عَلَى صَمْتٍ مَجَانِينَ حُرُوقَةَ
نَبِيئِهِ وَنَحْطَى بِالْجَمَالِ وَبِالْمَلَى	وَنُذْرِكُ أَسْرَارَ الْجِنَانِ الْعَلِيَّةِ
فَتُوحِ الرُّؤَى تَعْنُو لَدَيْنَا مُطِيعَةً	ضَرَبْنَا عَلَيْهَا جَزِيَّةً بَعْدَ جَزِيَّةِ

ويشتاق رشيد أيوب في موضع آخر إلى موطن ابن الفارض الذي حلّ فيه ويتمنى لو يبعث النفس فتناجيه فيقول :

لَيْتَنِي أَعْلَمُ فِي أَيِّ النُّجُومِ	حَلَّ رَبُّ الْعَاشِقِينَ الْفَارِضِي
لَبَعَثْتُ النَّفْسَ مِنْ خَلْفِ الْعُيُومِ	فَتُنَاجِيهِ بِسُرْقِي وَأَمِضِ
رَاحَ لَمْ يَبْقَ لَنَا غَيْرُ الرُّسُومِ	فِي حَوَاشِ كُلِّ سِرٍّ غَامِضِ
سَائِقُ الْأَطْعَانِ أَيْنَ احْتَجَبَا	صَاحِبِ الْآيَاتِ سَامِي الْفِكْرِ

(15) نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص 36 .

يَا لَهُ مِنْ بَحْرِ حُسْبٍ عَذْبَا تَتَلَهَّى مِنْ بَعْدِهِ بِاللُّذْرِ (16)

كما ظهر تأثر شعراء المهجر بمتصوفة الفرس، فنجد أثر جلال الدين الرومي، وفريد الدين العطار في رحلته الروحية " منطق الطير " والتي تأثر بها نسيب عريضة في رحلته الروحية " على طريق إرم " وكذلك الخيام وحيثه الشديدة تجاه أسرار الكون والحياة، وتصوفه الفكري، وضيقه بالتقليديين وأدعياء الدين، " غير أن صوفيتهم وسط بين الإقبال على الحياة والزهد فيها، بين زهد الصوفية المسلمة وفلسفة اللذة الخيامية " (17)

لقد كان لهذا التأثير بالصوفية المسلمين من المشاركة أثره الفعال في تهيئة عقول وأرواح شعراء المهجر لانتهاج درب التصوف، وفي ذلك يشبه الدكتور شوقي ضيف الشعراء المهاجرين في نزعتهم الصوفية بشعراء المتصوفة المسلمين قائلًا: " نجد دائماً مشابحة بينهم وبين شعرائنا وخاصة حين يطلبون السمو الروحي، ويحلمون بالاتحاد مع الذات العلية، وقد أخذوا يفكرون في الأديان على نحو ما فكر المتصوفة عندنا، وانتهوا إلى الأديان للديان " وأنّ الله عز وجل ملء النفوس والعقول، وأنّ الكلّ مشدود إليه، هدفه الوصول إلى الحقيقة ومعرفة الحق الذي هو مصدر الخلاص " (18)

#### ب . التأثير بديانتهم المسيحية

كان لعقيدة شعراء المهجر المسيحية أهمّ العوامل التي ساعدت على نشأة التّصوّف ونموه وتطوره عند شعراء المهجر، ففي معتقدتهم الديني أنّ اللاهوت متّصل بالناسوت حيث امتزجت الألوهية بالإنسان، ومن ثمّ فعلى الإنسان أن يشعر بجزئه الإلهي فيتعالى بذلك عن رغائبه وشهواته، ويرجع روحه على جسده، ويكبح جماح نفسه بالفضائل، وخيرها المحبة والتسامح وصفاء النفس، وهي مبنوثة كثيراً في الإنجيل ومنها " سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ نُحِبُّ قَرِينَكِ وَتَبَعَضُ عَدُوَّكَ، وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ وباركوا

(16) رشيد أيوب، الأيوبيات، ص 75 . 76 .

(17) حسن جاد، الأدب العربي في المهجر، القاهرة، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، 1963م، ص 394 .

(18) شوقي ضيف، دراسات في الشعر العربي المعاصر، ص 275.

لاعنيكم وصلّوا لأجل الذين يُسيئون إليكم ويطردونكم، لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات " (19)

لقد كانت وصايا المسيح في الإنجيل مصدراً ثرياً لتربية شعراء المهجر روحياً، وفي تكوينهم النفسي، فمُلِئتْ نفوسهم بتلك الشفافية والشحنات الروحية الثرية فمن وصاياه الشائعة "طوبى للمساكين بالروح، طوبى للحرزاني، طوبى للودعاء، طوبى للرحماء، طوبى لأتقياء القلب، طوبى لصانعي السلام، وكل ذلك جعل شعراء المهجر، يخضعون في تصوفهم لتأثيرات مسيحية ولكنهم على كل حال يستمدون من المنايع الشرقية ما يضيئون به جوانبهم الصوفية" (20) وبذلك نجد الشاعر المهجري في بعض جوانب صوفيته "المسيح الجديد الذي يبشر بالمحبة ويدعو إلى السلام وإلى الغاب مملكة الله الجديدة" (21)

الأصل الصحيح لهذا الاتجاه الصوفي عند شعراء المهجر إذن هو "الحب المسيحي المصبوغ بفلسفة أفلوطين، وهو تصوف الغزالي وابن عربي ومثالية الفارابي وابن سينا وطبيعية الحّيّام، وحيوته التي تعانق حيرة أبي العلاء ودعوته الزهدية، وهكذا نرى أنّ مدرسة المهجر حين أرادت أن تثور على الأوضاع كانت شرقية في دعائمها الفلسفية، روحها المتصوفة المثالية ودعوتهما الزهدية، وقد كان الإيمان بالتصوف طريقها إلى الخلاص لأنّ التصوف هو حلقة الوصل بين المسيحية والإسلام" (22)

#### ثانياً : الثقافة الغربية :

كانت معايشة شعراء المهجر للغرب إلى جانب اطلاعهم على ما وصلت إليه أيديهم من الآثار الأجنبية ذات أثر كبير في توجيه المهجريين توجيهاً صوفياً فمما ميّز شعراءنا تنوع مواردهم الفكرية، وتعدد مناهلهم المعرفية مع استعداد فطري وشغف بالاطلاع وولع بالقراءة فاندفعوا بذلك إلى التزود من

(19) انجيل متى، اصحاح (5) آية 43، 44، 45

(20) شوقي ضيف، دراسات في الشعر العربي المعاصر، ص 274 .

(21) إحسان عباس، محمد يوسف نجم، الشعر العربي في المهجر أمريكا الشمالية، بيروت، ط2، دار صادر، 1967م. ص 110 .

(22) المرجع السابق، ص 251 .

ألوان المعرفة البشرية والفكر الإنساني بما فيه من أدب وفلسفة ودين، فنجد جبران يتأثر بوليم بليك<sup>(23)</sup> تأثراً كبيراً، يقول جبران: "كنت أظنني غريباً في الأرض، واليوم جاءني بليك ليؤنس غربي .. كنت أظنني تائهاً وها بليك يسير أمامي، ترى ما هي القرابة الفكرية التي تجمعنا، أهي روحه عادت إلى الأرض ارتدت جسدي<sup>(24)</sup>"

كما كان لتأثر شعراء المهجر بالمدرسة الرومانتيكية أثرٌ في ظهور النزعة الصوفية عندهم وفي أدبهم، فعالم الرومانسي يتشابه ويتقارب ويتقاطع كثيراً مع عالم الصوفي، وقد أشار الدكتور جابر عصفور إلى ذلك التقارب بين التصوف والرومانتيكية مُرجعاً ذلك إلى الاعتبارات الدينية والميتافيزيقية التي تجمع بين الرومانتيكيين والمتصوفة والمتمثلة في الرهان على الذوق، والوعي الداخلي والتجربة الروحية للإنسان وتقليص دور العقل في إدراك الحقيقة<sup>(25)</sup>

### المبحث الثاني: الملامح الصوفية وخطواتها في شعر المهجر:

1 - **الطريق والرحلة:** إن غاية ما يرنو إليه المتصوف، حيث يشخص بصره، ويهفو فؤاده، وتشتاق نفسه، ويذكر لسانه، وتضرع يده، هو الوصول إلى الله، والاتصال به، والفناء فيه، والتلذذ بنوره ومعرفته، غير أن هذا الوصول وهذه المعرفة ليست باليسيرة ولا بالسهلة بل لا بد من الوصول إليها من مجاهدة ومكابدة عبر رحلة تصاعديّة مستمرة واقترابٍ دائمٍ من الحضرة الربويّة.

وقد سلك الشّاعر المهجريّ درب الصوفية وانسلك في شعبيهم، واسننٌ سننهم وخطا خطواتهم، وتدرج في مقاماتهم، واعتزته أحوالهم، وإن اختلفت رحلته عنهم من حيث الترتيب المنطقي للمقامات والأحوال، غير أن خطواتهم التي خطوها إذا ما رُيبت وتضافرت لكفيلة بتشكيل رحلة صوفية مخلصّة في سبيل الوصول إلى بغيتهم المنشودة، فقد اتخذ الشاعر المهجريّ صوراً صوفية متنوعة عبّر عن ذلك شاعراً أو عاشها تجربة، فكثيراً ما عبّر عن نفسه غريباً أو مسافراً جوّالاً، أو درويشاً هائماً، أو مجنوناً صوفياً،

<sup>(23)</sup> شاعر إنجليزي (1757 . 1827 ) عاش في عالم نصوبي، كان شاعراً ورساماً، يكتب ويرسم في الليل ما تملّيه عليه الأرواح، وكان أشبه بالبدائيين والأطفال، ويخلق الأساطير ويؤمن بمخلوقات خيالية. انظر الأدب الإنجليزي، تأليف بول روتمان، بيروت، طبعة 1948، دار الفكر العربي، ص 152 .

<sup>(24)</sup> ميخائيل نعيمة، جبران خليل جبران، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، ط8، 1978م، ص 107 .

<sup>(25)</sup> جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، دار المعارف، القاهرة، 1977، ص50.

وهي بتأملها نجد بداية للرحلة الصوفية، وهذه الصور منتشرة بكثرة في شعر المهجر. فالشاعر رشيد أيوب شيمي بالدرويش لكثرة استخدام الشاعر لصور الدراويش<sup>(26)</sup> لدرجة أنها شكلت ظاهرة شعرية صوفية بارزة في إنتاجه الشعري عامة .

فقد كان يرى نفسه ذلك الدرويش مغترباً متبايناً عن بني جنسه حتى صار لغزاً مبهماً غامضاً يعجز عليهم فهمه، يقول :

وَقَفْنَا عِنْدَ مَرَاةٍ	حَيَارَى مَا عَرَفْنَا
عَجِيبٌ فِي مَعَانِيهِ	عَرِيبٌ فِي مَرَاةٍ
لَهُ سِرٌّ جَوَابٌ	عُبَارٌ الدَّهْرِ عَشَّاهُ
وَوَجْهُهُ لَوَحْتُهُ الشَّمْسُ	سُ غَارَتْ فِيهِ عَيْنَاهُ
سَأَلْنَا النَّاسَ مِنْ هَذَا	فَقَالُوا يَعْزَلُ اللَّهُ
فَلَا نَدْرِي لِمَا فِيهِ	وَيَسْتَهُوَ إِنْ سَأَلْنَا
كَأَنَّ فِي صَدْرِهِ سِرٌّ	وَذَاكَ السِّرُّ يَنْهَاهُ
وَمِنْهُمْ قَالَ دَرُويشٌ	عَرِيبٌ ضَاعَ مَرَاةً <sup>(27)</sup>

ثم إن هذا الدرويش كثيراً ما يهوى التنقل والتغرب فيكثر سفره ويكثر حله وترحاله، ويمتطي مطيته هائماً سائحاً ضارباً في الأرض بغية الوصول إلى الحقيقة المنشودة، والأمل المرجو، ولكن هل الوصول من هذه الطريق أمر سهل يصل منه كل من قصده؟ يجيب شاعرنا على ذلك قائلاً:

دَعَتْهُ الْأَمَانِي فَخَلَّى الرُّيُوعُ	وَسَارَ وَ فِي النَّفْسِ شَيْءٌ كَثِيرٌ
وَ فِي الصَّدْرِ بَيْنَ حَنَائِي الضُّلُوعُ	لَتَبِيلِ الْأَمَانِي فُوَادٌ كَبِيرٌ
فَعَحَّتْ الْمَطَايَا وَخَاضَ الْبَحَارُ	وَمَرَّتْ لِبَالٍ وَكَرَّتْ سُنُونُ

<sup>(26)</sup> ديوان أغاني الدراويش، رشيد أيوب، ص 12 - 14، 25، 62، 110 .

<sup>(27)</sup> رشيد أيوب، أغاني الدراويش، ص 12 .

وَمُ يَرْجِع (28)

ويعترف الشاعر بوعورة هذا الطريق وتشعبه وكثرة عقباته مع قلة زأده، لذا كثيراً ما تاه في دروب هذا الطريق المقفر ليتلمس الدرب الصحيح، وقد عانى في ذلك ما عانى من ضياع وتيه، وشقاء وعذاب، وصعود وهبوط، وذهاب وإياب على رغم هذا كله فهو ما زال تائها يبحث عن ضالته، يقول نعيمة:

نحن يا ابني عسكرٍ قد تاه في قفرٍ سحيقٍ  
نزعِبُ العودَ ولا نذكرُ من أين الطريقُ  
فانتشَرنا في جهاتِ القمرِ نستجلي الأثرُ  
نسألُ الشمسَ عن الدربِ ونستقي الحجرُ  
رئيمًا نلقى مُنا- رئيمًا نلقى الطريقُ (29)

وكما مرّ الشاعر العربيّ بحالة الدروشة والتيه والتجوال فقد مرّ بحالة هامة لها ملامحها الخاصة بما وهي حالة الجنون، ولكنه ليس الجنون العقلي بل الجنون الصوفي الذي لا يعيه إلا من فهمه أو عاش فيه، يقول الطوسي عن هذه الخاصية الصوفية: سئل بعض الصوفية عن حقيقة الوصول، فقال: ذهاب العقول<sup>(30)</sup> وقد عرف الشاعر العربيّ الجنون الصوفي وفهمه وعاشه وتلبسه وعبر عنه وفي ذلك يقول الشاعر القروي:

أرى كُلاً شَيءٍ عَكْسَ مَا نَنْظُرُونَهُ      وَتَكَرَّهُ نَفْسِي كُلَّ مَا نَعْتَشِقُونَهُ  
وَذَلِكَ أَمْرٌ وَاضِحٌ تَعْرِفُونَهُ      فُقُولُوا فَلَانَ قَدْ دَاعَ جُنُونُهُ  
فَمَا هَدَّ أَوْ هَزَّ الْكَلَامُ عَمُوداً (31)

(28) المرجع السابق، ص 62 .

(29) ميخائيل نعيمة، همس الجفون، ص 46 .

(30) السراج الطوسي، اللمع في التصوف، تحقيق طه عبد الباقي سرور، عبد الخليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960، ص 287.

(31) رشيد سليم الخوري، ديوان القروي، ج 1، ص 423 .

وبذلك انتقل الجنون عند الشاعر العربي من معناه اللغوي الذي يشير إلى فقدان العقل إلى معناه الصوفي لعرفاني، مكتسباً ظلالاً روحية من خلال النص .

ومن الحالات الصوفية التي مرّ بها الشاعر العربي وظهر أثرها في شعره، حالة الخيرة والقلق، حيث تطالعنا صورة يظهر فيها الشاعر العربي صوفياً سالكاً ينشد طريق الحقيقة، ويبحث عنها:

يا زفيقي على طريق الحزائي	سر بنا فإن القضاء أقصى مدانا
سر بنا نقطع شواطئ	قيل أن تقي الليالي
طال هذا الدرب والعمر	ر قصير في المجال
قد تعبنا وضللنا	في أحاديث المجال
نحمل الحزن شعاعاً	لشقاء واحتة المجال
وكتفنا عن الوري شكوانا	كيف نشكو ولا سمع سوانا <sup>(32)</sup>

فالشاعر مثقل بتبعات الخيرة والقلق من حزن وشقاء غير أن كل هذا يهون من أجل الوصول والمعرفة والظفر بالوصال والمشاهدة، وعن طريق هذه الإرهاصات والبدايات الصوفية عرف شاعر المهجر طريقه المأمون فأخذ يخطو خطواته ويصعد مقاماته وتعبته أحواله وما بعد الدروشة والخيرة والقلق والجنون إلا الاغتراب والانعزال .

**2 - الاغتراب والانعزال :** ثم بعد أن عرّف المهجري طريقه أخذ يرتقي ويتدرج في صعوده وسموه الصوفي الروحي ويعلو درجة مهمة في طريق الرحلة الصوفية وهي الميل إلى العزلة والانفراد والخلوة مع الحق والأنس به، والوحشة من الناس وفي العزلة والخلوة يتم صفاء النفس وخلاصها لربها فيتم الاتصال وتبدأ الفتوحات والفيوضات الإلهية فيأخذ الصوفي في الترقى والكشف، والعزلة عند المتصوفة صفة تميزهم " فالخلوة صفة أهل الصفوة والعزلة من أمارات الوصلة ولا بد للمريد في ابتداء حاله من العزلة<sup>(33)</sup>

(32) نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص 220 .

(33) عبدالكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق د . عبد الحليم محمد، د . محمود بن الشرف، دار المعارف، 1995، ص 176 .

وشاعرنا المهجري محبٌ للعزلة لأنها تُمدُّه بالغذاء الروحاني، و بالانفراد بالله والتأمل في أسراره والاستبصار بأنواره، على أن هذا الشعور المحب للعزلة والراغب فيها لا يتأتى إلا عن طريق الشعور بالغرابة والاعتراب، والعزلة الروحية العميقة التي تقطع وشائج الصلة بينه وبين مجتمعه وأفراده فيشعر بنفوره من العالم ونفور العالم منه، وقد عانى المهجري أشد المعاناة نتيجة الشعور بالغرابة الروحية حتى أنه سَمِمَ الحياة ونفر منها بكل ما تحتويه من صور المتناقضات، يقول أبو ماضي:

سَمِمْتُ نَفْسِي الْحَيَاةَ مَعَ النَّاسِ	وَمَلَّتُ حَتَّى مِنْ الْأَخْبَابِ
وَتَشَشَّتْ فِيهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى	صَجَزَتْ مِنْ طَعَامِهِمْ وَالشَّرَابِ
وَمِنَ الْكُذِبِ لَا يَسَاءُ بُرْدَةُ الصِّدْقِ	وَهَذَا مُسْرِبًا بِالْكَذَابِ
وَمِنَ الْفُتُوحِ فِي نِقَابِ حَمِيلٍ	وَمِنَ الْحُسْنِ تَحْتَ أَلْفِ نِقَابِ
صَعُرَتْ حِكْمَةُ الشُّبُوحِ لَدَيْهَا	وَاسْتَحَقَّتْ بِكُلِّ مَا لِلشَّبَابِ <sup>(34)</sup>

لقد كان الاعتراب الروحي هو الدافع الأكبر وراء انعزال الشاعر العربي وخلوته بنفسه والتزامه صومعته، يقول القروي مؤكداً أثر هذه الغربة على نفسه:

مَا الْبِرَازِيلُ مَهْجَرِي	لَيْسَ بُنْيَانٌ لِي جَمِي
إِنَّ نَفْسِي غَرِيْبَةٌ	تَشْتَكِي الْبُعْدَ فِيهِمَا
أَنَا مَا دُمْتُ فِي النَّوْرِ	وَبَعِيداً عَنِ السَّمَا
مُهْجَرِي كُلُّهَا جَوِي	كَبِيدِي كُلُّهَا حَزِينِ
أَبْدَأُ أَشْتَكِي النَّوِي	ذَا بِي النَّوْحُ وَالْأَنْبِي: <sup>(35)</sup>

فالشاعر يعترف أن ما يؤلمه ويعذِّبه ليس غربته عن وطنه أو أهله، بل هي الغربة عن الله الحق " فالغربة في التصوُّر الصوفيِّ حَالٌ مِنْ أَحْوَالِ الْمُتَصَوِّفَةِ، وَيُقَالُ فِي الْاِعْتِرَابِ عَنِ الْحَالِ، وَالْغُرْبَةُ عَنِ الْحَقِّ غُرْبَةٌ عَنِ الْمَعْرِفَةِ بِاللَّهِشَّةِ، وَيُسَمَّى الصُّوْفِيَّةُ غُرْبَاءَ لِجُرُوجِهِمْ عَنِ الْأَوْطَانِ، وَمَا مِنْ بَلَدٍ فِيهِ الصُّوْفِيَّةُ أَحْيَاءٌ

<sup>(34)</sup> الجداول، إيليا أبو ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ط9، 1972م، ص 48 .

<sup>(35)</sup> رشيد سليم الخوري، ديوان القروي، ج، ص 348 .



أو أمواتٌ إلا وهم فيه العُرباءُ، والصوفيّ غريبٌ وإن كان قريباً لأنه قريبٌ من الله تعالى وليس من الأغبيار" (36)

لقد أدرك الشاعر العربي المعنى الصوفي للغربة، وآمن به، وعلم أنّ التوحد لن يكون أبداً مع أحد من البشر، فالتوحد الحقيقي هو اتحادهم بالحق، وفناؤهم فيه، ويجسّد لنا القروي هذه الغربة قائلاً:

أَمْشِي كَبَعْضِ النَّائِمِينَ أَوْ أَنِّي      وَسَطَ الْمَدِينَةِ هَائِمٌ فِي مَجْهَلِ  
وَأُشَاطِرُ النَّاسِ الْحَدِيثِ وَخَاطِرِي      عَمَّنْ أُحَدِّثُ وَالْحَدِيثِ بِمَعْرُزِلِ (37)

إن ما يشغل الشاعر ويفكر فيه، وما استحوذ على لُبِّه وفؤاده يختلف عما يشغل عقول وأفئدة غيره، لذا فحالته تتباين دائماً وتختلف مع غيرها، على أنّ هذا التباين والاختلاف ليس بسمّة عارضة، وليس حالة مؤقتة تتعلّق بموقفٍ خاصّ، بل هي سمّة خاصة، وملمّحٌ مميّزٌ لروحه وذاته، ولذلك لا يجد الشاعرُ أمامه سوى الله يتوجّه إليه لبيدَ عنه عُزْبَتُهُ وَيُونَسَ وَحَشَنَتُهُ قائلاً :

رَعَشَتْ يَدَايَا إِلَيْكَ فِي غَلَسِ الدُّجَى      رَعَشَاتٍ مَقْرُورٍ بِنَجْمِكَ يَصْطَلِي  
هَبْنِي رِضَاكَ أَعِشْ بِهِ أَعْنَى السُّورَى      وَهَبْ فُضُولَ الْعَيْشِ لِلْمُتَمَوِّلِ  
فَأَلَيْكَ يَا رَبِّي إِلَيْكَ ضَرَاعَتِي      وَعَلَيْكَ يَا رَبِّي عَلَيْكَ تَوَكَّلِي (38)

وقد عبّر جبران عن غربته الصوفية في قصيدته الرمزية الجميلة المسماة " البلاد المحجوبة " فهي تعبير رازم عن حالة الصوفي وغربته وبخثه الدءوب عن عالمه المنشود، وأنسه المفقود، يخاطب الشاعر نفسه فيها قائلاً :

هَاهُوَ ذَا الْفَجْرِ فُؤُومِي نَنْصَرِفُ      عَنْ دِيَارٍ مَا لَنَا فِيهَا صَدِيقُ  
مَا عَسَى يَرْجُو نَبَاتٌ يَخْتَلِفُ      زَهْرُهُ عَنْ كُلِّ وَرْدٍ وَشَقِيقُ  
وَحَدِيدُ الْقَلْبِ أَلَى يَأْتَلِفُ      مَعَ قُلُوبٍ كُلُّ مَا فِيهِ عَتِيقُ (39)

(36) عبدالمعتم حنفي، المعجم الصوفي، دار الرشد القاهرة، 1997، ص 183 .

(37) رشيد سليم الخوري، ديوان القروي، ج 1، ص 595 .

(38) نفسه، ص 595 .

على أنّ غربة جبران " غربة وجودية روحية نفسية تدلُّ على العطب وتطلب المعافاة ولكنها لا تلتبس ذلك عند أحد خارج الذات الشاعرة فهي في جدها مع نفسها " (40)

والشاعر فوزي المعلوف يرى نفسه غريبة في هذا العالم، لأنّها من عالم آخر عالم السماء لذلك هجر الأرض طائراً فوق بساط الريح إلى عالمه السماوي حيث ينشد المنى ويقترّب من العلى، يقول :

لَيْتَ شِعْرِي مَا الشَّاعِرُ ابْنٌ لِحُزْنِي      الأَرْضِ إِلَّا بِلَحْمِهِ وَعَظْمِهِ  
فَإِنْ اخْتَارَ هَجْرَهَا بِرِضَاهِ      أَمَّا جَاءَهَا مَقْوِداً بِرَغْمِهِ؟!  
هُوَ مِنْهَا وَلَيْسَ مِنْهَا فَمَازَالَ      غَرِيباً مَا بَيْنَ أُنْبَاءِ أُمَّتِهِ (41)

والشاعر أبو الفضل الوليد يتخذ من العزلة والخلوة وسيلة لتحقيق الكشف والرؤى فينسج قصيدة سماها " الرؤيا النبوية " يعارض فيها نائية ابن الفارض، يعبر فيها عن غربته الصوفية وعزله الخلوية التي تنقله إلى درجة صوفية أعمق وهو ما يطلق عليه أهل التصوف "الخلوة" يقول أبو الفضل:

فروحي مَعَ الأَرْوَاحِ فِي دَارِ أُنْسِهَا      وَجِسْمِي مَعَ الأَجْسَامِ فِي دَارِ وَحْشَتِي  
غَرِيبٌ أَنَا بَيْنَ السَّيِّئِ أَحْبَبُّهُمْ      وَأُبْغِضُهُمْ وَالْمَوْتُ آخِرُ غُرْبَتِي  
إِلَى المَلَأِ الأَعْلَى أَحْسَنُ لَأَنَّسِي      عَنِ المَلَأِ الأَدْنَى أَنْزَلُ رِفْعَتِي (42)

والشاعر المهجري لم تُفرض عليه العزلة ولم يُجبر في اللجوء إليها وإنما قصدها ومارسها اختياراً واقتناعاً بأنّها الحلّ الأمثل، والمثالي الذي ينقذه من معاناة الغربة، كما أنّه الطريق الأوحى للكشف والوصل، يقول رشيد أيوب :

(39) جبران خليل جبران، والبدايع والطرائف، دار الفرجاني، القاهرة، 1984م ص285 .

(40) عبدالحكيم بليغ، حركة التجديد الشعري في المهجر بين النظرية والتطبيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980م، ص231

(41) فوزي المعلوف، على بساط الريح (ملحمة شعرية)، دار صادر، دار بيروت، 1958م، ص63

(42) ديوان أبي الفضل الوليد، ص361 .

عِنْدَمَا أَجْلِسُ فِي اللَّيْلِ الْبَهِيمِ  
وَتُجُومُ الْأُفُقِ فَوَقِي سَابِحَاتِ  
فِي فِضَاءٍ عِنْدَهُ النَّفْسُ تَهَيَّمُ

خَلِّيَانِي

فَأَنَا دُونَ الْمَلَأِ شَأْنِي عَجِيبُ  
لَيْسَ يَخْلُو لِي سِوَى اللَّيْلِ الطَّوِيلِ  
وَأَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا غَرِيبُ

خَلِّيَانِي (43)

إنَّ الشاعر هنا يأنس بالوحدة والعزلة، ويجد فيها الأُنس، ويشعر فيها بالأمان وتتحقق فيها الراحة بعيداً عن الناس وشورهم .

ونسيب عريضة تمثل عنده هذه الحالة ظاهرة هامة في شعره، وتظهر في كثير من شعره الفلسفي، وكأنَّ الشاعر يأخذ بكلِّ إنسانٍ إلى الانحباس خلف قضبان نفسه، هرباً من احتلالات الحياة، وبحنناً ومعرفة عن عالم النفس الداخلي، يقول :

عِشْ دَاخِلَ النَّفْسِ وَالزَّمَّهَا كَصَوْمَعَةٍ	وَإَتَقِنْ حَيَاتَكَ فِيهَا شَأْنٌ مَن نَجَبَا
فَفِي فُؤَادِكَ كَوْنٌ لَسْتَ تَعْرِفُهُ	يَهُونُ إِذْرَاكُهُ لَوْ كُنْتَ مَطْلَبَا
فِيهِ خَوَاطِرٌ مِّنْ طَيِّبِ الْحَقَاءِ بَدَتْ	سِحْرِيَّةٌ وَأَمَانٌ حُسْنِهَا خَلَبَا
تَصُمُّهَا ضَجَّةٌ مِّنْ خَارِجٍ صَعَدَتْ	وَتُورُ دُنْيَاكَ يُعْمِيهَا إِذَا اقْتَرَبَا
فَأَسْكُتُ تَصْنُهَا وَلَا تَبْدُلُ سَرَائِرَهَا	وَاسْمَعْ صَدَى لِحْنِهَا وَاشْكُرْ بِهَا طَرَبَا (44)

(43) رشيد أيوب، الأبيات، ص 30 .

(44) نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص 24، 25 .

إنّ الشاعر العربي اختار الانعزال عن عالمه البشري، وخلق لنفسه عالماً آخر يتناسب ودعوته إلى التحرُّر الروحي والصفاء النفسي والطهارة القلبية، عالم يتحقّق فيه الكشف، ويتّم من خلاله الاتصال والتوحد .

**3- الزهد الصوفي :** ويرتبط بالعزلة والخلوة ظاهرة صوفية هامة هي الزهد، فالصوفي لا يشغل قلبه بالملذات والمتع ولا يدفع نفسه في الصراع على المادّة والتكالب عليها، فنفسه مبالدة دائماً على التقشف والمجاهدة، ويقول أنيس المقدسي " والصوفية متفقون على أن بناء أمرهم على أربعة أشياء قلة الطعام (النحول) وقلة النوم (التأمل والتهدج) وقلة الكلام والاعتزال عن الناس . (45)

ومن هنا يمكن ردُّ وإرجاع الزهد الصوفي لشعراء المهجر إلى وعيهم للمفهوم في التراث العربي، فقد رفض شاعر العربي طغيان الحياة المادية المكشوفة في بلاد الغرب، وتأفّف منها وحارب وعادى كلّ مظاهرها، فهو يتّرع بنفسه عن الفكر الماديّ الذي يُزهق روحه ويحيل الحياة إلى غابة، والبشر إلى وحوشٍ لذا فهو يرفض الغنى والثراء والمال لأنها أشياء فانية، يقول نسيب عريضة :

بئس الغنى كعبار دُنِيَا	(م)	ليس يُبقيهِ المِـدْرِي
مَادَا يُفِيدُ المَالُ مَنْ		يُطَوِي غَدَاً فِي قَاعِ قَبْرِ؟
أنا العَـيُّ بِحَمْدِ رَبِّي	(م)	رَغَمِ إِتْلَاقِي وَعُـسْرِي
ما العيشُ إلا ما يُحْيِي لُـ		والعَيَانُ سَرَابٌ قَفْرٍ (46)

فشاعرنا زاهد فيما يملك الناس ويتسابقون من أجله فمفهومه للغنى يخالف مفهومهم ومقياسه للحياة والخلود والبقاء يخالف مقياسهم لذا فهو يعزل عنهم وينفر منهم، ويتعجّب لحالمهم واتخاذهم بملذاتٍ زائلة، وحاجاتٍ لا تروي ظمأ اللّهفان .

(45) أنيس المقدسي، أمراء الشعر العربي، الطبعة الثانية، بيروت، ص 375 .

(46) نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص 228، 229 .

لَمَّا رَأَيْتُ الْعَيْشَ لَا      يَشْنُفِي وَلَا يَرْوِي أَوَامِي  
وَالنَّاسَ يَزْحَمُ بَعْضُهُمْ      بَعْضاً عَدَلْتُ عَنِ الرِّحَامِ  
المَالُ مَا يَبْغُونَ لَكِنْ      لَسْتُ أَقْنَعُ بِالْحَطَامِ  
عَجَباً أَيَطْمَعُ بِالْغَى      مَنْ لَيْسَ يَطْمَعُ بِاللِّدَامِ<sup>(47)</sup>

وأبو ماضي يزهّد في الحياة ويجرّد قلبه من متعتها وملذّاتها الفانية، يقول:

إِنِّي صَرَفْتُ عَنِ الطَّمَاعَةِ وَالْهَوَى      قَلْبِي وَلَا ظَفْرٌ لِمَنْ يَطْمَعُ  
فَكَأَنِّي البُسْتَانُ جَرَدَ نَفْسَهُ      مِنْ زَهْرِهِ المَنْتَوِعِ المَنْتَوِعِ  
لِيَخْسَ نُورَ الشَّمْسِ فِي دَرَاتِهِ      وَيُقَابِلَ النِّسَمَاتِ غَيْرَ مُفْنَعِ  
وَكَأَنِّي العُصْفُورُ عَرَى جِسْمَهُ      مِنْ رَيْشِهِ المِتْلَاصِقِ المِتْلَاصِعِ<sup>(48)</sup>

**4 - مجاهدة النفس :** إنّ النفس الإنسانية لها مراتب ومقامات تتدرّج فيها وهي لكي ترقى وتتدرج لابد أن تتطهر "النفس اللّوامة" إلى مقام "النفس الملهمة" إلى مقام "النفس المطمئنّة" إلى مقام "النفس الراضية" إلى مقام "النفس المرضية" إلى مقام "النفس الكاملة".

إنّ المتأمل في حياة الصوفية يلاحظ أنّها تنطوي في العامة على معنيين رئيسيين: أحدهما معنى عملي يتمثّل فيه ما يأخذ به السالك نفسه من ألوان الرياضيات وضروب المجاهدات والمرآة التي ينعكس على صفحاتها هذا المعنى هي المقامات التي تترقى فيها النفس مقاماً بعد مقام ترقياً يمكّنها في النهاية من الوصول إلى درجة اليقين والعرفان. وثانيهما: معنى ذوقي روحي هو هذا الذي يحصل في النفس ثمرة لرياضتها ومجاهدتها<sup>(49)</sup>.

(47) نفسه، ص 226 .

(48) إيليا أبو ماضي، الجداول، ص 29 .

(49) محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، طبعة ثانية، ص 56 .

فالتصوف إذا هو صراع مع النفس تهديباً وإخضاعاً وإذلالاً وحرماناً مما تدعو إليه وإجبارها على الامتثال والطاعة لذلك رأينا شعراء المتصوفة كثيراً ما يتوجهون إلى النفس تأديباً وتهديباً يقول ابن الفارض في قصيدته " نظم السلوك " :

فَنَفْسِي كَانَتْ قَبْلَ لَوَامَةٍ مَتَى	أُطِعَهَا عَصَتْ أَوْ أَعْصَى كَانَتْ مُطِيعَتِي
فَأُورِدُهَا مَا الْمَوَاتُ أَيْسَرُ بَعْضِهِ	وَأَتَعَبْتُهَا كَيْمًا تَكُونُ مُرِيحَتِي
فَعَادَتْ وَمَهْمَا حَمَلْتُهُ نَحَمَلْتُهُ	مَيِّ وَإِنْ حَقَّقْتُ عَنْهَا تَأَذَّتْ
وَكَلَّفْتُهَا لَا بَلَّ كَفَلْتُ قِيَامَهَا	بِتَكْلِيفِهَا حَتَّى كَلَفْتُ بِكُلْفِي
وَأَذْهَبْتُ فِي تَهْذِيبِهَا كُلَّ لَسَدَةٍ	بِإِبْعَادِهَا عَنْ عَادِهَا فَأَطْمَأَنَّتِ (50)

والشاعر العربي يعتمد في نظره للنفس على الرؤية الدينية فيها، حيث تتصارع لديه نفسان : نفس " لوامة " تمثل ضمير المتكلم الدائم الحث على الالتفات لطريق الصواب وترك طريق الخطأ والعدا، ونفس " أمارة بالسوء " وهي التي تمثل ضمير " المخاطب " وتقوم بالفعل دائماً ممثلة للنفس الإنسانية عامة لذلك فهو يتخذها عدوه الذي يجب مجاهدته ومحاربه والحذر منه والتنبه له حتى لا يهلكه، ويهاجمها هجوماً عنيفاً، مرجعاً إليها كل الآثام، مؤنباً لها مذكراً بالعقاب، يقول نسيب عريضة وهو أكثر من خاطب نفسه ليس فقط بين الشعراء المهاجرين بل بين شعراء العربية المعاصرين:

وَكَيْفَ أَنْجُسُ — وَالنَّفْسُ حَصْبِي الْعَيْدُ (51)

ورأى الشاعر في النفس يتوافق مع فريد الدين العطار في قوله: "إن نفسي لي عدو، فكيف أقطع الطريق إذا كان رفيقي لصاً، فالنفس كالكلب لم تطع لي أمراً مطلقاً، ولا أعلم كيف أحزرت الروح من ربقته" (52) هذا التطابق في النظر إلى النفس بين الشعراء يؤكّد تأثر المهجريين بالتصوف الإسلامي الفارسي، وقد ظهر ذلك جلياً في شعر نسيب خاصة قصيدة " على طريق إرم " يخاطب نسيب نفسه في أكثر من موضع منها:

(50) عمر بن الفارض، ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، ص 35 .

(51) نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص 169 .

(52) فريد الدين العطار، منطق الطير، دراسة وترجمة بديع محمد جمعة، طبعة المكتب المصري، القاهرة، طبعة 4، ص 120.

هَلَّا رَجَعْتِ إِلَى الصَّوَابِ      وَبَدَّلْتِ رَيْبَكَ بِالْيَقِينِ  
يَا وَيْحَ عَيْشٍ هَلْ تُطَاقِ      نَزَعَاتِ نَفْسٍ لَا تَلِينِ<sup>(53)</sup>

ويقول :

النَّاسُ مَنْ هُمْ ؟ جُسُومٌ      ضَاعَتْ بَيْنَ النَّفُوسِ<sup>(54)</sup>

فالشاعر يأبى أن ينطاع لنفسه، ويأتمر لها لعلمه، بأنها فاعلة وآمرة وطالبة ملذات وشهوات من شأنها أن تسقطه في عبودية الجسد ورغباته الفانية، لذلك يأخذها بالتعنيف والتضييق عليها ومجاهدتها ورياضتها، وعدم تلبية كل احتياجاتها.

وقد استعان شاعر المهجري في مجاهدته لنفسه بالصبر وتحلى به، وخاطب به نفسه في الشدائد والمللمات تعزيةً وتسلياً لها، ويقول نسيب عريضة :

يَا نَفْسُ صَبْرًا عَلَى الْبَلَايَا      فَكُلِّ شَيْءٍ إِلَّا السَّيِّئَ زَوَالَ<sup>(55)</sup>

وهو يحث ركبته على متابعة المسير مُحْفِزاً له بقرب الوصول وتحقيق الأمان، يقول :

يَا رَكْبُ يَا رَكْبُ صَبْرًا      لَمْ يَبْقَ إِلَّا الْيَسِيرُ  
لَا تَرْجِعُوا الْقَفَارَ      فِيهَا الْأَمَانِي تَبُورُ  
أَمَامَنَا الطَّوْدُ فَامْضُوا      إِلَى الشِّعَابِ الْمَسِيرِ<sup>(56)</sup>

ويتخذ رشيد أيوب الصبر رفيقاً في رحلته ويطلب منه ألا يفارقه مُعَلِّلاً نفسه أن ما تبقى من الطريق ليس إلا القليل وإن هي إلا خطوات قليلة للوصول، فيقول :

<sup>(53)</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص 87 .

<sup>(54)</sup> نفسه، ص 77 .

<sup>(55)</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص 83 .

<sup>(56)</sup> نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص 194 .

إِيسِهِ يَا صَاصِرِي قَلْبِيلاً  
لَا تُفَارِقْنِي عَلَيَّ لَأَ  
ثُمَّ نَجَّتْ نَارُ الطَّرِيقِ  
أَنْتَ يَا نِعْمَ الرَّفِيفِ قِي

فِي الْمَسِيرِ

مَا تُرَى الْأَشْجَارَ لَبَّتْ  
كُلَّمَا الْأَرْيَاحُ هَبَّتْ  
وَهِيَ فِي فَصْلِ الْخَرِيفِ  
قَابَلَتْهَا بِالْحَفِيفِ

بِشُرُورٍ

نَحْنُ فِي وَادِي الْعِيَاهِ بَبْ  
فَصَدْنَا تِلْكَ الْمَسْرُوحِ (57)

ويستغرق جبران في مخاطبة نفسه مُطَمَعاً لها بحقيقة الخلود وعظمتها .

يَا نَفْسُ لَوْلَا مَطْمَعِي بِالْخُلْدِ مَا كُنْتُ أَعْي

لَحْنًا تُعَيِّبُهُ الدُّهُورُ

بَلْ كُنْتُ أَهْيَ حَاضِرِي فَسَرّاً فَيَعْدُو ظَاهِرِي

سِرّاً تُوَارِيهِ الْقُبُورُ (58)

غير أن الشاعر المهجري كثيراً ما كانت تؤلمه المجاهدة وبعذبها الحرمان وتبرؤم نفسه بهذا الأخذ العنيف الصارم لها فيشعر بالمجاهدة ناراً تشتعل في ضلوعه وتتأججج في كيانه، ويقول نعيمه :

بَلْ فِي ضُلُوعِي نَارُ  
يَا لَيْتَهَا تَحْتَنَارُ  
تُتَبَرِّهُمُ الْأَقْفَادَارُ  
سِوَايَا مَوْقِدَا (59)

(57) رشيد أيوب، أغاني الدرويش، ص 20، 21 .

(58) جبران خليل جبران، البدائع والطرائف، ص 283 .

(59) ميخائيل نعيمة، همس الجفون، ص 52 .



غير أنه سرعان ما تنتفض طبيعته الصوفية لتكبح ثورة النفس وتمزقها، ويحتملها على الاستمرار في طريقها مصيراً لها مُميّباً الوصول إلى الحقيقة وإدراك الله، يقول نسيب عريضة :

لَمَازَا وَقَفْتُ بِخَوْفٍ وَحَيْرَةٍ      أَيَا نَفْسٍ عِنْدَ الطَّرِيقِ الْعَسِيرَةِ  
أَلَا امشِي فَإِنَّ الْحَيَاةَ قَصِيرَةٌ      أَلَا امشِي  
مَقَرُّ الْإِلَهِ بَعِيدٌ فَسِيرِي      لِكَيْ تُذَكِّرِي اللَّهَ قَبْلَ التُّشْوَرِ  
فَجِدِّي وَلَا تَسْأَلِي عَن مَصِيرِي      بَعِيشِي (60)

##### 5 - المعرفة ووسيلتها ( صراع بين العقل والقلب ) : إنَّ المعرفة هي ضالة الصوفي الذي يبحث

عنها ويرغب في الوصول إليها، وفي سبيلها خاض اللُّجَجَ، وقطع الطرقَ وسلك أوعرها، وسبح في البحار وعبرَ أعمقها، وسكن الجبالَ واستقرَّ في كُهوفاها وأغوارها وقَمَمِها، ومن أجلها حرم النفس وجاهدتها، وطلَّقَ الدنيا وزخرفها، ففي المعرفة السعادة التي ينشدها، وفيها يصل إلى الحقِّ، ويفنى فيه ويحترق بأنواره فهي كما يعرفها أبو حامد الغزالي "علامة الهداية" (61)

على أن أداة المعرفة عند الصوفية تختلف عنها عند غيرهم، لذلك فهم يطرحون الحواسِّ، والعقل، ويعتمدون القلب وسيلة للمعرفة والكشف، غير أن القلب الذي اتخذه الصوفية وسيلة للمعرفة ليس هو القلب الجسماني الذي يملكه كلُّ منَّا، يرى أبو حامد الغزالي "أنَّ القلب الذي هو أداة المعرفة الأدقُّ للإنسان، و ليس تلك اللُّحمانية المعروفة المودعة من الجانب الأيسر من صدر الإنسان، وقد يكون لها بالقلب الجسماني تعلُّقٌ إلا أنَّ عقول الناس تحيَّرت في إدراك وجه العلاقة بينهما" (62) أمَّا القلب الصوفي الذي تمَّ به الوصول والكشف فهو "لطيفة رباتية روحانية وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهو المدرِّك العالم العارف من الإنسان، وهو المحاطُّبُ والمعاقِبُ والمعاثِبُ والمطالِبُ" (63)

(60) نسيب عريضة، الأروا الحائرة، ص 60 .

(61) أبو حامد الغزالي، كيمياء السعادة، تحقيق أحمد أمين، دار المعارف، القاهرة، ص 507 .

(62) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق أبي حفص سيد بن ابراهيم بن صادق بن عمران، دار الحديث، القاهرة، 1988، ج 3، ص 4، 5 .

(63) نفسه، ج 3، ص 4 .

وقد أعلن شعراء المهجر منذ بداية رحلتهم رفضهم اتخاذ الحواس أداة للمعرفة، فلم يطمئنوا إلى معطياتها، فهي كثيراً ما تخدعنا وتزيّف الحقائق فتقبح الجميل وتحمّل القبيح، وهذا ما ألح عليه نعيمة في قصيدته " أغمض جفونك تبصر " إذ يقول :

إذا سمَّـاؤُكَ يَوْمَـاً	تَحَجَّبَـتْ بِالْغَيْـومِ
أَغْمِضْ جُفُونَكَ تُبْصِرْ	خَلَفَ الْغَيْـومِ جُـومِ
وَالْأَرْضُ حَوْلَكَ إِتـَا	تَوَشَّحَتْ بِالْأُتـَا
أَغْمِضْ جُفُونَكَ تُبْصِرْ	تَحْتِ الثُّلُوجِ مُـرُوجِ (64)

فالشاعر يكرّر عدم الاعتداد والاعتناء بمعطيات الحواس، فهي تعجز عن رؤية حقائق وجواهر الأشياء، وشاعر المهجر في بحثه الدءوب عن المعرفة الحقيقية التي لا تقف عند الظاهر بل تغوص وتتوحد في جواهر الأشياء لم يعتد بالحواس فقط بل ضم إليها العقل لأنه أبعد ما يكون عن تلمس حقائق الأمور والنفاذ إلى جواهرها والغوص في أعماقها واكتشاف أسرارها، خاصة إذا ما كانت المعرفة المقصودة تتصل بالعالم العلوي حيث يصبح العقل والحواس أداة غير صالحة ومهيأة للتعامل مع هذا العالم، وإلى هذا يشير أبو ماضي في بحثه عن عنقاؤه السعادة، يقول :

الحِسُّ مَجْلَبَةُ الكَايَةِ وَالْأَسَى	فَمَنْ نُنْظِلُّ مِنْ عَالَمِ الإِحْسَاسِ
وَأَرَى السَّعَادَةَ لَا وُضُولَ لِعَرْشِهَا	إِلَّا بِأَجْنِحَةِ مَنْ الوَسْوَاسِ
يَا أَيُّهَا السَّاقِي، أَدْرُ كَاسَاتِهَا	كَمَشَاعِلِ الرُّهْبَانِ فِي الأَغْلَاسِ
وَأَصْرِخْ بِهَا عَقْلَ النَّدِيمِ وَبُـؤْسَهُ	مَا نَعَصَّ الحَاسِي كَعَقْلِ الحَاسِي (65)

وبجانب هذا القلب الرومانتيكي الحالم عند أبي ماضي نجد القلب الصوفي ينبض بالحركة ويتلألأ بالأنوار عند بعض شعراء المهجر الذين فرقوا بين مفهوم القلبين، ففهموا القلب الصوفي الذي لا يعذب الخيال بل يقوم على الذوق والكشف والعرفان وبه استغنوا وابتعدوا عن المنهج العقلي المقيّر الجاف، وهو

(64) ميخائيل نعيمة، همس الجفون، ص 9 .

(65) إيليا أبو ماضي، الحمائل، ص 91

من أبرز معالم الصوفية فنجد إلياس فرحات صاحب الصوت الجهور والنزعة القومية عندما يبحث عن المعرفة الحقيقية يرفض الحواسّ ويطرّحها ويعتمد على القلب ومنهجه القائم على الذوق والإشراق في المعرفة، يقول :

أَيُّهَا الشَّاعِرُ لَا تَجْرِبْنَا خَلْفَ الْحَوَاسِّ... خُذْ مِنَ الْقَلْبِ مَوَادًّا أَوْ اجْعَلِ الْقَلْبَ أَسَاسًا (66)

والقلب عند فرحات هو القلب النوراني الكشفي ذو الصلة بالعلم السماوي، وهو القلب الذي يتغلغل إلى معرفة الجواهر والكشف عن الأسرار والاتحاد بالأنوار أما العقل فهو ذلك الجزء الطيني الموقوف عند معرفة الظواهر والجزئيات، ويخاطب فرحات قلبه قائلاً :

أَنْتِ كَنْزٌ فَاتْرُكِي هَدْيَانَ الْعَلَمِـَاءِ

حَكِّمُوا فِيكَ دِمَاعًا أَصْلُهُ طَيْرٌ وَمَاءٌ

لَيْسَ لَابِنِ الْأَرْضِ أَنْ يُدْرِكَ سِرَّ السَّمَاءِ

كَيْفَ يَدْرِي قِيَمَةَ الْمَاءِ السَّرَّابِ

كَيْفَ يَدْرِي قِيَمَةَ النَّجْمِ الثُّـرَابِ (67)

فمفهوم فرحات للقلب يتفق ومفهوم الغزالي له، والشاعر نغمه قازان يرى العقل حائلاً ومانعاً دون التمتع بأنوار الله بتعليقاته وعِلمه، وأن القلب هو المعدُّ بروية هذا النور، يقول:

مَا بَيْنَ قَلْبِي وَبَيْنَ اللَّهِ نَافِذَةٌ      قَدْ سَدَّهَا الْفِكْرُ بِالتَّغْلِيلِ وَالْعَلَلِ  
وَاللَّهُ فِي خَلْفِهَا نُورٌ يُقْبَلُنِي      فَلَا أَحْسَنُ بِهِ يَا نَشْوَةَ الْقُبَلِ  
مَا زِلْتُ أُجْحِثُ فِي الصَّحْرَاءِ عَنْ جَمَلِي      حَتَّى انْتَبَهْتُ لِنَفْسِي رَاكِبًا جَمَلِي (68)

(66) إلياس فرحات، ديوان فرحات، ص 135 .

(67) نفسه، ص 137 .

(68) صابر عبدالدايم، أدب المهجر، دار المعارف، الطبعة الأولى، 1993م، ص 248 .

وَيَمْتَلِّلُ مِيخَائِيلُ نَعِيمَةَ قِمَّةِ الْفَهْمِ الصَّوْفِيِّ لِلْقَلْبِ بَيْنَ شِعْرَاءِ الْمَهْجَرِ، وَهُوَ وَصَلَ إِلَى هَذَا الْفَهْمِ  
بَعْدَ تَجْرِبٍ وَتَأَكُّدٍ، فَقَدْ بَدَأَ رِحْلَتَهُ، فَاِنْقَادَ نَعِيمَةَ لِعَقْلِهِ حِينَ ظَنَّ أَنَّ وَقْدَةَ النَّارِ الْمَشْتَعِلَةَ فِي قَلْبِهِ قَدْ  
انْطَفَأَتْ، فَأَخَذَ قَلْبَهُ فِي تِلْكَ الْمَرْحَلَةِ فَخَيَّلَ لَهُ أَنَّهُ قِطْعَةٌ مَبْنِيَّةٌ لَمْ يَنْفُخِ اللَّهُ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ أَبَدًا عِنْدَئِذٍ يَقُولُ :

إِلَى أَنْ دَارَ فِي خُلُودِي      بِأَنَّكَ لَسْتَ مِنْ جَسَدِي  
وَأَنَّكَ طِينَةٌ لَمَّا      بَرَأَنِي اللَّهُ لَمْ يَنْفُخْ

بِهَا مِنْ رُوحِهِ الْأَبَدِيِّ (69)

أثناء ذلك سلم نعيمة وانقاد لعقله، علَّه يهتدي بنور فكره، يقول :

وَرُخْتُ أَجُوبَ مَا اسْتَتَرَا      مِنْ الدُّنْيَا وَمَا ظَهَّرَا  
وَأَجْحْتُ فِي غُبَارِ الْعَيْشِ      عَنْ حَزْفٍ وَعَنْ صَدْفٍ

أَرَاهُ بِفِكْرِي ذُرًّا

وَرُخْتُ أَفَيْسُ أَيَّامِي      وَأَعْمَلِي وَأَخْلَامِي  
وَمَا حَوْلِي وَمَنْ حَوْلِي      وَمَا تَحْتِي وَمَا فَوْقِي

بِأَفْكَارِي وَأَوْهَامِي

فَأَطْرَحُ كُلَّ مَا حَادَا      عَنِ الْمُتَمَسِّسِ أَوْ زَادَا  
وَأَفْصِلُ ذَلِكَ عَنْ هَذَا      فَأَدْعُو الْبَعْضَ أَشْبَاهَا

وَأَدْعُو الْبَعْضَ أَضْدَادًا (70)

(69) ميخائيل نعيمة، همس الجفون، ص 56 .

(70) ميخائيل نعيمة، همس الجفون، ص 56 .

على أنه بعدما أطلق العنان لعقله ليستجلي الحقائق ويبحث عن الخلود والبقاء، وكنه الوجود والحياة، عاد إليه مُثَقلاً بالشكِّ، منهوكاً جاثياً أمام القلب ليرتوي من إيمانه الوداع الرقيق، يقول :

فَإِذَا مَا رَاحَ فِكْرِي عَبْتَا

فِي صَحَارِي الشُّكِّ يَسْتَجْلِي البَقَاءَ

مَرَّ مِنْهُوْكَاً بِقَلْبِي فَجَاءَ

تَائِهًا يَمْتَصُّ مِنْ قَلْبِي الرَّجَاءَ

...

عَادَ لَمَّا كَانَ يُقْضِي عَطْشَا

يَحْتَسِي الإِيمَانَ مِنْ قَلْبِي الرَّقِيقِ (71)

عاد نعيمة هذه المرة إلى القلب، لكنّه غير القلب الحبيبي الطيّبي، وإنما هو القلب الصوفي الذي حيا فعرف فوصل فاطمناً لأنه استطاع أن يتغلّب على عقبات وصوله وكشفه وأولها وأعنفها العقل، لذا نجد نعيمة فرحاً مُتهللاً طرباً بهذا القلب الذي أفاق من غفوته وتخطى كبوته .

أَقْلَبِي احْكُمْ وَلَا تَزْهَبْ      فَمَالِي فِيكَ مِنْ مَهْرَبْ  
أَنْتَ الْيَوْمَ سُلْطَانِي      وَأَنْتَ الْيَوْمَ رَبَّانِي

أُذِرْنِي كَيْفَمَا تَزْعَبْ

وَدَدَمَزْ كُـلَّ أَسْوَارِي      وَفَضَّحْ كُـلَّ أَسْرَارِي وَإِنْ  
وَإِنْ تَعَثَّرْ فَلَا تَنْتَدِمْ      تَأْمُرْ فَلَا تَرْحَمْ

وَزِدْ نَاراً عَلَى نَارِ (72)

(71) ميخائيل نعيمة، همس الجفون، ص 38، 39 .

(72) ميخائيل نعيمة، همس الجفون، ص 62، 63 .

6 . الوُصُولُ والفَنَاءُ : وعن طريق المعرفة القلبية التُّورَانِيَّةِ والتَّخَلُّصِ من عَقَالِ العَقْلِ المَحْدُودِ إدْرَاكُهُ، الجَافِ مَنْطِقُهُ، وعدم الاكتراث والاعتناء بالجسد ومطالبه وملذاته وَفَقَّ شاعرُ المهجر بالوصول إلى المحبوب والفناء فيه والاحتراق بأنواره. والوصول والفناء في ذات المحبوب الإلهي هو غاية ما ينشده الصوفي ويرنو إليه، لقد فاز شاعر المهجر بالوصول فوصل وفي ذات محبوبه ومعشوقه، ونقل لنا حالته عندما اعتراه هذا التعبير يقول أبو ماضي:

أَمْسَيْتُ حِينَ لَمَسْتَنِي بِيَدَيْكَ	لِي أَلْفُ بَاصِرَةٍ وَأَلْفُ جَنَاحِ
وَلَمَحْتُ نَارَ الْوَحْيِ فِي عَيْنَيْكَ	وَالْوَحْيُ كَانَ سُفْلَاةَ الْأَرْوَاحِ
فَنَشَرْتُ أَجْحَاقِي وَخُمْتُ عَلَيْكَ	مُتَوَهِّمًا أُنِي وَجَدْتُ صَبَاحِي
قَدْ كَانَ حَتْفِي فِي الدُّنْوِ إِلَيْكَ	حَتْفَ الْفَرَّاشَةِ فِي فَمِ الْمُصْبَاحِ
فَسَقَطْتُ مُرْتَعِشًا عَلَى قَدَمَيْكَ	النَّارُ مَهْدِي وَالذُّخَانُ وَشَاحِي
يَا لَيْتَ نُورِكَ حِينَ أَحْرَفَنِي انطَوَى	فَعَلَى ضِيَائِكَ قَدْ لَمَسْتُ جِرَاحِي (73)

ونعيمة ظلّ ناسكاً سالكاً درب المعرفة حتّى وصل إلى نهاية مسلكه وفاز بخاتمة رحلته، حيث تخلّص من طينته الكثيفة، وصار روحاً طاهرة نقيّة، وتجاوز بها كلّ الحدود، وتخطّى بها كلّ العوائق ليتحدّ بالحقيقة المطلقة حيث البقاء والخلود الأزلي .

عَدَا أُعِيدُ بَقَايَا الطِّينِ لِلطَّيْنِ  
 وَأُطْلِقُ الرُّوحَ مِنْ سَجْنِ التَّخَامِينِ  
 وَأَتْرُكُ المَوْتَ لِلْمَوْتَى وَمَنْ وَلَدُوا  
 عَدَا أَجُوزُ حُدُودَ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ  
 فَأُدرِكُ المَبْتَدَأَ المَكْنُونِ فِي صَدْرِي  
 عَدَا ... وَلَا أَمْسَ لِي حَتَّى أَقُولَ عَدَا

(73) إيليا أبو ماضي، الحمائل، ص 95 .

فَلْتَمَحُّهَا الْآنَ مِنْ نُطْقِي وَمِنْ فِكْرِي (74)

فالشاعر قد سعد بوصوله لمحبيه، حيث التخلُّص من الأثقال والانغماس والاتحاد بالأنوار، وقد ارتبط حال الوصول والفناء في ذات المحبوب الإلهي بمذهب صوفي أُطلق عليه " وحدة الوجود " .

#### 7 - وَحْدَةُ الْوُجُودِ ( Pantheism ) : آمن شعراء المهجر بالفناء المطلق في الله، فكلُّ

المخلوقات مَفْنِيَةٌ في ذات الله وهذا ما يُسَمَّى بمذهب وحدة الوجود، ومذهب وحدة الوجود بأوسع معنى له هو "نظرية عن العلاقة بين الله والعالم ككلٍ" (75)

ويُعَدُّ ابن عربي هو صاحب ومؤسس مذهب وحدة الوجود في الفكر الإسلامي، ومذهب ابن عربي في الوجود أنه يرى أنَّ الوجود حقيقةً واحدةً ذات وجهين، الوجه الأول: الباطن وهو الحقُّ، والوجه الثاني: الظاهر وهو الخلق، وهو يرى أنَّ التعدُّد والكثرة أمرٌ قضى به العقلُ القاصرُ والحواسُّ الظاهرة القاصرة، ولا فرق عند ابن عربي بين الواحد والكثير، أو الحقِّ والخلق إلا بالاعتبار والنظر العقلي القاصر، يقول ابن عربي:

جَمِّعْ وَفَرِّقْ فَإِنَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةٌ وَهِيَ الْكَثِيرَةُ لَا تُبْقِي وَلَا تَدْرُ (76)

وقد آمن شعراء المهجر بهذا المذهب وأخلصوا له بل منهم من أخذ هذا المذهب خطأً أساسياً في تناجه كنعيمه وجبران فديوان نعيمه مليءٌ بالقصائد التي تعبّر عن هذا المذهب " فالإيمان بوحدة الوجود يمثل محوراً أساسياً في تراث نعيمة الأدبي عاقمة" (77)

وقد ظهر إيمانه هذا في القصائد التي تناجي الطبيعة، وتتحد مع عناصرها، والقصائد الابتهالية التي يناجي فيها الشاعر ربّه مُجِبّاً وَهَلْأَ، مُقَدِّساً رَبّه وَمُرْتَبِئاً له في كلِّ عناصر ومظاهر الحياة، يقول نعيمة:

كَجَلِّ اللَّهُمَّ ————— مَّ عَيْنِي

(74) ميخائيل نعيمة، همس الجفون، ص 109

(75) ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، 1999، ص 258 .

(76) راجع في ذلك، ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب المصرية، السفر الثاني، ص 604 .

(77) عبدالحكيم بلبع، حركة التجديد في الشعر المهجري، ص 224 .

بِشَاعٍ مِنْ ضِيَاءِ كَأَنَّ

كَأَنَّ كِي تَرَاكَ

فِي جَمِيعِ الْخَلْقِ فِي دُودِ الْقُبُورِ

فِي نُسُورِ الْجَوِّ، فِي مَوْجِ الْبَحَارِ

فِي يَدِ الْخَمْسِينَ، فِي كَفِّ الْبَحِيلِ (78)

إنَّ هذه الدرجة الثانية التي وصلها الشاعر ليس مصدرها عقلاً فلسفياً مُجَرِّداً، بل مصدرها قلب امتلاً بأنوار المحبَّة . فنعيمه لم يفصل في عالمه بين الخالق ومخلوقاته أو بين الذات الإلهية والعالم، فعالمه متوحد الأجزاء، كلُّ واحدٍ مُتألِّفٌ، ويُعبَّرُ جبرانٌ عن إيمانه بوحدة الوجود قائلاً :

فِي مَنْ بَرَائِي وَالذِّي مَدَّ فُسْحَتِي      وَيِ الْمَوْتِ وَالْمُسْوَى وَيِ الْبُعْثِ وَالنَّشْرِ  
فَلَوْ لَمْ أَكُنْ حَيًّا لَمَا كُنْتُ مَائِتًا      وَلَوْلَا مُرَامُ النَّفْسِ مَا زَامَنِي الْقَبْرِ  
وَلَمَّا سَأَلْتُ النَّفْسَ مَا الدَّهْرُ فَأَعْلَى      بِحَشْدِ أَمَانِينَا أَجَابَتْ أَنَا الدَّهْرُ (79)

وقد اعتنق الشاعر القروي الإيمان بوحدة الوجود وعبر عنه، فما المظاهر المختلفة، والمخلوقات المتنوعة إلا صورةً يكمن فيها وجود الأوحاد، ويُقدِّمُ القروي زاويةً صافيةً عميقةً للموجود يبرز فيها إيمانه بوحدة الوجود، فيرى أنَّ وجود الممكنات هو عين وجود الله، وأنَّ تعدُّد الموجودات وكثرتها هو وليد وخليق الحواسِّ القاصرة، فالحقيقة الوجودية لدى الشاعر جوهرها واحد لا تعدُّد فيها، يقول القروي :

عَيْنُ الْوُجُودِ هُوَ اللهُ الَّذِي ابْتَهَتْ      هَذِي النَّفُوسُ إِلَيْهِ بِالْعِبَادَاتِ  
كُلُّ الْعَوَالِمِ أَعْضَاءٌ مُرَدِّدَةٌ      فِيهَا الْحَيَاةُ عَلَى بُعْدِ الْمَسَافَاتِ  
وَمَا الْأَثِيرُ وَ مَا الْأَجْرَامُ سَابِحَةٌ      فِيهِ سِوَى الدَّمِ يَغْلِي بِالْكَرِيَّاتِ  
مَا كَانَ قَطُّ عَنِ الْأَشْيَاءِ مُتَفَرِّدًا      بَلْ هُنَّ فِيهِ لُصُوقُ الذَّاتِ بِالذَّاتِ

(78) ميخائيل نعيمة، همس الجفون، ص 35 .

(79) جبران خليل جبران، البدائع والطرائف، ص 281 .



تَعَاشَقَ الْكُلُّ مِنْ أَعْلَى الشَّمْسِ إِلَى  
أَذَى الرِّمَالِ إِلَى أَحْقَى الدَّرِيَرَاتِ<sup>(80)</sup>

فالكون عند القروي أعضاء لجسد واحد، ليس بينها تعارض أو تباين أو تعدد أو اختلاف، فكلها دلالة على قدرة صاحب الكاف والنون، والشاعر شكر الله الجر، وهو أحد المتأثرين بجزر ونعيمة يعبر عن إيمانه بوحدة الوجود، وأن الله موجود في كل ما سواه، يقول :

وَعَلَامَ الْقَوْلِ : إِنَّ اللَّهَ قَدْ حُجِبَ عَنَّا ؟

هُوَ فِي النَّهْرِ، وَفِي الْحَقْلِ، وَفِي الْعُصْنِ تَتَنَّى

هُوَ فِي الْبَحْرِ، وَفِي الرِّيحِ، وَفِي الْعَابَةِ عَنَى

هُوَ فِي اللَّيْلِ، وَفِي الْفَجْرِ إِذَا فَتَحَتْ جَنَفًا

هُوَ فِي الْبَرْقِ، وَفِي الرَّعْدِ إِذَا أَرْهَمَتْ أُذْنًا

هُوَ فِي الْأَكْوَانِ مُذْ كَانَتْ وَفِينَا مُنْذُ كُنَّا<sup>(81)</sup>

على أن الشاعر المعاصر ذا النزعة الصوفية لم يكن مطالباً بحلّ التناقض في هذه النظرية (وحدة الوجود) بين الحق والخلق، والواحد والكثير، والقديم والحادث، والظاهر والباطن، والأول والآخر، وغير ذلك من الأضداد، ولكنه يستشعر الوحدة بين الخالق والمخلوقات بغض النظر عن كل هذه التناقضات<sup>(82)</sup>

### 8 - الرضى والطمأنينة القلبية: عانى شاعر المهجر خلال رحلته الصوفية الطويلة صراعاً نفسياً

صحبه القلق والغربة، وتدرّج في مسالك ومدارج الطريق المختلفة، وفي نهاية طريقه ووصله إلى آخر رحلته وتحقيقه لمبتغاه باتصاله بمحبوبه ذاق اللذة وحصل الكشف، فتحول قلبه إلى طمأنينة وعناؤه إلى راحة، فسكن روعه وذهب قلبه، واطمأن قلبه واستقرت نفسه، يقول الله عز وجل :

<sup>(80)</sup> رشيد سليم الخوري، ديوان القروي، ج 2، ص 965 .

<sup>(81)</sup> شكر الله الجر، ديوان زنايق الفجر، ريودي جانيرو، الارجتين، 1945، ص 90 .

<sup>(82)</sup> محمد مصطفى هداره، دراسات في الأدب العربي الحديث، دار العلوم العربية، بيروت، 1990، ص 236 .

"الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ" (83)

والطمأنينة حال رفيع، وهي لعبد رجح قلبه، وقوي إيمانه ورسخ علمه، وصفا ذكره وتثبت حقيقته (84)

ولقد بلغ شاعر المهجر هذه الدرجة من الطمأنينة والاستقرار النفسى، فأصبح لا يكثرث بتغيرات الحياة وعواصفها ورياحها، يقول نعيمة معبراً عن طمأنينته وسعادته بما :

سَمُّفُ بِيَّتِي حَدِيدٌ	رُكْنُ بِيَّتِي حَجَرٌ
فَأَعْرِضْ فِي يَا زِيَاخٍ	وَأَنْتِ حَبِّبٌ يَا شَجَرٌ
وَاسْمِ بَحِي يَا عُيُومٌ	وَأَهْطَلِي يَا مَطَامِرٌ
وَأَقْصِفِي يَا رُغُودٌ	لَسْتُ أَحْشَى خَطَرٌ
بَابُ قَلْبِي حَصِينٌ	مِنْ صُنُوفِ الْكَادِرِ (85)

وعلى نعمة الطمأنينة القلبية والثبات النفسى، والإيمان القلبي ينشد جبران قائلاً :

إِذَا عَزَلْتُمْ حَوْلَ يَوْمِي الظُّنُونُ	وَأِنْ حَبَّكْتُمْ حَوْلَ لَيْلِي المَلَامُ
فَلَنْ تَدْكُوا بُرْجَ صَبْرِي الحَصِينُ	وَلَنْ تُزِيلُوا مِنْ كُؤُوسِي المَدَامُ
فَفِي حَيَاتِي مَنْزِلٌ لِسُكُونُ	وَفِي فُؤَادِي مَعْبُدٌ لِسَلَامِ (86)

وبعد أن وصل شاعر المهجر إلى الله وفنى فى أنواره واحترق بما أخذ يناجيه مناجاة العاشق الوله، ويبتهل إليه ابتهاج المستغيث التائب .

(83) سورة الرعد آية 28 .

(84) السراج الطوسي، اللمع، تحقيق، طه عبدالباقي سرور، عبدالحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960م، ص98

(85) ميخائيل نعيمة، همس الجفون، ص 73-74 .

(86) جبران خليل جبران، البدائع والطرائف، ص 285 .

9 - المناجاة والابتهالات: من أوجه تلاقي شعراء المهجر مع الروح الصوفية وأحوالهم ما تجده في الشعر المهجري من مناجاة حارة وابتهالات صادقة خالصة، فهو كثيراً ما يناجي ربه ليشكو إليه حال غربته، ويبتهل إليه أن يدينه منه، وشاعر المهجر عاش حياةً متتابعة متوالية من الأزمات، والغربات المادية والنفسية والاجتماعية والدينية، وخلال هذه الأزمات لم يكف قلبه ولسانه عن ذكر الله والتضرع إليه لائذاً به مستغيثاً بقوته، مؤنساً لوحده، مستغدياً لذكوره، ومناجياً.

فهذا الشاعر القروي يلود بربه من كدر النوائب وعواصف الشكِّ وغواشي الهموم طالباً عون ربه في مناجاة حارة صادقة، يقول:

يَا رَبُّ إِنَّكَ صَاحِبُ الْأَمْرِ	وَأَنَا إِلَيْكَ مُوَكَّلُ الْأَمْرِ
مَنْ لِي سِوَاكَ إِذَا الْهُمُومُ طَمَتْ	وَتَلَاعَبَتْ بِسَفِينَةِ الْعُمْرِ
أَكْذَا أَظَلُّ الدَّهْرَ مُرْتَطِماً	أُنْجَرُ مِنْ صَخْرٍ إِلَى صَخْرٍ
خَمْسٌ مَضَتْ وَالْيَوْمُ سَادِسُهُ	مِنْ غُرْبَتِي فِي إِثْرِهَا بَجْرِي (87)

ونسيب عريضة يتوجه لربه طامعاً في الاطمئنان بلغة عذبة رقيقة مثلهفة ومثسوقة القرب والوصول، يقول:

أَيَا مَنْ سَنَاهُ اخْتَفَى	وَرَاءَ حُدُودِ الْبَشَرِ
نَسِيْتُكَ يَوْمَ الصَّافَا	فَلَا تَنْسِنِي فِي الْكَوَادِرِ
أَيَا عَافِراً أَرْحَمَا	يَرَى دُلَّ أَمْسِي وَعَدِ
مَعَاذَكَ أَنْ تَنْقَمَا	وَجَلْمُكَ مِلءُ الْأَبْدِ
مَرَاغِيكَ حُضْرُ الْمَنِي	هِيَ الْمَشْتَهَى سَيِّدِي
وَجِسْمِي دَهَاةُ الْعَنَسِي	حَنَائِكَ حُدُّ بَيْدِي (88)

(87) صابر عبدالديم، أدب المهجر، ص 239

(88) نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص 264

ونعيمة عندما تاه في دُروب الحياة وفي قفرها لم يجد أمامه باباً يقرعه غير باب الله طالباً عونه،  
مستغيثاً برحمته يتضرع إليه تضرعاً فيه ضعفُ الداعي ويؤسبه، يقول :

أَحْـالِـقِي رُحْمَاكَ	بِمَا بَرَّتَ يَدَاكَ!
إِنْ لَمْ أَكُنْ صَدَاكَ	فَصَوْتُ مَنْ أَنَا؟
رَبِّي أَلَا تَرَانِي	أَسَأَقُ كَالْحِمْلَانِ
رَبِّي، أَمَا كَفَّـانِي	عَمَّـايِ وَالسُّوَيْ؟
فَابْدِلْ لَطْفِي نِـيرَانِي	بِحُمْـرَةِ الْإِيْمَانِ
وَاجْعَلْ مِنَ الْحَسَنَانِ	لِلْقَلْبِ مَرْمَهَا <sup>(89)</sup>

وشاعرُ المهجرِ يؤوبُ إلى رَبِّهِ ويتوبُ إليه ويهتدي به ويتقن في رحمته لإيمانه بعفوه ومغفرته،  
يقول القروي:

سَيِّدِي كُنْ عَلَيَّ الْحَيَاةَ مُعِيناً	تَائِباً ذَاقَ مِنْ رِضَاكَ مَعِيناً
كَمْ صَرَفْتُ السِّنِينَ وَالْقَلْبُ لَاهٍ	عَنكَ يَا رَبُّ كَمْ صَرَفْتُ السِّنِينَ <sup>(90)</sup>

فالشاعر يُقِرُّ بذنوبه، ويحزن حزناً مريباً على ما ضيَّعه من عمره في بُعدِهِ عن رَبِّهِ.  
وفي لغةٍ تحمل التقديسَ والتمجيدَ، وبأسلوبٍ يَنُتَمُّ عن الصديق والإخلاصِ وعُمقِ الإيمانِ  
يُنَاجِي الشاعرُ مسعود سماحه رَبَّهُ قائلاً:

الْمَلِكُ مُلْكُكَ وَالْبَهَاءُ بَهَاكَ	وَالْأَرْضُ أَرْضُكَ وَالسَّمَاءُ سَمَاكَ
الْكُونُ مَعَ مَنْ فِيهِ مِنْ مُتَحَرِّكَ	أَوْ سَاكِنٍ قَدْ كَوَّنْتَهُ يَدَاكَ
نَظَّمْتَ أَمْكِنَةَ التُّجُومِ وَسِيرَهَا	وَالْأَرْضِ وَالقَمَرِينَ وَالْأَفْلاكَا
لَا مُسْعِفٌ إِلَّا كَالْمُسَاهِلِ	إِلَّا كَالْمُسَالِطِ إِلَّا كَالْأَكَا

(89) ميخائيل نعيمة، همس الجفون، ص52

(90) رشيد سليم الخوري، ديوان القروي، ج 1، ص 207 .

تَهْوِي العُرُوشُ وَعَرْشُ جَدِّكَ ثَابِتٌ      وَسَوَى مُلْكِكَ كُلُّ مُلْكٍ فَا ن  
 سُلْطَانُ جَدِّكَ أَنْتَ فِيهِ أَوْلُ      لَا رَأْيَ فِيْمَا نَزَّ تَأْيِيهِ لِئَانِ  
 مِنْ بَعْضِ حُسْنِكَ كُلُّ حُسْنٍ فِي الْوَرَى      وَالنُّورُ بَعْضُ يَهَاكَ وَالْقَمَرَانِ  
 لَا الْعَقْلُ يُدْرِكُ كُنْهَ سِرِّكَ لَا وَلَا      تَلْقَى جَمَالَكَ مُقْلَنَا إِنْسَانِ<sup>(91)</sup>

إنَّ هذه المناجاة الصوفية الصادقة التي ناجى بها شاعر المهجر ربه تُنمَّ عمَّا وصل إليه الشاعر المهجري من أذواق ومواجيد ذات أبعادٍ روحية صوفية خالصة.

#### 10 - الرَّمْزُ الصُّوفِيُّ: هو اصطلاحٌ وضعيٌ تعارف الصوفية عليه فهو مقصورٌ على الصوفية،

محصورٌ في حدودٍ دائرتهم، خافٍ على غيرهم، ويرى نيكلسون أنَّ الصوفية قد اصطنعوا الأسلوب الرمزيَّ طريقاً يترجمون به عن رياضتهم الصوفية، فالعلمُ بخفايا عالم الغيب المجهول الذي ينكشف في رؤيةٍ جاذبية، ليس في الطوق تبيُّنه دون اللجوء إلى صورٍ وشواهدٍ منتزعةٍ من عالم الحسِّ، وهذه الصورُ والأمثالُ تكشفُ عن معانٍ وتوحي بصورٍ أعمق مما يبدو على ظاهرها " (92)

وقد برز في شعر المهجر استخدامهم للرمز الصوفي التراثي ذي المدلولات الخاصة به مع إضافة بعض الدلالات الخاصة بهم للرمز التراثي، وهنا قد اخترت من هذه الرموز التي استخدموها رمزين شائعين في الحقل الصوفي هما النار والخمر .

أ . النار : والنار عند المتصوف رمز من رموز التجلي، وهي من مفردات المعجم القرآني ذات المدلول الهدائي، ولذات المدلول استخدم الصوفية النار، يقول ابن الفارض في ذلك :

آنَسْتُ فِي الحَيِّ نَاراً      لَيْلًا فَبَشَّرْتُ أَهْلِي  
 قُلْتُ امْكُتُوا فَلَعَلِّي      أَجِدُ هُدَايَ لَعَلِّي<sup>(93)</sup>

(91) مسعود سماحة، ديوان مسعود سماحة، مطبعة جريدة السمير، بروكلن، الولايات المتحدة الأمريكية، دت، ص 76 .

(92) الصوفية في الإسلام، ر. أ. نيكلسون، ترجمة وتعليق : نور الدين شريبه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012، ص 101 .

(93) عمر بن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص 102 .

على أنّ الصوفية أضافوا كلمة " القَرَى " إلى كلمة " النار " كنايةً عن إحسان المحبوب وكرمه، وقد استخدم شاعر المهجر هذا الموروث الصوفي، فتجد أبا ماضي يُطَلِّقُ على إحدى قصائده " نار القَرَى " يتسائل فيها بلهفة الوفي وشوقه إلى مشاهدة النار-الذات الإلهية -والفناء فيها قائلاً :

كَيْفَ الْوُصُولُ إِلَيْكَ يَا نَارَ الْقَرَى	أَنَا فِي الْحَضِيضِ وَأَنْتِ فِي الْجُوزَاءِ
لِي أَلْفٌ بَاصِرَةٌ تَحْنُ كَمَا تَرَى	لَكِنْ دُونَكَ أَلْفٌ أَلْفٌ غَطَاءِ
لَوْ مِنْ ثَرَىٍّ مَرَّقْتُمَهَا بِيَدِ الثَّرَى	لَكِنَّهَا سَجَفٌ مِنَ الْأَضْوَاءِ
سَأَلْتُ قَلْبِي إِذْ رَأَى فَتَحَيَّرَا	مَاذَا شَرِبْتَ فَمَتَّ ؟ قَالَ دِمَائِي <sup>(94)</sup>

وإذا كان أبو ماضي استخدم الموروث الصوفي . نار القرى . كما استخدمه المتصوفة السابقون، فإنَّ الشاعر الروحي نسيب عريضة استخدمه بأكثر من مُسمًى، فهي نار إرم، ونار الخلود، ونار القلم، ونار القرى، يقول نسيب :

صَاحَ قُلْ هَلْ تَرَى	فَوَقَى أَوْجَ السُّدْرَى
بَارِقًا قَدْ سَرَى	مَا وَرَاءَ الْخُلُودِ

تِلْكَ نَارُ الْخُلُودِ

ضَلَّ عَنْهَا الْأَنَامُ	وَاسْتَحَبُّوا الظَّلَامَ
فَهِيَ تَدْعُو النَّيَامَ	أَقْبِلُوا يَا رُؤُودَ

نَحْوَ سَعْدِ السُّعُودِ

(94) إيليا أبو ماضي، الجداول، ص 94 .

وظلَّ رشيد أيوب ذلك الدرويشُ الجوّالُ يَنشُدُ النورَ ويشتاقُ الوصولَ إليه، وقد سماه " الضوء البعيد " رامزاً به إلى الله ذلك النور الأزلي، وعنوان القصيدة هو ذلك " الرمز الصوفي للنور الأزلي الذي يَنجِّهُ نحوه أبناء الإنسانية، وهو حصّةٌ مشتركة بين شعراء هذه المدرسة المهجرية أو هو الاتحاد بالله " (95)

يقول رشيد أيوب:

هِيَ تَدَكَرَاتُ شَاعِرٍ      عَمَّا فِي الدُّنْيَا شَاعِرٍ  
وَمَضَى فِي الأَمْرِ حَائِزٌ      يَقُودُ الضَّوْءَ البَعِيدَ (96)

ب - الخمر : الخمر عند الصوفية ترمزُ إلى المحبة الإلهية بوصفها أزليّة قديمة مُنزهة عن العليل، مُجرّدة من حدود الزمان والمكان يقول ابن الفارض واصفاً هذه الخمرة:

شَرَبْنَا عَلَى ذِكْرِ الحَبِيبِ مُدَامَةً      سَكِرْنَا بِهَا قَبْلَ أَنْ يُخْلَقَ الكَرَمُ  
هَـا البَدْرُ كَأْسٌ وَهِيَ شَمْسٌ يُدِيرُهَا      هَلالٌ، وَكَمْ يَبْدُو إِذَا مُرِحَتْ نُجُومُ  
وَلَوْلَا شَدَاهَا مَا اهْتَدَيْتُ لِجَانِهَا      وَلَوْلَا سَنَاهَا مَا تَصَوَّرَها الوَهْمُ  
فَإِنْ ذُكِرَتْ فِي الحَيِّ أَصْبَحَ أَهْلُهُ      نَشَاوَى وَلَا عَارٌ عَلَيْهِمْ لِأَثْمِ (97)

والصوفية في استخدامهم للخمر لم يهتموا بعينها بل وقفوا إلى فعلها بشاربها، إلى ذهاب عقلٍ ونشوةٍ تُخلِّقُ براشفيها، وسعادةٍ تُغمُرُ مُدْمِنَها وقد استعاروا هذا التأثير الحسي للخمر إلى الحقل الصوفي حيث السكر والنشوة الروحية.

وقد استخدم شاعرُ المهجر الخمرَ بالمدلول الصوفي الرامز على المحبة الإلهية، يسكّر وينتشي بها، فهي خمرُ الوداد والهوى، وخمر التحقيق وحميا الأسرار، يقول نسيب عريضة :

كُؤُوسُ الهَوَى ذَارَتْ عَلَيْنَا بَلِيلَةَ      وَقَدْ أُرْعَعَتْ مِنْ خَمْرِ رُوحِ الحَبِيبَةِ

(95) إحسان عباس، محمد يوسف نجم، الشعر العربي في المهجر، ص 262 .

(96) رشيد أيوب، أغاني الدرويش، ص 112 .

(97) عمر بن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص 82 .

فَنَحْنُ شَرِينَا وَالْأَنَامُ تَرْتَحُونَا  
وَهَمْنَا فَهَامَ الْخَلْقِ مِنْ ذِكْرِ حِينِنَا  
شَدَوْنَا لَهُمْ لِحْنًا فَأَنُوتُوا وَكَثَرُوا  
بِنِنَا مُلُوكًا نَحْسَبُ الدَّهْرَ وَالْوَرَى  
نَتَّبِعُهُ وَنَحْظَى بِالْجَمَالِ وَالْمَلَى  
فَتُوحِ الرُّؤَى تَعْنُو لَدِينَا مُطِيعَةً  
وَمَا غَنِمُوا مِنْ رَاحِنَا غَيْرَ نَشَقَّةٍ  
وَلَمْ يَنْظُرُوا لَيْلَى وَلَا وَجَةَ عَزَّةٍ  
وَنَحْنُ عَلَى صَمْتٍ مَجَانِينُ حُرْقَةَ  
عَبِيداً وَنَسْطُو فِي قُصُورِ الْمَجَرَّةِ  
وَتُدْرِكُ أَسْرَارَ الْجِنَانِ الْعَلِيَّةِ  
ضَرَبْنَا عَلَيْهَا جَزِيَةً بَعْدَ جَزِيَّةٍ (98)

فالخمر التي شربها الشاعر وسكر بها ليست هي الخمر الحسيّة، وإنما هي خمر المحبّة الإلهيّة، إنّها الخمر التي تُسقى بيد الحقّ، حيث كؤوسها لا تُفزعُ أبداً ونشوتها لا تُنقطعُ وهذه الخمر الصوفيّة شائعة في الشعر المهجري تَرْتَمَ بها غيرُ واحدٍ منهم، فالشاعرُ أبو الفضل الوليد الذي أعلن إسلامه وكتب مُطَوَّلَتَهُ "الرُّؤْيُ التَّبَوُّيَّةُ" ينشدُ على الوترِ الصوفيّ في شعرِ الخمرِ مُتَأَثِّراً بخمرة ابن الفارضِ قائلاً:

شَرِبْتُ وَلَمْ أَنْطِقْ وَقَاراً وَإِنَّمَا  
فَمَا أَغْدَبُ الْكَأْسُ السِّيَّ قَدْ شَرِبْتُهَا  
وَأَصْبَحَ فِي نَفْسِي جَمَالٌ عَشَقْتُهُ  
تَمَطَّقْتُ كَيْ أَلْتَدَّ أَطْيَبَ رَشَقَةٍ  
فَكَانَ بِهَا سُكْرِي الَّذِي مِنْهُ صَحْوِي  
كَمَالاً يُرِينِي الطَّيْفَ مِنْ كُلِّ صُورَةٍ (99)

وبذلك قد انتهت رحلتنا القراءيّة بإنتهاء الرحلة الصوفيّة لشعراء المهجر، بعد أن صعّدنا مقاماتهم، واطّلعتنا على أحوالهم وشهدنا وصولهم وفناءهم، وتدوّقنا خمرهم، على أنّ تصوّفهم قد غلب عليه فكّرهم الفلسفي التأملي، ومن ثمّ رأينا تأثرهم بترائهم، حيث ورد عندهم المدلول الصوفي مُحمّلاً بدلالاتٍ روحيّةٍ معاصرة، وقد كان لظروفهم في مهاجرهم وخاصّةً غربتهم الروحية ذات تأثير كبير في توجيههم الصوفي، فالتصوف هو أحد الأسلحة الروحية التي جابه بها شاعر المهجر عالم الغربة ومثالبه.

#### الخاتمة:

بعد هذه السّياحة الصّوفيّة مع شعرائنا في المهاجر العربيّة، ومعايشة تجرّبتهم الرّاقية، وصعودنا مقاماتهم وتلبّسنا بأحوالهم ممكّني أنّ أجمل بعض نتائج الدّراسة في الآتي:

(98) نسيب عريضة، الأرواح الحائرة، ص 37 .

(99) ديوان أبي الفضل الوليد، ص 364 .



- 1- كَانَ لِعُرْبِيَةِ الْمُهْجَرِيِّينَ وَهَجْرَتِهِمْ عَنِ أوطَانِهِمِ الْعَامِلُ الْأَكْبَرُ فِي ظُهُورِ وَتَشَكُّيلِ التَّجْرِبَةِ الصُّوفِيَّةِ لِشُعْرَاءِ الْمُهْجَرِ، فَقَدْ تَحَوَّلَتْ هَذِهِ الْعُرْبِيَّةُ بِسَبَبِ عُمُقِ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَ الشَّرْقِ الْعَرَبِيِّ الرَّوْحِيِّ وَالْغَرْبِ الْأَمْرِيكِيِّ الْمَادِيِّ إِلَى غُرْبَاتٍ نَفْسِيَّةٍ وَفِكْرِيَّةٍ وَرُوحِيَّةٍ وَهُوَ مَا صَبَّغَ الشَّعْرَ الْمُهْجَرِيَّ بِحَالَةٍ مِّنَ الْحُزْنِ وَالْقَلْبِ.
- 2- تَمَيَّزَتِ التَّجْرِبَةُ الصُّوفِيَّةُ لِشُعْرَاءِ الْمُهْجَرِ بِتَعَدُّدِ الرِّوَاغِدِ وَنَوْعِ الْمَنَاهِلِ الَّتِي اسْتَقَوْا مِنْهَا فِكْرَهُمُ الصُّوفِيَّ، فَظَهَرَ فِي شِعْرِهِمُ التَّأَثُّرُ بِكِبَارِ مُتَصَوِّفَةِ الْإِسْلَامِ وَفَلَسَفَتِهِ، كَمَا ظَهَرَ تَأَثُّرُهُمُ بِالْمَذْهَبِ الرُّومَانِيكِيِّ الْعَرَبِيِّ، هَذَا إِلَى جَانِبِ تَأَثُّرِهِمْ بِعَقِيدَتِهِمُ الْمَسِيحِيَّةِ، وَهُوَ مَا مَنَحَهُمْ طَاقَاتٍ فَنِّيَّةً وَثَرَاءً إِبْدَاعِيًّا.
- 3- وَجَدَ شُعْرَاءُ الْمُهْجَرِ فِي التَّصَوُّفِ الْوَسِيلَةَ الْمُثَلَّى لِلخِلَاصِ مِنْ أَوْجَاعِ الْعُرْبِيَّةِ بِأَنْوَاعِهَا، وَأَدَاةً لِلتَّكْبِيفِ مَعَ هَذَا الْعَالَمِ الْمَادِيِّ الَّذِي يَعِيشُونَ فِيهِ، وَخِلَاصًا مِنْ مَآسِي أُمَّتِهِمْ وَمِحْنِ أوطَانِهِمِ الَّتِي لَا تَنْتَهِي، فَسَكَنَتْ إِلَيْهِ أَرْوَاحُهُمُ الْحَزِينَةُ، وَاطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ نُفُوسُهُمُ الْكَلِيمَةُ، وَوَجَدُوا فِيهِ الْخِلَاصَ وَالْمَلَادَ مِنْ كُلِّ أَنْوَاعِ الصِّرَاعَاتِ الَّتِي تَعْتَلِجُ صُدُورَهُمْ، كَمَا مَثَّلَ الْاِتِّجَاهُ الصُّوفِيُّ عِنْدَهُمْ حَلَقَةَ الْوَصْلِ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالْمَسِيحِيَّةِ.
- 4- تَمَيَّزَتِ اللَّغَةُ الصُّوفِيَّةُ عِنْدَ الْمُهْجَرِيِّينَ بِالسَّلَاسَةِ وَالْبُعْدِ عَنِ الْغَرِيبِ، وَشَاعَ فِيهَا الرَّمْزُ وَالِاسْتِعَارَةُ لِكِنَافَةِ دَلَالَتِهِمَا، وَقَدْرَتُهُمَا عَلَى نَقْلِ الْحَالَاتِ الْخَاصَّةِ الَّتِي تَعْتَرِي الصُّوفِيَّ.

### قائمة المصادر والمراجع:

- 1- عفيفي، أبو العلا، التَّصَوُّفُ الثَّوْرَةُ الرُّوحِيَّةُ فِي الْإِسْلَامِ، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1963.
- 2- التَّفْتَازَانِيُّ، أبو الوفا، دراساتٌ فِي الفِلسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ . مكتبة القاهرة الحديثة، 1957.
- 3- الوليد، أبو الفضل، (إلياس عبدالله طعمة) ديوان شعر، راجعه وقَدَّم له، جورج مصروع، دار الثقافة، بيروت، 1981م.
- 4- عباس، إحسان، محمد يوسف نجم، الشعر العربي في المهجر أمريكا الشمالية، دار صادر، بيروت، ط2، 1967.
- 5- المقدسي، أنيس المقدسي، أمراء الشعر العربي، الطبعة الثانية/2، بيروت، بدون تاريخ.
- 6- فرحات، إلياس، ديوان فرحات، مطبعة الشرق، سان باولو، البرازيل، 19332.
- 7- أبو ماضي، إيليا: الحَمَائِلُ (ديوان شعر)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2004.
- 8- أبو ماضي، إيليا: الجداول، (ديوان شعر)، دار العلم للملايين، ط9، بيروت، 1972
- 9- جبران، جبران خليل، والبدايع والطرائف، دار الفرجاني، القاهرة، 1984
- 10- أيوب، رشيد، أغاني الدرويش، المطبعة السورية الأمريكية، نيويورك، 1982.
- 11- الخوري، رشيد سليم، ديوان القروي، دار الحُرِّيَّةِ، بيروت، 1973.
- 12- نيكسون، رنيولد آلن، الصوفيَّةُ فِي الْإِسْلَامِ، ترجمة وتعليق، نور الدين شريية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2012.
- 13- الطَّوْسِي، البِتْرَاج، اللَّمَعُ فِي التَّصَوُّفِ، تحقيق، طه عبد الباقي سُورور، عبد الحلِيم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960.
- 14- الجُرِّي، شُكْرُ اللَّهِ، ديوانُ زَنَابِقِ الْفَجْرِ، ريودي جانيرو، البرازيل، 1945.
- 15- ضيف، شوقي، دراساتٌ فِي الشِّعْرِ الْعَرَبِيِّ الْمَعَاصِرِ، دار المعارف، القاهرة، ط12، 1979م.
- 16- عبدالدايم، صابر، أدب المهجر، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1993

- 251 الاتجاه الصوفي في شعر المهجر مكنوناته وملاحمته
- 17- القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيرية، تحقيق، عبد الحليم، محمود، والشريف، محمود، دار المعارف، القاهرة، 1995.
- 18- المعلوف، فوزي، على بساط الريح (ملحمة شعرية)، دار صادر، دار بيروت، 1958
- 19- العطار، فريد الدين، منطق الطير، دراسة وترجمة، بديع محمد جمعة، طبعة المكتب المصري، ط4، القاهرة، بدون تاريخ
- 20- حسن، محمد عبدالغني، الشعر العربي في المهجر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1955
- 21- الغزالي، أبو حامد محمد محمد، إحياء علوم الدين، تحقيق: أبي حفص سيد بن إبراهيم بن صادق بن عمران، دار الحديث، القاهرة، 1998
- 22- حلمي، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، ط2، القاهرة.
- 23- هدار، محمد مصطفى، النزعة الصوفية في الشعر العربي الحديث، مجلة فصول، العدد 3، المجلد 2، القاهرة، 1987
- 24- سماحة، مسعود. ديوان مسعود سماحة، مطبعة جريدة السمير، بروكلن، الولايات المتحدة الأمريكية، بدون تاريخ.
- 25- نعيم، ميخائيل، همس الجفون، مؤسسة نوفل، الطبعة الخامسة، 1988
- 26- السراج، نادرة جميل، شعراء الرابطة القلمية، نادرة جميل السراج، دار المعارف، ط3، القاهرة.
- 27- عريضة، نسيب، الأرواح الحائرة (ديوان شعر)، مطبعة جريدة الأخلاق، نيويورك، 1946
- 28- ستيس، ولتر، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1991.

**KAYNAKÇA**

- 1- Afîfî, Ebu'l-'Ilâ, *et-Tasavvuf es-Sevra er-Râbiyye fi'l-İslâm*, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1963.
- 2- et-Teftazânî, Ebu'l-Vefâ', *Dirâsât fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Mektebetü'l-Kâhire el-Hadîse, 1957.
- 3- el-Velîd Ebu'l Fadl (İlyâs Adullah Tı'me), *Dîvânü Şi'r*, George Masrû', Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1981.
- 4- İhsân, Abbâs, ve Necm Muhammed Yûsuf, *eş-Şi'ru'l-Arabî fi'l-Mebcer (Kużey Amerika)*, Dâru Sâdır, 2. Baskı, Beyrut, 1967.
- 5- el-Makdîsî, Enîs, *Umerâu's-Şi'ri'l-Arabîyy*, 2. Baskı, Beyrut, ts.
- 6- Ferahâs. İlyâs, *Dîvânü Farahât*, Matbaatü's-Şark, Sao Paulo, el-Barazîl, 1933.
- 7- Ebû Mâdî İlye, *el-Hamâil* (Dîvânü Şi'r) el-Hey'etü'l-Âmme li Kusûri's-Sekâfe, Kahire, 2004.
- 8- Ebû Mâdî İlye, *el-Cedâvil*, (Dîvânü Şi'r), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, IX. Baskı, 1972.
- 9- Cübrân, Cübrân Halîl, *el-Bedâi' ve't-Tarâif*, Dâru'l-Farcânî, Kahire, 1984.
- 10- Eyyûb, Raşîd, *Ağâni'd-Dervîş*, el-Matbaatü's-Sûriyyetü'l-Amrîkiyye, New York, 1982.
- 11- el-Hûri, Raşîd Selîm, *Dîvânü'l-Kravî*, Dâru'l-Hurriyye, Beyrut, 1973.
- 12- Nixon. R, A, *es-Sûfiyye fi'l-İslâm*, Çeviri ve Yorum, Nûruddîn Şerîbe, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, Kahire, 2012.
- 13- et-Tûsî. es-Serâc, *el-Lüma'* fi't-Tasavvuf, thk: Tâhâ Abdulbâkî Sürûr, ve Abdulhalîm Mahmûd, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, Kahire, 1960.
- 14- el-Cürr Şükrullâh, *Dîvânü Zenâbiki'l-Fecr*, Rio de Janeiro el-Brazîl, 1945.
- 15- Dayf. Şevkî, *Dirâsât fi's-Şi'ri'l-Arabî'l-Muâsır*, Dâru'l-Maârif, XII, Kahire, 1979.

- 16- Abduddâim. Sâbir. *Edebü'l-Mebcer*, Dâr'l-Maârif, I. Baskı, Kahire, 1993.
- 17- el-Kuşeyrî Abdulkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk: Abdulhalîm Mahmûd, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1995.
- 18- el-Ma'lûf. Fevzî, *Alâ bisâti'r-Rûb*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1958.
- 19- El-Attâr. Ferîdüddîn, *Mantıku't-Tayr*, Dirâsetü ve Tercemetü Bedü Muhammed Cumu'a, el-Mektebü'l-Mısırî, Kahire, ts.
- 20- Hasen Muhammed Abdulğani, *eş-Şi'ru'l-Arabî fi'l-Mebcer*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1955.
- 21- el-Ğazâlî. Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, thk: Ebû Hafs Seyyid b. İbrâhîm b. Sâdık b. İmrân, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1998.
- 22- Hilmî. Muhammed Mustafâ: *İbnü'l-Fârd ve'l-Hubbü'l-İlâhî*, Dâru'l-Maârif, 2. Baskı, Kahire,
- 23- Heddâra. Muhammed Mustafâ, *en-Nez'atü's-Süfyyetü fi's-Şi'ri'l-Arabî'l-Hadîs*, Mecelletü Fusûl, sayı: 3, cilt: 2, Kahire, 1987.
- 24- Semâha. Mes'ûd, *Dîvânu Mes'ûd Semâha*, Matbaatü Cerîdeti Semîr, Brooklyn, USA/ABD. ts.
- 25- Nuayme Mîhâil, *Hemsü'l-Cüfûn*, Müessesetü Nevfel, V. Baskı, Beyrut, 1988.
- 26- es-Sirâc. Nâdire Cemîl, *Şuarâu'r-Râbitati'l-Kalemîyye*, Dâru'l-Maârif, 3. Baskı, Kahire, ts.
- 27- Arîda. Nesîb. *el-Arvâbu'l-Hâira* (Dîvânu Şi'r) Matbaatü Cerîdeti Ahlâk, New York, 1946.
- 28- Setîs. Wolter, *et-Tesavvuf ve'l-Felsefe*, Çeviri ve Yayına Hazırlayan: İmâm Abdulfettâh, Mektebetü Medbûlî, Kahire, 1991.



**REVIEW MAKALE, KİTAP TANITIMI,  
EMPOZYUM DEĞERLENDİRMELERİ**

**ve**

**BİLİMSEL ÇEVİRİLER**





**KUR'ÂN KİRÂATLERİNDEKİ İHTİLÂFLAR VE MANAYA  
ETKİLERİ: BAKARA SÛRESİ ÖZELİNDE SEMÎN EL-  
HALEBÎ ÖRNEĞİ\***

Suzan Abdülvâhid Abdülcebbâr\*\*

Çev. Mustafa Şentürk\*\*\*, Muhammed Ali Şeker\*\*\*\*

ÖZ

Kur'ân'daki bütün mütevâtir kırâatler, üstünlük yönünden aynı seviyededir ve esâsen sadece *dinlemeye* ve *ağızdan ağıza nakle* dayanır. Kırâatlerin varoluşunun temeli de budur. Kırâatler iki çeşittir:

Birincisi, *mütevâtir kırâatler*dir ki Ümmet bunların güvenilirliği noktasında ittifak etmiştir. Bunlar da yedi veya on tanedir. İkincisi, *şâz kırâatler*dir. Böylece toplamda yirmiyi aşkın kırâate ulaşmaktadırlar. Zira her biri Hz. Peygamber'den (sas) alınmış ve nakledilmiştir. Fikrî olgunlaşmaları açısından her kırâat çeşidi bağımsız bir âyet yerindedir. Âyetlerdeki gerçek Kur'ânî manalar, tam olarak ancak Hz. Peygamber'den (sas) geldiği sabit olan kırâat çeşitlerini bir araya toplamakla ortaya çıkarılabilir.

Semîn el-Halebî'nin *ed-Dürrü'l-Masûn*'da belirttiğine göre, Kur'ân kırâatlerinin ihtilâfı, aynı nasla ilgili, eşdeğer Arap gramer vecihlerini de içeren çeşitli açıklama şekilleri veya manalarının bizzat kendileridir. Her bir kırâat, diğer

---

\* Bu çalışma, Suzan Abdülvâhid Abdülcebbâr'ın, *Mecelletü Câmiati'l-Enbâr li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, cilt. 2, sayı: 8, Aralık 2010, ss. 381-409'da yayınlanan “الاختلاف في القراءات” adlı makalesinin çevirisidir.

\*\* Öğr. Gör., Enbâr Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arapça Dili ve Edebiyatı Bölümü, Irak.

\*\*\* Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-mail: mustafasenturk@trakya.edu.tr, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8310-7609.

\*\*\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Trakya Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, e-mail: sekerhoca24@gmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7507-2453.

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 28/05/2019

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 27/06/2019

kırâatin ifade etmediği ayrı bir manayı ifade etmektedir. Böylece âyetlerin birden fazla olduğu durumlarda iki veya daha fazla kırâat bulunmaktadır. Çeşitli kırâatler, kastedilen manaların tümünde beyânî ve fikrî bir olgunluğu ifade etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Kırâat, Mütevâtir, Şâzz, Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*.

DIFFERENCES IN QUR'ANIC READINGS (QIRAATS) AND IT'S  
EFFECTS ON MEANNING: THE EXAMPLE OF AL-SAMEEN AL-  
HALABÎ AND SURA AL-BAQARA

ABSTRACT

All the Qur'anic recitations are in the same class of elevation. They are found depending on oral and aural foundation to perform their purpose that they are made to. They are of two types: There is what is called the successive recitation that all Umah (Muslim people) approved in their documents; they are seven or ten recitations. The other type is called the irregular (Al-Shath) which is about twenty or more recitations, and all of them are fixed as they are taken from the prophet Muhammad (peace be upon him). Besides, all of them are independent in their ideological perfection as their Qur'anic meanings can not be revealed in Qur'anic Verses without gathering the assured types of recitations of the prophet (peace be upon him).

Hence, the different cited Qur'anic recitations narrated by Al-Sameen Al-Halabi in *Al-Dor Al-Masoon* have different meanings and significant images that include a proof of Arabic grammatical aspects in the same context, so that every recitation performs a meaning that the other does not. The two recitations or more will stand for the multiple Ayahs (Verses) and the different recitations will perform ideological and eloquent perfection of the intended meanings.

**Keywords:** Qur'an, Qiraat, Al-Motevatir, Al-Shath, Al-Sameen al-Halabi, *Al-Dor Al-Masoon*.

الاختلاف في القراءات القرآنية وأثره في المعنى عند السمين الحلبي في الدر المصون (دراسة في سورة  
البقرة)

ملخص البحث

إنَّ القراءات القرآنية المتواترة كلّها في مرتبةٍ واحدةٍ من الرفعة، وأما نشأت تعتمدُ السماع والمشافهة أساساً لها في تأدية غرضها الذي قامت من أجله، وهي نوعان:

منها ما هو متواتر، أجمعت الأمة على توثيقه، وعددها سبع أو عشر، ومنها ما هو شاذ، وتصل إلى أكثر من عشرين قراءة، إذ كلها ثابتة ومُتلقاة عن النبيّ (صلّى الله عليه وسلم)، إذ كلّ وجهٍ من أوجه القراءات هو بمثابة آية

مستقلة في تكاملها الفكري، ولا تظهر حقيقة المعاني القرآنية في الآيات الكريمات بكاملها إلا بالجمع بين أوجه القراءات الثابتة عن النبي (صلى الله عليه وسلم).  
فاختلاف القراءات القرآنية الواردة عند السمين الحلبي في الدر المصون، ذات المعاني أو الصور البيانية المختلفة قد تضمنت إثبات وجوه نحوية عربية متكافئة في النص الواحد، تؤدي كل قراءة معنى لا تؤديه القراءة الأخرى، فتقوم القراءتان أو الأكثر مقام تعدد الآيات، وتؤدي القراءات المختلفة تكاملاً وفكرياً في المعاني المقصودة جميعاً.  
الكلمات المفتاحية: القرآن، متواتر، شاذ، السمين الحلبي، الدر المصون.

### Giriş

Hamd, âlemlerin Rabbi, Rahmân ve Rahîm olan Allah'a aittir. Zâtına ait isimler, sıfatlar ve sınırsız mükemmelliklerden; ayrıca rubûbiyet, ulûhiyet, ezeliyet, ebediyet ve vahdâniyetine uygun düşmeyen her şeyden uzak olmasından dolayı bütün övgülerle O'na hamd ederim. Her bir mahlûkuna gösterdiği merhametten dolayı hamd O'nundur. Her bir mahlûkuna gösterdiği merhametten dolayı hamd O'nundur. Lütflu, ikramı, cömertliği, in'âmı, fethi ve ilhâmından dolayı hamd bütün övgülerle O'nundur. Rabbim! Bana ve ana-babama verdiğin nimetlerden dolayı Sana şükretmeye ve razı olacağın sâlih amel(ler) yapmaya beni muvaffak kıl; beni rahmetinle sâlih kullarının arasına kat!

Müslümanların Allah Rasûlü ve kıymetli sahabelerinin (ra) elinde ilk doğuşundan günümüze değin, Kur'ân kıraatleri Müslümanlar nezdinde önemli bir yer edinmiştir. Çok sayıda İslam âlimi, kendilerini bu Kitab'ın hizmetine adanmış ve ömürlerini bu ilmin çevresindeki küçük-büyük her hususu araştırarak tüketmiştir. Akıl ve düşüncelerinin saptadığı konuları, Müslümanlara övünç kaynağı, kendilerinden sonra gelen araştırmacılara da ders ve telîf konusunda ışık tutacak kitaplar haline getirmişlerdir.<sup>1</sup>

Arap dil ders(ler)ini iyice düşünen biri, Arapçanın bu yazılı eserlerden açıkça etkilendiğini görebilir. Çünkü hiçbir kitabın, Arapçanın sesleri, sarfı ve nahvi konusunda Kur'ân kıraatıyla ilgili büyük bir yekûnden uzak kalması mümkün değildir. Buna ek olarak İslam

<sup>1</sup> Bkz. Ebû Abdullah Şemsüddîn ez-Zehebî, *Marifetü'l-kurrai'l-kibar ala't-tabakati ve'l-a'sar*, thk. Beşşar Avvad Maruf, Şuaybu'l-Arnâvut, Salih Mehdî Abbas, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1404/1984), 2: 54.

âlimlerinin yazdığı bu ilimlerin terimlerince kurulup tamamlanan kural ve kaidelerin örnek verildiği bir takım konular da bulunmaktadır.<sup>2</sup>

Kur'ân kıraatlerinin esasen *dinleme* ve *ağızdan ağıza nakle* dayanarak ortaya çıktığı tarihî olarak bilinmektedir. Kıraatlerin varoluşunun temeli de budur. Kıraatler iki çeşittir: Birincisi, *mütevâtir kıraatler*dir ki Ümmet bunların güvenilirliği noktasında ittifak etmiş olup bunlar yedi veya on tanedir. İkincisi, *şâz kıraatler*dir. Böylece toplamda yirmiye aşkın kıraate ulaşmaktadırlar. Zira her biri Hz. Peygamber'den (sas) alınmış ve nakledilmiştir. Semîn el-Halebî (756/1355), bu kıraatlerin genelini ve getirdiği vecihleri saygıyla ve sorumlulukla ele almaktadır. Tevâtür yoluyla gelmişse onları tamamen kabul eder. Bazı kıraat vecihlerine bakıldığında onun bir kere bile olsa kıraatleri eleştirenlerin tarzını benimsediğini görmemiştir. O; Nehhâs, Ebû Hâtim, Zeccâc ve Zemahşerî gibi nahivcilerin çoğunun karşısında bir çizgide durmaktadır. Bu nahivciler, kendi gramer ve dilbilgisi kurallarına aykırı olduğunu düşündükleri mütevâtir yedi kıraatten herhangi birini hemen eleştirip yanlış olduğunu öne sürmede kolaya kaçmışlar ve aceleci davranmışlardır.

Şâz kıraate gelince, Semîn el-Halebî bir sorumluluk ve muhafaza halinde olup ulaştığı geniş bir kültür ile ve dil kuralları, usûlü ve delilleriyle onu (şâz kıraati) savunmaya gayret ederdi.<sup>3</sup>

Semîn el-Halebî'nin *ed-Dürrü'l-Masûn* adlı kitabında kıraatlerle ilgili yaklaşımı, bir kelimenin birden fazla kıraatleri arasında, anlam ve yapı bakımından tam bir birliğin oluşmasına gayret göstermektedir. Çünkü kıraatler arasındaki uyum asıldır. Yine bu alanda söz sahibi biri, mütevâtir kıraatler arasında tercih yapmaya ve bunları en üstün ve en sağlam, en etkileyici ve en güzel olduğunu kabul etme gayreti içine girer. Semîn el-Halebî ise bu yönelişi reddedip kıraatler arasındaki tercih fikrine değinmeksizin mütevâtir kıraati ortaya çıkaracak anlayışı benimser.<sup>4</sup> Zira Kur'ân kıraatlerinde ihtilâf, âyet manaları arasında tezat ve çelişkiye

<sup>2</sup> Mehdî Es'ad Arrâr, *Mubahasatün lisanîyye fi zevabiri Kur'ânîyye*, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1429/2008), 144, 147.

<sup>3</sup> Semîn el-Halebî (756/1355), *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmet Muhammed Harrat, (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1415/1994), 1: 39.

<sup>4</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 1: 43.

meydan vermeyecek şekilde bir realitedir. “ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرٍ ” / الله لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا / Kur'an'ı hiç düşünmezler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda pek çok çelişki bulurlardı” (Nisâ 4/82) âyeti de bunu göstermektedir.

Kırâatlerin farklılık ve çeşitliliği âyetlerin çokluğuna dayanmaktadır. Haliyle bu durum Kur'an'ın i'câz türlerinden biridir ve sadece Kur'an'a özgüdür. Bu konuda kırâatlerin çok olması açısından Kur'an'ın i'câz yönlerinden sadece birini ve Kur'an'ın bütün bu kırâatleri ile Allah'ın kelâmı olduğunu gösteren açık kanıt ve kat'î delilleri açıklayacağım. Kur'an'a ne önünden ne de ardından hiçbir bâtil karışamaz. Kur'an; halkaları birbirine bitişik tek bir zincir, sûre ve âyetleri muhkem; kırâat usûlleri çok, ifade tarzları çeşitli de olsa ilke ve amaçları bir bütünlük içindedir.<sup>5</sup>

Bunun anlamı şudur ki Kur'an'ın kırâat farklılığı ile inzâl edilmiş olması, onda âyetleri arasında düzensizlik ve çelişkiye sebep olacak çelişki ve zıtlık ile anlamları arasında paradoks olmasını gerektirmez. Aksine her bir kırâatin diğeri ile olan durumu, bir âyetin diğer bir âyetle olan konumu gibi olup ona iman edilmesi ve gereğince amel edilmesi gerekir. İbnü'l-Cezerî bu hususta şöyle der: “Kırâat konusunda Hz. Peygamber'den sahih olarak nakledilen her şeyin kabul edilmesi gerekir. Ümmet içerisinde herhangi bir kimsenin bunu reddetme hakkı olmayıp buna iman edilmesi gerekir. Her bir kırâat Allah tarafından indirilmiştir. Çünkü her bir kırâatin diğeriyle olan ilişkisi, bir âyetin diğer âyetle olan durumu gibidir. Hepsine iman ve içerdiği manalara ilim ve amel yönünden de tâbi olmak gerekir. Kırâat farklılığının bir çelişki olduğu zannıyla, diğeri sebebiyle iki kırâatten birinin gereğince amelî terk etmek câiz değildir.”<sup>6</sup>

Semîn el-Halebî'ye göre *ed-Dürrü'l-Masûn*'da Bakara Sûresi'ndeki kırâatleri inceledim. Sûredeki kırâat farklılıklarının çeşitli beyân ve mana türleri içerdiği kanısına vardım. Kırâatlerden maksat, kastedilen manaların tümündeki beyânî ve fikrî olgunluğu ifade edebilmek için, manaları

<sup>5</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî (1367/1948), *Menâbilü'l-İrfân fi ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1417/1996), 1: 130.

<sup>6</sup> İbnü'l-Cezerî (833/1429), *en-Neşr fi'l-kırâati'l-âşr*, tsh. Ali Muhammed Dabba', (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1: 51.

çoğaltıp genişletmektir. İbn Âşûr bu konuda şunları söyler: “Kurrâlar kırâat vecihleri ile okuyorlar diye, Kur’ân kelimelerinin farklı vecihler ile gelmesi ihtimalinin Allah’ın murâdı olmasına bir engel yoktur. Bundan dolayı manalar çoğalır ve böylece değişik kırâatlerde iki veya daha fazla âyete karşılık iki veya daha çok vecih bulunur. Bu konu, Arap kullanımındaki *tazmîn* (bir kelimeye başka bir mana yüklemek) ve Bedî’ sanatındaki *tevirîye* (uzak ve yakın manalardan uzak olanını kastetmek) ve *tevcîhin* (bir cümleyi iki farklı manaya ihtimalli şekilde söylemek) bir benzeridir.”<sup>7</sup>

Semîn el-Halebî sözlerine şöyle devam etmektedir: “İnsanın Kur’ân’da yapması gereken şey; birtakım kimselerin yaptığı gibi, diğer kırâat vechinin zayıf olduğu gerekçesiyle çelişkili göstermeksizin her bir kırâat vechini belirtmesidir.”<sup>8</sup>

### [1. Âyetlerden Kırâat Örnekleri, Halebî’nin Görüşleri ve Kırâatlerin Manaya Etkisi]

#### 1.1. “فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ”

“Kalplerinde hastalık vardır. Allah hastalıklarını daha da artırmıştır. Yalan söylediklerinden ötürü kendilerine acıklı bir azap vardır.” (Bakara 2/10).\*

##### 1.1.1. Âyetteki Kırâatler

Âsım, Hamza ve Kisâî; ilgili kelimeyi ‘يَكْذِبُونَ’ *yekzezzibun* şeklinde okumuşlardır. Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir ise ‘يَكْذِبُونَ’ *yükezzibun* şeklinde okumuşlardır.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Tâhir İbn Âşûr, (1392/1972), *et-Tabrîr ve't-temîr*, (Beyrut: Müessesetü't-Tarih, 1420/2000). 1: 54.

<sup>8</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 1: 44.

\* Bu tercüme çalışmasında verilen âyet meâlleri; Hayrettin Karaman, v.dğr., *Kur’ân-ı Kerim Mealî*, 8. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010)’ten alınmıştır. (Çev. notu).

<sup>9</sup> Bkz. İbn Mücâhid (324/936), *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevki Zayf, 2. Baskı (Mısır: Daru'l-Maarif, 1400/1980), 141; Mekki b. Ebû Tâlib (437/1045), *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, Thk. Hatim Salih Zamin, 4. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risale,

### 1.1.2. Âyetle İlgili Semîn el-Halebî'nin Görüşleri

Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*'da şu değerlendirmeyi yapar: “Kelimeyi ‘يَكْذِبُونَ’ şeklinde şeddesiz okuyan kişiye göre bu, mef’ûle geçişi olmayan bir fiildir. Şeddeli okuyan kişiye göre ise mana anlaşıldığından dolayı mef’ûl hazfedilmiştir. Bu durumda ‘بِمَا كَانُوا يُكْذِبُونَ الرَّسُولَ وَالْقُرْآنَ’/ Peygamber’i ve Kur’ân’ı yalanladıklarından dolayı’ demektir. Yahut şeddeli fiil şeddesiz fiil manasındadır. Kûfeliler ‘يَكْذِبُونَ’ *yekzezzibun*, diğerleri ise ‘يُكْذِبُونَ’ *yükezzibun* şeklinde okumuşlardır.

‘يُكْذِبُونَ’ kelimesi, şeddeli ‘كَذَّبَ’ fiilinin muzârisidir. Birçok manası vardır: ‘Bir şeyi atmak’ anlamına gelmektedir ki âyette de bu manada kullanılmaktadır. ‘فَرَّخْتُ زَيْدًا’/ Zeyd’i sevindirdim’ örneğinde olduğu gibi geçişli olur. ‘فَطَّعْتُ الْأَنْوَابَ’/ Elbiseleri kestikçe kestim’ örneğindeki gibi ‘çokluk’ ifade eder. ‘فَطَّرْتُهُ’/ damlattım’ yani ‘onu damlalar hâline getirdim’ örneğinde olduğu gibi de ‘bir nesneye bir nitelik vermek’ anlamına gelmektedir. ‘الكذب’ kelimesinin manaları konusunda çeşitli görüşler vardır. Bunun ‘Bir şeyin zihnen ve dış dünyada bulunduğu durumdan farklı olduğunu söylemek’, anlamına geldiğini söyleyenler olduğu gibi, ‘söyleyenin inancına uyup uymadığına bakılmaksızın dış dünyada bulunduğu durumdan farklı halde olduğunu söylemek’ manasına geldiğini söyleyenler de bulunmaktadır. ‘Söyleyenin inancına bakmaksızın bir şeyin dış dünyadaki haline uygun olup olmaması durumunun eşit olduğunu söylemek’ anlamına geldiği de söylenmiştir. Zıddı ‘الصدق’ tır. Ancak burası tercih makamı değildir.”<sup>10</sup>

### 1.1.3. Kırâatlerin Manaya Etkisi

Semîn el-Halebî’nin bu âyetteki her iki kırâatle ilgili söylediklerini düşünen kimse, şeddesiz kırâatin, ‘içlerinde kâfir oldukları halde, kendilerini Müslüman ve mümin olarak göstermeleri konusunda yalan

1409/1988) 1: 227; Ebû Hayyân el-Endelüsî (745/1344), *el-Bahrü'l-mubût*, 2. Baskı (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1403/1983), 1: 60.

<sup>10</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, 1: 131-132.

söylediklerinden dolayı acıklı azabı hak etmişlerdir. Onlar ‘*أَمَّا بِاللَّهِ وَيَالْيَوْمِ الْأَخِيرِ* / *Allah'a ve ahiret gününe inandık*' (Bakara 2/8) derken yalan söylemektedirler' anlamına geldiğini görür.

Şeddeli kırâatin de 'Peygamber'i yalanlamaları sebebiyle acıklı azabı hak ettiler' anlamına geldiğini anlar.

Zeccâc -ki o 'يَكْذِبُونَ' şeklinde okur- şu değerlendirmeyi yapar: “‘يَكْذِبُونَ’ şeklinde şeddesiz okuyan kişi, (münafıkların) mümin olduklarını ifade ederken yalan söylediklerini kastetmiştir. Allah Teâlâ da ‘*وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ*’ / *Onlar mümin değildir*' (Bakara 2/8) buyurmuştur. ‘يَكْذِبُونَ’ şeklinde şeddeli olarak okunduğunda, 'Peygamber'i yalanlamaları sebebiyle' anlamına gelir”.<sup>11</sup>

Âyetin siyâkında her iki mana da murâd edilmiş olabilir. Zira hem yalan söylemeleri hem de yalanlamaları sebebiyle münafıklar acıklı azaba uğrayacaklardır.

## 1.2. “فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ”

“*Bunun üzerine Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı (bunlarla tövbe etti); rabbi onun tövbesini kabul buyurdu. Şüphesiz O, tövbeleri kabul buyuran ve rahmeti sınırsız olanıdır.*” (Bakara 2/37).

### 1.2.1. Âyetteki Kırâatler

Kırâat âlimlerinin çoğu, ‘آدَمُ’ şeklinde ref, ‘كَلِمَاتٍ’ şeklinde nasb ile okumuşlar, İbn Kesîr ise ‘آدَمُ’ şeklinde nasb, ‘كَلِمَاتٍ’ şeklinde ref ile okumuştur.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Ebû İshâk ez-Zeccâc (311/923), *Meâni'l-Kur'ân ve irâbüh*, thk. Abdülcelil Abdeh Şilbi. (Beirut: Alemü'l-Kütüb, 1409/1988), 1: 87.

<sup>12</sup> Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 153, Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 1: 236.



### 1.2.2. Âyetle İlgili Semîn el-Halebî'nin Görüşleri

Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*'da şunları söyler: İbn Kesîr; 'آدم' şeklinde nasb ve 'كَلِمَاتٍ' şeklinde ref ile okumuştur. Fiilin, faile de mefule de nisbet edilmesi yerindedir. 'كَلِمَاتٍ / Kelimeler'in, Âdem'in tövbesine sebep olduğu için fâil yapıldığı söylenmiştir. Bu kırâatte fâil dişil olsa da fiil dişil kipte gelmemiştir, zira fâil gerçek bir dişil değildir ve (fiille fâilin) arası (mef'ülle) ayrılmıştır. Bu kural, fiilin müennes fâilinden başka bir şeyle ayrıldığı veya fâilin mecâzî müennes olduğu her durumda geçerlidir.<sup>13</sup>

### 1.2.3. Kırâatlerin Manaya Etkisi

Semîn el-Halebî'nin dediklerinden, 'آدم' kelimesini ref, 'كَلِمَاتٍ' kelimesini de nasb ile okumak ve 'آدم' kelimesini nasb, 'كَلِمَاتٍ' kelimesini de ref ile okumak arasında anlam farkı olduğu anlaşılıyor. Âyetin iki kırâat biçimiyle ortaya koyduğu manalar, ancak her iki kırâat tarzıyla bir araya gel(ip ifade edil)ebilir. Zira 'التلقي / almak' 'karşılaşmaktır' ve o da iki şekilde olur: *Âdem* ile *kelimeler*'in her biri ism-i fâil olduğunda 'karşılayan', ism-i mef'ûl olduğunda ise 'karşılanan' konumunda olur. Çünkü Âdem'e indirilen kelimeleri o karşılamış ve/ya kelimeler de onunla karşılaşmış olur. Bir nevi aralarında bir karşılaşma gerçekleşir. Böylece âyetin her iki kırâati de birbirini gerektiren iki manaya da işaret etmektedir. Bu kelimeleri atamız Âdem'e (as) gönderen Allah Teâlâ'dır. *Kelimeler* değerli olduğu için fiil (bir taraftan) kelimelerin, *Âdem* de Allah'ın emrini yerine getirdiği ve kıymetli ilâhî kelimeleri alıp gereğince amel ettiği için fiil (diğer taraftan da) Âdem'in yüklemi yapılmıştır.

Böylece her iki kırâat de tam manayı eksiksiz bir şekilde ortaya koymaktadır. Biri diğerinden ayrıl(a)maz. Allah Teâlâ'nın, "فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ" / *Bunun üzerine Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı (bunlarla tövbe etti); rabbi onun tövbesini kabul buyurdu. Şüphesiz O, tövbeleri kabul buyuran ve rahmeti sınırsız olandır*" (Bakara 2/37) âyetinde ifadesini bulan ve Âdem'e ihsan ettiği tövbe, biri diğerinden ayrıl(a)maz iki hususa

<sup>13</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, 1: 295.

sebepe olmuştur: *Birincisi*, Allah Teâlâ'nın Âdem'e merhamet etmesi, tövbe edeceği kelimeleri ona öğretmek istemesi ve bunları ona yollamasıdır. *İkincisi* de atamız Âdem'in bu (tövbe) kelimelerini alıp onlarla amel etmesidir.

1.3. “بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ”

“Hayır! Kim bir kötülük işler de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatarsa işte bu kimseler cehennemliklerdir; onlar orada ebedi olarak kalırlar.” (Bakara 2/81).

### 1.3.1. Âyetteki Kırâatler

Kırâat âlimlerinin çoğu, ‘خَطِيئَتُهُ’ şeklinde müfred, iki Medîne’li kârî Nâfi’ ve Ebû Cafer ise ‘خَطِيئَاتُهُ’ şeklinde çoğul olarak okumuşlardır.<sup>14</sup>

### 1.3.2. Âyetle İlgili Semîn el-Halebî’nin Görüşleri

Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-Masûm*’da şu bilgileri verir: Nâfi ve Medîneliler ‘خَطِيئَاتُهُ’ şeklinde cem’i müennes sâlim ile, çoğunluk ise ‘خَطِيئَتُهُ’ şeklinde tekil olarak okumuşlardır. İki kırâat vechi de ‘السَّيِّئَةِ’ ve ‘الْخَطِيئَةِ’ kelimelerinin tanınması üzerine binâ edilir. Bu iki kelimenin manalarıyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır: *Birincisi*, “inkâr” anlamına gelen iki farklı kelimedenden ibaret olmalarıdır. *İkincisi*, ‘السَّيِّئَةِ’ ‘inkâr’, ‘الْخَطِيئَةِ’ de ‘büyük günah’ anlamındadır. *Üçüncüsü* ise ikinci görüşün tersi olduğu şeklindedir. Çoğunluğun kırâat vechi ilkidir. Üçüncü veche göre ‘الْخَطِيئَةِ’ tekil olup ‘inkâr’ anlamına gelir. İkinci veche göre ise ‘الْخَطِيئَاتِ’ten maksat her vakitte yenilenen inkâr çeşitleridir. Yine ikinci veche göre maksat büyük günahlar olup çoğunluğun görüşü budur. Yine ‘خَطِيئَةِ’ kelimesinden maksadın ‘önceden işlenen günah’ olduğu ve Allah’ın onu çirkin göstermek için bu günaha iki isim verdiği söylenmiştir. Allah Teâlâ, sanki ‘ وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ تِلْكَ / işte o kötülük onu sarmıştır’ buyurmuştur. Böylece ‘السَّيِّئَةِ’den maksat inkâr

<sup>14</sup> Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a*, 162; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 1: 249, Ebû Hayyân, *el-Babru’l-mubût*, 1: 279.

olup bu kimselerin (kötülüğün kendilerini kuşattığı) isyan edenler olduğu anlaşılır. Sonsuzluk ile de uzun bir müddet (Cehennem'de) kalıp daha sonra çıkacaklarını kastettiği anlaşılır.<sup>15</sup>

### 1.3.3. Kırâatlerin Manaya Etkisi

Semîn el-Halebî'nin aktardığına göre, her bir kırâat vechi âyetin siyâkında farklı bir manayı gerektirmektedir. Tekil olarak 'حَطِئْتُهُ' okunuşu; Allah'ı inkâr gibi tek bir günah da olsa, günahın insanı çepeçevre kuşatıp ona hiçbir kurtuluş yolu bırakmaması anlamına gelmektedir. 'حَطِئْتُهُ' şeklinde çoğul olarak okunuşundan ise bunların aslında insanı çepeçevre kuşatmayan bir takım günahlar olduğunu, bu günahların ancak çoğaldığında insana kurtuluş yolu bırakmayacağını veya 'حَطِئْتُهُ'nin marife kelimeye tekil bir izâfet olduğunu anlarız.

1.4. "وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ"

"Hani biz, İsrailoğulları'ndan: "Allah'tan başkasına ibadet etmeyin, ana-babaya, akrabaya, yetimlere ve miskinlere/yoksullara iyilik yapın. İnsanlara güzel söz söyleyin, namazı dosdoğru kılın ve zekâtı verin" diye sağlam söz almıştık. Sonra sizden çok azı müstesna, (sözden) döndünüz, zaten siz yüz çevirici kimselersiniz!" (Bakara 2/83).

#### 1.4.1. Âyetteki Kırâatler

Hamza, Kisâi ve Ya'kûb, hâ ve sîn'in fethasıyla 'حَسَنًا' şeklinde, Atâ ve İsâ hâ ve sîn'in zammesiyle 'حُسْنًا' şeklinde, Übey ve Talha b. Musarrif 'حُسْنَى' şeklinde, (Âsım) Cahderî, 'إِحْسَانًا' şeklinde okumuştur.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, 1: 457.

<sup>16</sup> Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 162, Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 1: 250, Ebû Hayyân, *el-Babru'l-mubîd*, 1: 284-285.

### 1.4.2. Âyetle İlgili Semîn el-Halebî'nin Görüşleri

Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*'da 'حَسَنًا' şeklindeki kırâat vechine de işaret eder ve şunları söyler: "İki fethayla 'حَسَنًا', iki zamme ile 'حُسْنًا', 'حُسْنَى' gibi tenvînsiz olarak 'حُسْنَى' ve 'احْسَانًا' şeklindeki vecihler belirgin kırâatlerdir. Hâ'nın zammesi ve sîn'in sükûnu ile 'حُسْنًا' kırâati ise birkaç veche muhtemeldir:

*Birincisi*, açıkça anlaşılan vecihtir. Master olup mahzûf bir kelimenin sıfatıdır. Böylece âyet, 'وَقُولُوا لِلنَّاسِ قَوْلًا حَسَنًا / insanlara güzel söz söyleyin' yani 'bizzat güzel' anlamına gelir.

*İkincisi*, mübâlağa sîgasıyla sıfat yapılmasıdır. Sanki sözün kendisi güzel (حَسَنًا) sayılmış olur.

*Üçüncüsü*, 'الحَلْوُ' ve 'المُرُّ' kelimeleri gibi, 'فُعْلٌ' vezninde sıfat olup master değildir. Böylece iki fethayla 'حَسَنٌ' anlamına gelir ve 'بُجْلٌ' ve 'بُحْلٌ', 'حُزْنٌ' ve 'حُزْنٌ', 'عُزْبٌ' ve 'عُزْبٌ' kelimeleri gibi 'حُسْنٌ' ve 'حَسَنٌ' şeklinde iki türlü kullanılabilir.

*Dördüncüsü*, Manaca (me'ûl-u mutlak) olup master üzere mansûbtur. Böylece mana, 'وَلْيَكُنْ قَوْلَكُمْ حَسَنًا / sözünüz güzel(lik) olsun' şeklinde olur.

Kelimenin -Hamza ve Kisâî'nin- iki fethayla 'حَسَنًا' şeklindeki kırâati, mahzûf bir kelimenin sıfatı olur ki, daha önce 'حُسْنًا' vecihlerinin birinde de geçtiği gibi, takdîri 'قَوْلًا حَسَنًا / güzel söz' şeklinde olur. İki zammeyle 'حُسْنًا' kırâati ise hâ'nın peşine geldiği için sîn zamme yapılır. O da sükûn ile 'حُسْنًا' anlamındadır ve onda önceki bütün vecihler vardır.

Tenvînsiz 'حُسْنَى' şeklinde okuyan kimseye gelince, 'حُسْنَى' kelimesi 'بُشْرَى' ve 'رُجْعَى' gibi master olup bu kırâat iki sebebe dayanır:

*Birincisi*, 'بُشْرَى' gibi mastardır ve bir mastar olarak 'حُسْنًا' kelimesindeki geçmiş tüm vecihler kendisinde bulunur. Ancak 'رَجَعَ رُجْعَى' gibi 'فُعْلَى' kalıbında mastar kullanılması kıyâsî olmadığından dolayı 'حَسُنَ' 'حُسْنَى'nın da mastar olarak Arap dilinde kullanıldığının ispatı gerekir.

*İkincisi*, mahzûf bir mevsûfun sıfatı olmasıdır. Böylece mana, 'وَقُولُوا / لِلنَّاسِ كَلِمَةً حُسْنَى' şeklinde olur.

'إِحْسَانًا' şeklinde okuyana gelince de, bu durumda mahzûf bir mastarın sıfatı yerine gelen mastar olur. Böylece mana 'قَوْلًا مُتَّصِعِنًا إِحْسَانًا / iyilik içeren bir söz' şeklinde olur ki bu da meşhur yorumdur. 'إِحْسَانًا' kelimesi, 'أَعَشَبَتِ الْأَرْضُ / yeryüzü yeşillendi' cümlesindeki gibi, hemzesi sayruret (bir halden başka bir hale dönüşmek) için gelen 'أَحْسَنَ' fiilinin mastarı olup 'güzel söz' manasına gelir.<sup>17</sup>

### 1.4.3. Kırâatlerin Manaya Etkisi

Semîn el-Halebî'nin anlattıklarından, kelimenin fethayla 'حَسْنَا' şeklindeki kırâatinin 'قَوْل' kelimesinin sıfatı olduğu ve 'güzel söz' anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Bu durumda o sanki 'güzellikle nitelenen özel bir söz'dür. Semîn el-Halebî'nin bu sözün mahiyetini açıklamak için söylediklerinin tümü, güzel sıfatı ile ilintilidir. Bu da İsrailoğulları'na emredilenler ve onlardan 'insanlara güzel söz söylemeleri' için alınan sözdür. Böylece anlam, 'insanlarla konuşup onları Hakk'a çağırdığınızda, bunu gönüllerine ve kalplerine etki edecek iyi ve güzel bir çağrıyla yapın' şeklinde olur.

(Hâ'nın) Zammesi ve (sîn'in) sükûnu ile 'حُسْنًا' şeklindeki kırâat (mef'ûlü mutlak olarak) mastar olduğuna; o da İsrailoğulları'ndan 'her durumda insanlarla konuştuklarında mutlak güzel bir şekilde konuşmaları gerektiği' şeklinde alınan söze işaret eder. Âyet, bu durumda Allah'a çağırmak ve iyiliği emretmek görevine delâlet eder.

<sup>17</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, 1: 466-469

Hâ'nın zammesi ve sîn'in sükûnu ile 'حُسْنًا' okuyuşu, abartılı ifade kastıyla mastarın sıfat olarak kullanılması şeklinde olabilir. O takdirde âyet, insanlarla güzel konuşma hususunda nezâketin aşırı önemsendiğine ve 'احْسَانًا' şeklindeki kırâtte olduğu gibi abartı manası içerdiğine işaret eder.

1.5. “وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَائِكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ. ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتِوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحْرَمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجَهُمْ أَفْتَتُمُونَ بَعْضَ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنَوْمٌ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ”

“Hani: “Birbirlerinizin kanlarını dökmeyin ve birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayın” diye sizden sağlam söz almıştık. Sonra siz, ikrar/kabul ettiniz ve siz şahitlik de etmektesiniz. Sonra siz ey o kimseler (Peygamber döneminde yaşayan Yahûdiler)! Birbirinizi öldürüyor ve içinizden bir kısmını yurtlarından çıkarıyor, kötülükte ve düşmanlıkta onlara karşı yardımlaşıyorsunuz! Eğer size esir olarak gelirlerse (onları kurtarmak için) fidyelerini de veriyorsunuz! Halbuki onların çıkarılmaları size haram kılınmıştı! Yoksa siz kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Sizden böyle yapanların cezası, dünya hayatında rezil olmaktan başka bir şey değildir. Kıyamet gününde ise azabın en çetinine döndürülecek/ uğratalacaklardır. Allah, yapmakta olduklarınızdan gafil değildir.” (Bakara 2/84-85).

### 1.5.1. Âyetteki Kırâatler

Nâfi, Âsım, Kisâi, Ebû Cafer ve Ya'kûb; tâ'nın zammesi, fâ'nın fethası ve elif harfî ile 'تَفَادُوهُمْ' şeklinde okumuşlar, Hasan-ı Basrî ve Mutavvî de aynı görüşü benimsemişler; diğer kırâat âlimleri ise tâ'nın fethası, fâ'nın sükûnu ve elifsiz 'تَفَادُوهُمْ' şeklinde okumuşlardır.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 163, İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2:217, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî (1117/1705), *İthâfî fuzalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer, Müntebe'l-emânî ve'l-meserrât fi 'ulûmi'l-kirâ'ât*, thk., Şaban Muhammed İsmail, (Beyrut: Neşri Alemlî-Kütüb, 1408/1987), Tsh. Ali Muhammed Dabba', (Mısır: Matbaatü Abdulhamid Hanefî, 1359/1940), 1: 402.

### 1.5.2. Âyetle İlgili Semîn el-Halebî'nin Görüşleri

Semîn el-Halebî şöyle der: “Nâfî, Âsım ve Kisâî ‘تَفَادَوْهُمْ’ şeklinde okumuşlardır.<sup>19</sup> bu kelime (تَفَادَوْهُمْ) şartın cevabı olup bundan ötürü ref alâmeti nûn harfî hazfedilmiştir. İki okuyuş da aynı manada mıdır ve ‘فَاعَلْ’/ ‘سَافَرْتُ’/ yola çıktım’ örneklerindeki gibi ‘عَاقَبْتُ’/ ‘cezalandırdım’ ve ‘فَدَا’/ ‘malından fidye karşılığı olarak verdi’ ve ‘فَدَا’/ ‘bir esiri fidye karşılığı olarak verdi’ manasına geldiği söylenmiş ve delil olarak aşağıdaki şiir gösterilmiştir:<sup>20</sup>

ولكنني فاديت أمتي بعد ما \* علا الرأس منها كبره ومشيب  
/ Fakat kurtardım tepesine  
yaşlılık ve ihtiyarlık çökmüş anamı,

عبدین مرضیین لم یک فیہما \* لئن عرضا للناظرین معیب

/ Verdim, görücüye çıkarıldıklarında hiçbir kusurları olmayan iki güzel kölemi,

Ancak Hz. Abbas'ın ‘فاديت نفسي وفاديت عقيلًا’<sup>21</sup> sözü bu görüşü çürütür. Zira Hz. Abbas'ın ne kendisini ne de çocuğunu kurtarmak için esir vermediği bilinen bir husustur. ‘تَفَادَوْهُمْ بِالصَّلحِ وَتَفَادَوْهُمْ بِالْعَنفِ’/ malınızdan sulh ile

<sup>19</sup> Diğer kıraat âlimleri “تَفَادَوْهُمْ” şeklinde okumuşlardır.

<sup>20</sup> Ebû Mihcen Nusayb (108/726), *Dîvan-ı Nusayb*, thk. Davut Selum, (Bağdat: Matbaatü'l-irşâd, 1388/1968), 65; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmet Hasebullah, Haşim Muhammed Şazeli, (Kahire: Daru'l-Maarif, ts.), “فَدَى” maddesi.

<sup>21</sup> Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (671/1273), *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'ân*, tsh. İshak İbrahim Atfîş, (Beyrut: Daru's-Şam, ts.) 2: 22; İbn Atıyye el-Endelüsî (541/1147), *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kütâbi'l-azîz*, thk. el-Meclisü'l-İlmi Fas, (Mağrib: 1395-1412/1975-1991), 1: 343.

veriyor ve onları esirlikten zorla kurtarıyorsunuz’ ve ‘ تَفْدُوهُمْ تُعْطُوا فِدْيَتَهُمْ / fidyelerini veriyorsunuz’ denilmiş; yani ‘onları kurtarıyorsunuz ve düşmanlarınızdan ellerinizdeki esirlerin fidyelerini talep ediyorsunuz’ denilmiştir. Şairin sözü bu anlamdadır:

قفي فادي أسيرك إن قومي / Dur! Fidyelerini verip esirini kurtar! Zira ki benim kavmim ile

وقومك لا أرى لهم اجتماعا / Zannetmiyorum bir araya geleceklerini senin kavminin.

Açıktır ki esir malı, esir sahibi de özgürlüğü verdiği için ötürü, ‘ تَفْدَاؤُهُمْ / karşılıklı verirsiniz’ kelimesi gerçekte iki kişi arasındaki bir işi ifade eder. ‘ تَفْدَاؤُهُمْ / Fidyeye verirsiniz’ ifadesinin kipinde ise müşâreket bildiren bir durum söz konusu değildir. Zira iki gruptan biri mal vb. karşılığında arkadaşını başkasının elinden kurtarmaktadır ki gerçekte bu işi bir kişi yapmaktadır. ‘ فِدَاءُ / Fidâ’, fidyeye verilen şey(ler) demektir. ‘ فَدَى’ ve ‘ فَادَى’ fiilleri, biri bizzat iki mef’ûllü olmasından diğeri de harf-i cer’le geçişli fillerdendir. ‘ فَادَيْتُ الْأَسِيرَ بِمَالٍ / mal karşılığında esiri kurtardım’, dersin. (Mef’ûl yani esir) âyette hazfedilmiştir. İbn Atıyye,<sup>22</sup> “Sürmek” anlamına gelen ‘إِحْرَاجٌ’ kelimesinin karşılığı olarak ‘gelmek’ anlamındaki ‘إِثْيَانٌ’ kelimesinin kullanılışı daha uygundur, zira sürgünde ezici düşmanlık açığa çıkar. Yani ‘evinden sürerek kötü davranışta bulunduğunuz kişilere fidyeye vererek iyilikte bulunmanız uygun olmaz’ demektir.<sup>23</sup>

### 1.5.3. Kırâatlerin Manaya Etkisi

Âyetin siyâkı göz önüne alındığında, bu âyet-i kerîmedeki kırâatlere, birbirinden farklı iki anlam vermek gerekir. Zira âyet, kendileri ve kitaplarıyla çelişen durumları nedeniyle Yahûdîler’i yermek ve azarlamak için gelmiştir. Çünkü kitaplarında birbirlerini öldürmemeleri

<sup>22</sup> Bkz. İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 1: 342.

<sup>23</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-Masûn*, 1: 482-484.



emredilmişti. Ancak onlar İslam öncesi dönemdeki savaş ve çatışmalarında, bir gurubu Evs, diğer bir gurubu da Hazrec kabilesi ile anlaşma yapmak sûretiyle bu emre aykırı hareket etmişlerdi. İçlerinden biri esir edildiğinde diğerleri mal vb. şeyleri fidye vererek kendi esirlerini kurtarırlar, Evs ve Hazrec kabileleri ile esirlerini değiş-tokuş yaparlardı. (Önce) birbirleriyle savaşır, sonra da esirlerini kurtarırlardı. Buna göre her bir kırâat, Yahûdilerin esirlerine karşı takındıkları tutumu örneklemektedir. Bir grup mal vb. şeylerle, diğer bir grup da esir değiş-tokuşu yaparak esirlerini kurtarırlardı.

1.6. “وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ”  
 “أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحَّزَجِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ”

*“Yemin olsun ki, onları insanların yaşamaya en düşkününü olarak bulursun; müşriklerden de çok; her biri ister ki bin sene yaşasın. Oysa yaşatılması hiç kimseyi azaaptan kurtaramaz. Allah onların yapmakta olduklarını eksiksiz görür.”*  
 (Bakara 2/96).

### 1.6.1. Âyetteki Kırâatler

Kırâat âlimlerinin çoğu ‘حَيَاةٍ’ kelimesini tenvînle nekre olarak okumuş, Übey ise elif-lâm takısıyla ‘الحَيَاةِ’ okumuştur.<sup>24</sup>

### 1.6.2. Âyetle İlgili Semîn el-Halebî'nin Görüşleri

Semîn el-Halebî şu değerlendirmeyi yapar: “عَلَى حَيَاةٍ” ifadesi, alâ harf-i cerri ile geçişli olduğundan dolayı ‘أَحْرَصَ’ fiiline bağlıdır. ‘حَرَصْتُ عَلَيْهِ / Ona düşkün oldum’ dersin. ‘حَيَاةٍ’ kelimesinin nekre olarak gelmesi, Yahûdilerin kendilerine özgü uzun bir hayatı istediklerine vurgu yapmak içindir. Bundan dolayı nekre okunuş, Übeyy’in ‘عَلَى الْحَيَاةِ’ şeklindeki marife okuyuşundan daha mantıklıdır. Bir muzâfın hazfedilmesinden dolayı ifadenin bu şekilde geldiği, buna göre ‘عَلَى طُولِ حَيَاةٍ / uzun bir hayat’ anlamında olduğu söylenmiştir. Aslında âyette bir muzâf veya sıfatın varsayılmasına ihtiyaç olmadığı açıktır. Bilakis ‘şüphesiz Yahûdiler,

<sup>24</sup> Ebû Hayyân, *el-Babru'l-muhît*, 1: 313.

insanların mutlak yaşamaya en düşkün olanlarıdır' anlamına gelir. 'Nasıl?' dersen, biraz abartılı olsa da belirtilen özellik ile nitelendirilmeleri daha açık ifade edilmiş olur.<sup>25</sup>

### 1.6.3. Kırâatlerin Manaya Etkisi

Semîn el-Halebî'ye göre, kelimenin nekre okunuşu marife okunuşundan daha makûldür. Çünkü Allah burada özel bir yaşamı, uzun yaşamı kastetmiştir. Bundan dolayı bir muzâf ya da sıfatın hazfını takdîr etmiştir. Nitekim âyette herhangi bir hazif olmasaydı da mana doğru olur ve 'mutlak yaşama insanların en düşkünleri Yahûdilerdir' şeklinde olurdu. Kelimeyi nekre okumanın marife okumadan daha etkili olacağı şeklinde Semîn el-Halebî'nin öne sürdüğü görüşün, Cürçânî'den alındığı açıktır. Zira o şöyle der: "İç âlemine dönüp duygularına kulak verdiğinde, kelimenin nekre okunduğunu göreceksin. (Marife olarak) 'عَلَى الْحَيَاةِ' denilmeyip (nekre olarak) 'عَلَى حَيَاةٍ' denilmesi; daha güzel, çekici ve emsali görülmeyen latîf bir ifadedir. Marife okunuşunda ise bunun kaybolduğunu ve aksi yönde kelimedeki zenginlik ve çekiciliğin gerilediğini görürsün. 'Hayatı herkes sever, ölümden ise çekinir' sözümüzde olduğu gibi, mutlak hayatın düşünülmediği durumda 'حَيَاةٍ' kelimesinin marife olarak kullanılması uygun olur. Zaten âyetteki hüküm de budur.<sup>26</sup>

Haliyle bütün değerlendirmeler anlam bakımından birbiriyle örtüşüp aslında hepsinin kaynağı âyetin siyaki dâhilinde kelimenin konumu için hissettiğimiz zevk-i selîme dayanır. Ondan sonra artık kelimenin nekre oluşu, kısmîlik veya değersizleştirme ifade eder. Çünkü onlar -Yahûdiler ve müşrikler- hangi türü olursa olsun yaşamaya en düşkün olan insanlardır; yaşam bayağı ve/ya kaliteli, yüksek veya alçak olsun onlar için önemli değildir. Onca değersizliğine rağmen, yaşam onların nezdinde çok değerlidir. "Her biri bin sene yaşasın ister". İşte

<sup>25</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, 2: 11.

<sup>26</sup> Abdülkâhir el-Cürçânî (471/1078-79), *Delâilü'l-i'câz*. Thk. Mahmud Şakir. (Kahire: Neşri Mektebetü'l-Hancı, 1404/1984), 228-229.

bundan dolayı yerilmişlerdir. Çünkü sâlih kimse(ler) yüksek ve iyi olmadıkça bu (dünya) hayatı(nı) istemezler.<sup>27</sup>

(حَيَاةٍ) Kelime(si)nin marife olarak kullanılışı, Yahûdîler nezdinde bilineni yani Zikr-i Hakîm'de çoğunlukla değersiz ve geçici anlamıyla söz edilen dünya hayatını ifade eder. İyi değilse dünya hayatı (sadece) bir aldanış metâidir. Keşke ahiret yurdunun gerçek hayat olduğunu biliyor olsalardı.

### 1.7. “وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ”

“Dediler ki: ‘Allah çocuk edindi.’ (Hâşâ!) O, bundan münezzehtir. Bilakis göklerde ve yerde olanlar O’nundur. Hepsi de O’na itaat edicidir.” (Bakara 2/116).

#### 1.7.1. Âyetteki Kırâatler

Sadece İbn Âmir başında vav olmaksızın ‘وَقَالُوا’ şeklinde okumuştur. Şam ahâlisinin Mushaflarında da aynı durum söz konusudur. Diğer(kırâat âlim)leri ise ‘وَقَالُوا’ şeklinde vav ile okumuşlardır.<sup>28</sup>

#### 1.7.2. Âyetle İlgili Semîn el-Halebî’nin Görüşleri

Semîn el-Halebî, bu âyet-i kerîmedeki mütevâtir kırâatlere değinmiş ve her bir vechin deliline işaret etmiştir: “Cumhûr, bu haberî cümleyi bir önceki cümleye atfederek vav ile ‘وَقَالُوا’ şeklinde okumuşlardır ki bağlam açısından bu daha iyidir. Cümlenin ‘وَسَعَى’ cümlesine atfedilmiş olduğu da söylenmiştir. Bu durumda (iki âyet önceki ‘منع’ fiilinden itibaren) sıla cümlesine bu birçok cümlenin de atfedilmesi gerekir. Ancak Kur’ân’ın bu tür (uzun sıla cümlelerin)den uzak olması gerekir. İbn Âmir -Şam Mushaflarında da aynı durum geçerlidir- vav olmaksızın ‘وَقَالُوا’ şeklinde okumuştur. Burada da iki görüş söz konusu olabilir: İlki, isti’nâf (başlangıç cümlesi). İkincisi ise atif harfinin hazfedilmesidir ki zamiri bu

<sup>27</sup> Bkz. Seyyid Kutub (1906-1966), *fî Zılâli'l-Kur’ân*, 12. Baskı, (Amman: Daru’s-Şuruk, 1406/1986), 1: 92; Muhammed Ahmed el-Bedevî, *min Belagâti'l-Kur’ân*, (Kahire: Daru Nahda Mısır, 1398/1978), 28.

<sup>28</sup> Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a*, 169.

cümlelerin öncesine bağlamaya bırakmayacağından dolayı, maksat budur.”<sup>29</sup>

### 1.7.3. Kırâatlerin Manaya Etkisi

Semîn el-Halebî, İbn Âmir’in ‘قَالُوا’ şeklindeki okuyuşunda vav’ın hafzedilmesinin iki şekilde câiz olabileceğini öne sürmüştür: *Birincisi*, ‘قَالُوا’ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ ‘/ dediler ki: ‘Allah çocuk edindi’ âyeti ‘وَإِذَا نَادَى السُّعُودُ إِلَىٰ سُبْحَانَ اللَّهِ وَإِذَا حَمَلَ الْمَسَاءِ إِلَىٰ غَلَابِ اللَّهِ فَلَا يَرْفَعُ يَدًا إِلَىٰ غُلَابِ اللَّهِ وَلَا يَسْتَأْذِنُ بَلِّغُوا صَوْتَهُمْ لِيَسْمَعَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الَّذِينَ يُعَذِّبُ اللَّهُ النَّاسَ فِي غَلَابِ اللَّهِ إِنَّهُمْ يَخْتَصِمُونَ لَكُمْ’ (Bakara 2/114) âyeti ile bağlantılıdır. ‘Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasını yasaklayanlar’ ifadesi, İslam’a saldıran tüm kâfirleri kapsar. Zira kâfirler Müslümanlarla savaşırlar, onları yenmek ve onlara üstün gelmek isterler ve Müslümanların ibadet yerlerine asla rıza göstermezler.<sup>30</sup> Bu değerlendirmeye binâen ‘Allah çocuk edinmiştir’ diyenler, daha önce sözü edilen kişilerin bir bölümünü oluşturmaktadır. Bu durumda cümlelerin öncesine vav harfine gerek yoktur. Nitekim ‘وَالَّذِينَ كَفَرُوا’ وَإِذَا نَادَى السُّعُودُ إِلَىٰ سُبْحَانَ اللَّهِ وَإِذَا حَمَلَ الْمَسَاءِ إِلَىٰ غَلَابِ اللَّهِ فَلَا يَرْفَعُ يَدًا إِلَىٰ غُلَابِ اللَّهِ وَلَا يَسْتَأْذِنُ بَلِّغُوا صَوْتَهُمْ لِيَسْمَعَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الَّذِينَ يُعَذِّبُ اللَّهُ النَّاسَ فِي غَلَابِ اللَّهِ إِنَّهُمْ يَخْتَصِمُونَ لَكُمْ’ *İnkâr edenler ve âyetlerimizi yalanlayanlara gelince, işte bunlar cehennemliktir. Onlar orada ebedî kalacaklardır*’ (Bakara 2/39) âyetinde de vav’a gerek yoktur. Âyet, ‘وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ’ şeklinde vav harfi ile gelse daha güzel (gibi) görünebilirdi. Ancak cümlelerin diğer cümle ile karışık birbirlerine bağlanması, vav harfine gerek bırakmamıştır. Bunun bir benzeri de ‘سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ’ / ‘Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir’ diyecekler’ (Kehf 18/22) âyeti olup burada ‘وَرَابِعُهُمْ’ denilmemiştir; ‘وَيَقُولُونَ حَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً’ / ‘Beş kişidir, altıncuları köpekleridir’, diyecekler. (Bunlar) bilinmeyen hakkında tahmin yürütmektir. (Kimileri de:) ‘Onlar yedi kişidir, sekizincisi köpekleridir’ derler’ (Kehf 18/22) âyetinde olduğu gibi. (‘رَابِعُهُمْ’ kelimesinin başındaki) Vav, öncesindeki cümlelerde hafzedildiği gibi burada da

<sup>29</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-Masûn*, 2: 83.

<sup>30</sup> “فون”, yani “kutsamak” demektir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “فون” maddesi.

hazfedilmiş olsaydı da iki cümlenin karışma durumundan dolayı vav'a ihtiyaç olmasaydı daha hoş gibi durabilirdi. *İkinci vecih*, cümlenin başlangıç cümlesi olup önceki cümlelere atfedilmemesidir.<sup>31</sup>

Semîn el-Halebî, cumhûrun kırâati üzere vav harfî ile 'وَقَالُوا' şeklinde okuyuşun bağlantı açısından daha güçlü olduğunu düşünmektedir. Böylece haber cümlesi, benzerî bir (haber) cümlesine atfedilmiş olur. Ayrıca şöyle söyler: "Bu ifade 'وَسَعَى فِي خِرَابِهَا' cümlesine atıftır ve böylece sıla cümlesine matûf bir cümleye atfedilmiştir. İkisinin arası da birçok cümle ile ayrılmıştır. Ancak bu, gerçekten uzak bir ihtimal olup Kur'ân bundan münezzehtir".

Bu tür dilbilim değerlendirmelerine rağmen, bu değerlendirmeler Kur'ân kırâatleri değiştiği için, kırâatlerin gerçek değerinin gözden kaçırılmasına sebep olabilmektedir. Halbuki bu, kırâat ihtilâfını işlerken vurguladığımız bir değerdir. Zira iki farklı kırâat vechinden biriyle yetinildiğinden dolayı, burada kârî' açısından bir değişiklik söz konusu değildir. Her iki kırâat vechinde de Kur'ânî anlatım üsluplarından ikisi de kullanılmıştır. Bu da sanatsal ve estetik icrânın genişletilmesidir. Çünkü cümleyi bir önceki cümleyle birleştirmek hoş olduğu gibi ayırmak da hoş olabilir. Her iki kırâat de (söz konusu) bu iki tarzı (yansıtır şekilde) gelmiştir.

### 1.8. "إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ"

"Şüphesiz biz seni hak ile; müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Sen cehennemlik olanlardan sorumlu tutulacak değilsin." (Bakara 2/119).

<sup>31</sup> Ebû Alî el-Fârisî (377/987). *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*. Thk. Bedrettin Kahveci-Beşir Cüveycani. Beyrut: Daru'l-Me'mun Li't-Türas, 1404-1411/1984-1991. 1 ve 2. cild thk. Ali Necdî Nasîf- Abdulhâlim Neccar- Abdulfettah İsmail Şilbi. Mısır: el-Heyetü'l-Misriyye el-amme li'l-kitab, 1403/1983, 1: 202-203. Bkz. İbn-i Zencele (403/1012), *Hucetü'l-kırâat*, thk. Said Afgani, 3. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1402/1982), 110-111; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veciç*, 1: 338, Ebu Şâme el-Makdisî (665/1267), *İbrâzî'l-maânî min hirzî'l-emanî fi'l-kırâati's-seb'a*, thk. İbrahim Atve İvaz, (Kahire: Neşri Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1399/1978), 338.

### 1.8.1. Âyetteki Kırâatler

Cumhûr, tâ'nın zammesi ve lâm'ın ref'i ile 'تَسْأَلُ' şeklinde, Nâfi ve Ya'kûb ise tâ'nın fethası ve lâm'ın cezmi ile 'تَسْأَلُ' şeklinde okumuştur.<sup>32</sup>

### 1.8.2. Âyetle İlgili Semîn el-Halebî'nin Görüşleri .

Semîn el-Halebî şu değerlendirmede bulunur: “Kırâat âlimlerinin çoğu, 'وَلَا تُسْأَلُ' ibâresini ref i'râbı ve mef'ûle mebnî olarak (mechûl fiil kipiyle) nefiy üzere 'وَلَا تُسْأَلُ' şeklinde okumuşlardır. Şâz olarak, fâile mebnî olarak (malûm fiil kipiyle) 'تَسْأَلُ' şeklinde de okunmuştur.<sup>33</sup> Bu cümlede (i'râbında) iki husus vardır: *Birincisi*, hâl olup bir önceki hâl kelimesine atfedilmesidir. Sanki 'بَشِيرًا أَوْ نَذِيرًا وَعَبِيرًا مَسْئُولًا' / müjdeleyici veya uyarıcı ve sorumlu tutulamaz' denilmiştir. *İkincisi*, başlangıç (isti'nâf) cümlesi olmasıdır. Nâfi, nehiy manası üzere 'وَلَا تُسْأَلُ' şeklinde okumuştur. Bu kırâate göre sadece başlangıç cümlesi olabilir hâl olması mümkün değildir, zira istek cümlesi hâl olmaz.”<sup>34</sup>

### 1.8.3. Kırâatlerin Manaya Etkisi

Bu âyet-i kerîmedeki kırâatlerin çeşitliliği, Kur'an'ın i'câzın ve beyân özelliğini göstermektedir. Kırâat âlimlerinden cumhûrun okuyuşu; Hz. Peygamber'in rabbinin mesajını tebliğ edip emâneti yerine getirmek sûretiyle ümmetine nasihat ettikten sonra, kıyâmet günü cehennemliklerden olacak kâfirlerin inkârından Allah katında sorumlu tutulmayacağını açıklamaktadır. 'لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ' / *Onları hidâyete erdirmek sana ait değildir. Fakat Allah, dilediğini hidâyete erdirir*' (Bakara 2/272) ve 'مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ' / *Peygamber'in üzerine düşen ancak tebliğdir*' (Mâide 5/9) âyet-i kerîmeleri de bunu vurgular. Haber lafzına

<sup>32</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 169; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 221, Dimyâtî, *İthâfî fuşalâi'l-beşer*, 1: 141.

<sup>33</sup> Bu okuyuş şeklinin kaynağını tespit edemedik.

<sup>34</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, 2: 92-93.

nehiy üzerine bir ayrıcalık tanınması da öncesi ve sonrasında gelen sözün haber olduğunu göstermektedir.

Nâfi'nin cezim ile [ لَا تَسْأَلْ ] okuyuşuna gerekçe olarak şu rivâyet nakledilmektedir: “Hz. Peygamber’e ölmüş ana-babasından hangisi için istiğfar etmek istediği sorulunca, Allah Teâlâ bu âyeti indirdi. Eğer bu olay gerçekleşmiş ise ancak mana (âyetin cezimle okunuşu) sahîh olur. Ebu'l-Hasen, olayın büyüklüğünü ifade etmek için cezim kırâatini câiz görmüştür. Nitekim bir işin önemini anlatmak istediğin zaman şöyle dersin: “Bana onu sormal”. Buna göre (âyeti) ‘cehennemliklerin işinin zor olduğu’ anlamına gelir. Kelimenin inşaî gelmesi durumunda,<sup>35</sup> bu (cezimli) okuyuş, cehennemliklerin kurtulması veya azaplarının azaltılması hususunda Hz. Peygamber’in herhangi bir istekte bulunmasının yasaklandığını içermektedir.

Semîn el-Halebî ve diğer âlimler, âyet-i kerîmedeki ifade bağlamında lafzî müşkilleri dikkate almanın ihbârî cümle okunuşuna anlam yönünden bir farklılık katacağını anlamışlardır. Nehiy kipiyle okunduğunda bu ill(iy)et, değişir. Bazen iniş sebebine uygunluk için gerçek anlamıyla, bazen de mecaz anlamıyla kullanılmıştır. Bu (şekilde hakîki anlamından çıkıp mecaz anlamıyla kullanılması) da kâfirlerin içine düştükleri azabın büyüklüğüne işaret etmek içindir.

1.9. **وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَاً وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا “  
”إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ**

“Hani, biz Kâbe’yi insanlara toplantı ve güven yeri kalmıştık. Siz de Makam-ı İbrahim’den kendinize bir namaz yeri edinin. İbrahim ve İsmail’e şöyle emretmiştik: ‘Tavaf edenler, kendini ibadete verenler, rukû ve secde edenler için evimi (Kâbe’yi) tertemiz tutun.’” (Bakara 2/125).

<sup>35</sup> Ebû Alî el-Fârisî, *el-Huce li'l-kurrâi's-seb'a*, 2: 216-217.

### 1.9.1. Âyetteki Kırâatler

Nâfi ve İbn Âmir, hâ/خ'nın fethası ve ihbârî cümleolarak 'وَائْتَدُوا' şeklinde, diğer kırâat âlimleri ise hâ/خ'nın kesresi ve emir kipiyle 'وَائْتَدُوا' şeklinde okumuşlardır.<sup>36</sup>

### 1.9.2. Âyetle İlgili Semîn el-Halebî'nin Görüşleri

Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*'da şöyle söyler: “وَائْتَدُوا” kelimesini, Nâfi ve İbn Âmir, ihbârî cümle kipiyle mâzî fil olarak 'وَائْتَدُوا' şeklinde, diğer kırâat âlimleri ise emir kipiyle [وَائْتَدُوا] okumuşlardır. İhbârî cümle kipiyle kırâatte üç görüş söz konusudur: *Birincisi*, 'إِذْ' edatı ile (yani onun muzâfun ileyi olarak) takdîren mecrûr olan 'جَعَلْنَا' kelimesine atfedilmesidir. Bu durumda söz tek bir cümle olur. *İkincisi*, 'وَإِذْ جَعَلْنَا' kelimesinin bütününe atfedilmesidir. Bu durumda 'إِذْ' edatının takdîr edilmesine ihtiyaç vardır ki o da 'وَإِذْ ائْتَدُوا' şeklinde takdîr edilir ve böylece söz iki cümleden oluşur. *Üçüncüsü* ise Ebu'l-Bekâ'nın öne sürdüğü görüş olup mahzûf bir kelimeye atfedilmesidir. Bu durumda da 'فَتَأْتُوا وَائْتَدُوا' / sevap kazandılar ve edindiler' şeklinde takdîr edilir.<sup>37</sup>

*Emir* kipiyle kırâati ise dört şekilde anlamlandırılmaktadır: *Birincisi*, burada hitap İsrailoğulları'nadır denildiği için 'أَذْكُرُوا' cümlesine atfedilmesidir. Yani 'أَذْكُرُوا نِعْمَتِي وَائْتَدُوا' / nimetimi hatırlayın ve elde edinin anlamında. *İkincisi*, 'مَثَابَةً' kelimesinin içerdiği emir filine atfedilmesidir. Sanki şöyle denilmiştir: 'تَوَبُّوا وَائْتَدُوا' / Mükâfatınızı alın ve edinin'. Bu iki vechi Mehdevî zikretmiştir. *Üçüncüsü*, muhatapların Hz. İbrahim ile nesli

<sup>36</sup> Bkz. İbn Mücâhid, *Kitabu's-seb'â*, 169; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 1: 263; Ebû Hayyân, *el-Babru'l-Muhîb*, 1: 380.

<sup>37</sup> Bkz. Ebu'l-Bekâ Muhibbüddîn el-Ukberî (616/1219), *İmlâ'ü mâ menne bibi'r-rabmân min vücûhi'l-i'rab ve'l-kırâat fî cemî'i'l-Kur'ân*, (Mısır: Neşri İbrahim İvaz, 1380/1961), 1: 62.



veya Hz. Muhammed ile ümmeti olduğu söylenirse, 'قَوْلٌ' kökünden türeyen mahzûf bir filin amel ettiği (me'ûlü) olmasıdır. Bu durumda cümle, 'وَقُلْنَا انْخُدُوا / edin'in dedik' şeklinde olur. *Dördüncüsü*, Ebu'l-Bekâ'nın<sup>38</sup> ileri sürdüğü görüşe göre, isti'nâf/başlangıç cümlesi olmasıdır."<sup>39</sup>

### 1.9.3. Kırâatlerin Manaya Etkisi

Semîn el-Halebî'nin anlattıklarından, [bu âyetteki] her bir kırâatin hem rivâyet hem de bağlam yönünden bir dayanağının olduğunu anlıyoruz. Zira hâ/ح'nın fethasıyla okuyuşun bizden önceki müminlerin durumlarından haber verdiğini öngörmüştür. Onlar Hz. İbrahim'in makamını namazgâh edinmişlerdi. Bu haber de cümlenin öncesi ve sonrasındaki habere döner. Bu durumda âyetin manası, "Ey Muhammed! Kâbe'yi insanlara sevap kazanma ve güven yurdu yaptığımızı, o vakit insanların Makam-ı İbrahim'i namazgâh edindiklerini ve İbrahim'e söz verdiğimizizi hatırlat" şeklinde olur. Böylece her bir cümle, olmuş olanlar için uyarı ve hatırlatma manası içeren haber olur. Böylelikle de cümlenin öncesi ve sonrasıyla uyumu ve uygunluğu sağlanmış olur. Hâ/ح'nın kesresiyle emir kipiyle okunuşuna göre, Hz. İbrahim'in makamının namazgâh edinilmesi emredilmektedir. Hz. Peygamber'den gelen rivâyetler de bu yöndedir.<sup>40</sup>

Her iki kırâat de; Allah'ın başlangıçta bunu onlara (önceki müminlere Hz. İbrahim'in makamını namazgâh edinmeyi) emrettiğini, onların da derhal emri yerine getirdiklerini, Allah Teâlâ'nın onları bundan dolayı övdüğünü, bunu haber verdiğini ve ikinci arzuda da (âyeti tekrar) indirdiğini bize açıklamaktadır.<sup>41</sup> Böylece eylemin gerçekleştiğini haber veren kırâat, emir kipiyle gelen kırâatten sonra indirilmiş ve onun (emir

<sup>38</sup> Ukberî, *İmla*, 1: 62.

<sup>39</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, 2: 105-106.

<sup>40</sup> Bkz. Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 2: 263.

<sup>41</sup> Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh (370/980), *el-Hucce fi'l-kırâati's-seb'a*, thk. Abdulâl Sâlim Mükerrrem, 5. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1410/1990), 87.

kırâatinin) üzerine düzenlenmiş olur. Âyetin siyâkı, iki kırâat şekliyle iki manayı da bir araya getirmiştir.

1.10. “وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيٰهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا ”  
 “إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ”

“Herkesin yöneldiği bir yön vardır. Haydi, hep hayırlara koşun, yarışın! Nerede olsanız Allah hepinizi bir araya getirir. Şüphesiz, Allah’ın gücü her şeye hakkıyla yeter.” (Bakara 2/148)

### 1.10.1. Âyetteki Kırâatler

Kırâat âlimlerinin çoğu; mîm’in zammesi, vav’ın fethası, şeddeli lâm’ın kesresi ve med yâ’sı ile ‘مُوَلِّيٰهَا’ şeklinde; İbn Âmir ise, mîm’in fethası, vav’ın sükûnu, lam’ın fethası ve med elif’i ile ‘هُوَ مَوْلَاهَا’ şeklinde okumuştur.<sup>42</sup>

### 1.10.2. Âyetle İlgili Semîn el-Halebî’nin Görüşleri

Semîn el-Halebî şöyle değerlendirir: “Cumhûr, ism-i fâil kipiyle ‘مُوَلِّيٰهَا’ şeklinde okumuştur. Bu okuyuşa göre ism-i fâilin iki mef’ûlünden birinin hazfedildiği konusuna daha önce değinilmiştir. İbn Âmir, -İbn Abbas’a dayandır(ı)arak- ism-i mef’ûl kipiyle ‘مَوْلَاهَا’ şeklinde okumuştur. Bu durumda kelimedede (birincisi) nâib-i fâil olan merfû zamîr, ikincisi de kelimeye bitişik, bir görüşe göre ‘وَجْهَةٌ’ kelimesine, diğer bir görüşe göre (‘مُوَلِّيٰهَا’den) ‘تَوَلِّيَتْ’ kelimesine bitişik ‘hâ/ها’ zamîridir. Bu i’râbı Ebu’l-Bekâ zikretmiştir.<sup>43</sup> Bu kırâate göre ‘هُوَ/هُوَ’ zamîrinin söz konusu gruba döndüğü anlaşılır, zira anlam bakımında Allah Teâlâ’ya dönmesi imkânsızdır.”<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Bkz. İbn Mücâhid, *Kitabu’s-seb’a*, 171; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 1: 267; Ebû Hayyân, *el-Babru’l-Muhît*, 1: 437.

<sup>43</sup> Ukberî, *İmla*, 1: 68.

<sup>44</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-Masûn*, 2: 173.

### 1.10.3. Kırâatlerin Manaya Etkisi

Bu âyet-i kerîmedeki farklı okuyuş şekilleri, Kur'ân-ı Kerîm'in belâgat ve vecîz anlatımındaki i'câzının açık bir delili sayılır. Cumhûrun kırâatiyle 'هُوَ مُؤَيِّهَا' şeklindeki bu âyet; her bir grup için ibadetinde yöneldiği, mensubu olduğu dininin hükümlerine tutunmak sûretiyle kendisini yükümlü tuttuğu ve gösterdiği bütün delillere rağmen peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'in getirdiği din için terk etmediği bir yönelişi olduğunu göstermektedir.

İbn Âmir'in 'هُوَ مُؤَيِّهَا' okuyuşu ise o (mevlâ)nun o grup için gözetici ve yardımcı olduğuna, işlerini idâre edip yönettiğine işaret eder. Mevlâ kelimesi, gözetici ve yardımcı anlamına gelir. Bir işi üzerine alıp idare eden her kimse, onun mevlâsıdır.

1.11. "لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ  
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ  
وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا  
وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ"

*"İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz (den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir."* (Bakara 2/177)

#### 1.11.1. Âyetteki Kırâatler

Hafs ve Hamza, 'لَيْسَ الْبِرُّ' kelimesini nasb ile 'لَيْسَ الْبِرُّ' şeklinde, diğer kırâat âlimleri ise ref ile okumuşlardır.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Bkz. İbn Mücâhid, *Kitabu's-seb'â*, 175; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Kesf*, 1: 280.

### 1.11.2. Âyetle İlgili Semîn el-Halebî'nin Görüşleri

Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*'da konuyu şöyle değerlendirir: “Kırâat âlimlerinin çoğu, ‘الْبُرِّ’ kelimesini ref ile, Âsım’dan rivâyetle Hafs ve Hamza ise nasb ile okumuşlardır. Cumhûrun kırâatine göre, ‘الْبُرِّ’ kelimesi ‘أَنْ تُؤَلُّوا’nin ismi olup, haberi de mastar manasında ‘أَنْ تُؤَلُّوا’ ibâresidir. Yani ‘أَنْ تُؤَلُّوا’ / iyilik dönmeniz değildir’ demektir. ‘وَلِي’ fiilinin merfû halî mansûb halinden önce geldiği için, bu okuyuş tercih edilmiştir. Hamza ve Hafs’ın okuyuşuna göre ise ‘الْبُرِّ’ kelimesi haber-i mukaddem olup mastar manasındaki ‘أَنْ تُؤَلُّوا’ kelimesi de ‘أَنْ تُؤَلُّوا’nin ismidir. Mastar-ı Müevvel elif lâmlı marifeden daha çok marife olduğu için de bu okuyuş tercih edilmiştir. Zira mastar-ı müevvel, hem mevsuf almayıp hem de sıfat yapılmaması açısından zamîre benzer. Marife kelimelerin isim, marife olmayanların ise haber yapılmaları gerekir.<sup>46</sup>

### 1.11.3. Kırâatlerin Manaya Etkisi

Merhûm Semîn el-Halebî'nin anlattıklarını iyice düşünen kimse, onun iki kırâat için nahiv yönünden birbirine eşit, açıklama yönünden de tam olan iki vechi de ortaya koyduğunu görür. İki kırâat de muhatap kitlenin durumunu bize resmeder. Buna göre muhatapların içerisinde bir kısmına iyiliğin, diğer kısmına yüz çevirmenin isnâd edileceği ve tam aksi durumun mümkün olduğu kimseler bulunmaktadır.

1.12. “ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّنَّهُمْ  
”الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ

“Yoksa siz, sizden öncekilerin başına gelenler, sizin de başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız? Peygamber ve onunla beraber mü'minler, "Allah'ın yardımı ne zaman?" diyecek kadar darlığa ve zorluğa uğramışlar ve sarsılmışlardı. İyi bilin ki Allah'ın yardımı pek yakındır.” (Bakara 2/214).

<sup>46</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, 2: 244-245.

### 1.12.1. Âyetteki Kırâatler

Kırâat âlimlerinin cumhûru 'يُقُولُ' fiilini nasb ile 'حَتَّى يُقُولَ' şeklinde, Nâfi ise ref ile 'حَتَّى يُقُولُ' şeklinde okumuştur.<sup>47</sup>

### 1.12.2. Âyetle İlgili Semîn el-Halebî'nin Görüşleri

Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*'da konuyu şu şekilde işler: "Cumhûr 'يُقُولُ' fiilini nasb olarak 'حَتَّى يُقُولَ' şeklinde okumuştur. Bu kırâatin iki gerekçesi vardır: *Birincisi*, 'حَتَّى' harfinin 'إِلَى' harf-i cerr'i manasında olmasıdır ki bu durumda âyet, 'إِلَى أَنْ يُقُولَ / diyene kadar' anlamına gelir. O da (yani '... demek' de) geçmiş musîbet ve sarsılmanın neticesidir. Gelecek zaman anlamındaki muzâri fiil 'حَتَّى' harfinden sonra sadece mansûb olur. Halbuki o (söz konusu olay) daha önce meydana gelmiş ve geçmiştir. Buna verilecek cevap, 'âyetin burada hâl-i hazırda şu durumu naklettiği' şeklindedir. *İkincisi*, 'حَتَّى' harfinin 'كَيْ' harf-i cerri manasında olmasıdır ki bu durumda sebep ifade eder. Ancak bu görüş zayıftır. Zira Ebu'l-Bekâ'nın sözünün<sup>48</sup> zâhiri öyle olsa da, Hz. Peygamber ve müminlerin o şekilde demeleri musîbet ve sarsıntıya sebep değildir. Ebu'l-Bekâ şöyle der: 'Ref ile okunur ve bu durumda âyetin takdîri, 'زُلْزِلُوا فَجَاءُوا / sarsıldılar ve dediler' şeklinde olur; yani 'zelzele o şekilde demelerinin sebebidir'. 'حَتَّى' harfi iki takdîrden/manadan hangisinde kullanılırsa kullanılsın, kendisinden sonra gizli bir 'أَنْ' harfi bulunmaktadır. Nâfi, şimdiki zaman manasında olduğunu varsayarak filli ref i'râbıyla okumuştur. Halbuki 'حَتَّى' ve benzerlerinden sonra şimdiki zaman manasındaki fiiller mansûb olmazlar. Çünkü nasb eden amel(ler) başına geldikleri fiil-i muzâriyi gelecek zamana has kılarlar ve o takdir iki takdîr/mana birbiriyle çelişir.

<sup>47</sup> Bkz. İbn Mücâhid, *Kitabu's-seb'a*, 181; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 1: 289.

<sup>48</sup> Bkz. Ukberî, *İmla*, 1. 91.

Bilesin ki ‘حَتَّى’ dan sonraki fiil ya *hâl*, ya *istikbâl* ya da *mâzî* olur. Fiil hâl gelirse merfû olur. ‘مَرَضَ حَتَّى لَا يَرْجُونَهُ’ / Hastalandı, şu an iyileşeceğini ummuyorlar, cümlesi gibi. Fiil, müstakbel/gelecek zaman gelirse mansûb olur. Henüz oraya girmeden söylediğin ‘سَرْتُ حَتَّى أَدْخُلَ الْبَلَدَ’ / şehre girene dek yürüdüm’ cümlesi gibi. Fiil mâzî/geçmiş zaman gelirse o zaman durumu aktarırısın. Aktarımın ya gelecekte olacak bir şeyi nakletme şeklinde olur, o zaman şu anda anlattığın için fiili nasb edersin; ya da şimdi olan bir şeyi nakletmek şeklinde olur, o zaman da şu anda anlattığın için fiili ref’ edersin. Hem cumhûrun kırâatine göre hem de Nâfi’in kırâatine göre hâli/şimdiki zamanı aktarman doğru olur. Hâli/şimdiki zamanı aktarmayı bazıları cumhûrun kırâatine, bazıları da Nâfi’in kırâatine göre bağladıkları için ben de bu konuya özellikle dikkat çektim. Ebu’l-Bekâ, cumhûrun kırâati ile ilgili olarak ‘burada fiil müstakbel/gelecek zaman kipiyledir, ancak şu an içinde buldukları durum anlatılmaktadır, mana ise geçmiş zamana göre verilir’ der.<sup>49</sup> ‘حَتَّى’ nin sebep manasında olduğu zaman, fiile ref’ i’râbı verdiği konusuna daha önce değinilmişti.”<sup>50</sup>

### 1.12.3. Kırâatlerin Manaya Etkisi

Semîn el-Halebî’nin ‘حَتَّى يُعْوَلُ’ ibâresinin iki kırâat şekliyle ilgili öne sürdüğü yorumları, (diğer) birçok yorumcu da nakletmiştir.<sup>51</sup> Fakat biz burada (söz konusu) bu çelişki nedeniyle gerçek manadaki farklılığı irdeliyoruz. O (farklılık) da, ‘حَتَّى’ harfinin, konuşanın zamanına nispetle, fiili gelecek zamana has kılmasıdır. Nasb i’râbının zâhirinden anlaşıldığı

<sup>49</sup> Bkz. Ukberî, *İmla*, 1. 91.

<sup>50</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-Masûn*, 2: 382-383.

<sup>51</sup> Bkz. Ahfeş el-Evsat (215/830), *Meâni’l-Kur’ân*. Thk. Hüda Muhammed Karrae, (Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1411/1990), 1: 127-128; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 1: 285-286; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce li’l-kurrâi’s-seb’a*, 2: 305-307; İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi’l-kırâati’s-seb’a*, 95-96; İbn Zencele, *Hucetü’l-kırâat*, 131-132; Mekki b. Ebû Tâlib, *Müşkilü irabi’l-Kur’ân*. 1: 126-127; Ebû’l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî (538/1144). *el-Keşşaf ‘an hakâ’iki gavâmi’zi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vüçûbi’t-te’vil*. Tsh. Mustafa Hüseyin Ahmet. 3. Baskı (Mısır: Daru’r-Reyyan Li’t-Türas, 1407/1987), 1: 257; İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-veâz*, 2: 156.

üzere, (başında bulunduğu) o fiili sarsılmanın sonucu haline getirmektedir. Böylece mana, 'zorluk ve darlığa ducâr olmak ve sarsıntının meydana gelmesi; Hz. Peygamber ve yanındaki inananların 'Allah'ın yardımı ne zaman?!' diyene kadar süregelen olaylardır' şeklinde olur. Bu tablo, imtihana tabi tut(ul)manın esprisini gösterir.

Sonra (حَيِّ) reP kırâatine göre başlangıç harfi olur. Aklen veya örfen fiilin başlangıç manasındaki 'حَيِّ'dan sonra gelmesi mümkün olduğu için, 'büyük saymak' ve 'şaşırmak' anlamları daha çok 'حَيِّ' ile beraber düşünülür. Bu (anlatım), insanların uğradıkları sıkıntıların şiddetini tasvîr etmede mübâlâğa/abartı içindir. Sıkıntılar en son sınırına varmıştı, öyle ki sağlam inançlarına ve güçlü kararlılıklarına Peygamberlerin ve yanlarındaki müminlerin rağmen sabırları tükenmiş, manen iyice daralmışlar, Allah'ın yardım va'dinin artık geciktiği zannına kapılmışlardı.<sup>52</sup>

1.13. “يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْحُمُرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ  
”مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ”

*“Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: "Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür." Yine sana Allah yolunda ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: "İhtiyaçtan arta kalanı." Allah size âyetleri böyle açıklıyor ki düşünesiniz.”* (Bakara 2/219).

### 1.13.1. Âyetteki Kırâatler

Kırâat âlimlerinin çoğu, 'حَيِّ' cümlesindeki 'كَبِيرٌ' kelimesini (altında tek noktalı) bâ harfi ile, Hamza ve Kisâi ise, (üç noktalı) sâ/ ث ile 'حَيِّ' şeklinde kelimesini okumuşlardır.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1: 256-257; Bedreddîn ez-Zerkeşî, (794/1392), *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 2. Baskı (Beyrut: Daru'l-Marife 1392/1972), 4: 272-273; Seyyid Kutub, *fî Zılâli'l-Kur'ân*, 2: 218-219.

<sup>53</sup> Bkz. İbn Mücâhid, *Kitabu's-seb'â*, 182; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1: 291.

### 1.13.2. Âyetle İlgili Semîn el-Halebî'nin Görüşleri

Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*'da şu değerlendirmeyi yapar: “Hamza ve Kisâî, üç noktalı sâ/ ث ile “كَبِيرٌ” şeklinde, diğer kırâat âlimleri ise alfabenin ikinci harfi bâ ile okumuşlardır. Günah ‘büyük (bir mesele)’ olarak nitelendiği için cumhûrun kırâati açıktır. ‘حُوْبًا كَبِيرًا / büyük bir günahdır’ âyet-i kerimesi de<sup>54</sup> bunun bir örneğidir. İnsanı helâke götüren davranışlara da ‘kebâir/büyük günah’ denilmektedir. ‘يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ / Büyük günahlardan kaçınırlar’<sup>55</sup> âyetinde olduğu gibi. İçki içmek ve kumar oynamak büyük günahlardandır ve o sebeple her ikisinin günahının ‘büyük’ olarak nitelenmesi uygundur. Yedi kırâat (imamı) ‘وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ’ kelimesinin bâ ile okunuşunda icmâ etmişlerdir. (وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ) şeklindeki bu kırâat “كَبِيرٌ” okunuşuyla lafzen uyumludur.

İki kârînin<sup>56</sup> ( كَبِيرٌ şeklindeki) kırâatinin gerekçeleri şu şekilde sıralanabilir: İçki içen ve kumar oynayan günahkârlardan her birinin yaptığı işin bir günah olduğunu dikkate almışlardır. Bu iki günahı devamlı işlemeleri nedeniyle cezalarının devamlılığı ve tadîf/artırılması göz önüne alınmıştır. İçki içen kimseden içmesi sonucu kötü söz ve çirkin davranışlar sâdır olduğu için böyle okunmuştur. Üzüm halinden içilecek (şarap) hale gelene kadar bu işle uğraşanların çokluğu göz önüne alınmıştır. Hz. Peygamber, içkiyle ve onunla beraber on kişiye; satana, satın alana... lanet etmiştir. Bu sebeple içki günahının çoklukla nitelenmesi uygundur. Ayrıca ‘إِثْمٌ’ kelimesi, çoğul ‘مَنَافِعُ’ kelimesinin mukabilinde gelmiştir. Çoğulluğun karşılığında çokluğun düşünülmesi de uygundur. Kişinin Kur’ân’da uygulaması gereken husus, diğer kırâat vechinin zayıf olduğunu ileri sürmeden, her kırâatin yorumunu bu şekilde hatırla(t)masıdır.”<sup>57</sup>

<sup>54</sup> وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا” / Onların mallarını kendi mallarımıza katıp yemeyin. Çünkü bu, büyük bir günahdır” (Nisa 4/2)

<sup>55</sup> Şûrâ 42/37.

<sup>56</sup> Yani Hamza ve Kisâî.

<sup>57</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, 2: 407-408.



### 1.13.3. Kırâatlerin Manaya Etkisi

Semîn el-Halebî'nin bu âyette zikrettiği mütevâtir kırâatler, Kur'ân- Kerîm'in belâgatine ve îcâzına (özlü anlatım biçimine) bir delil sayılır. Zira iki anlamlı iki kırâat bir araya toplanmıştır. Sanki her bir kırâat müstakil birer âyettir.

Hamza ve Kisâî'nin, 'kesret' kökünden "إِثْمٌ كَثِيرٌ" şeklindeki kırâatlerinin anlamı, içki içmenin 'birçok' günaha sebep olması nedeniyledir. Cumhûrun "إِثْمٌ كَثِيرٌ" şeklindeki kırâati ise (içki ve kumarın günah bakımından) büyüklük ve azamet sebebiyledir. Yani 'o ikisinde büyük bir günah vardır'.

Âyetin siyakına göre her iki mana ihtimal dâhilindedir. Çünkü âyet içkinin haramlığını vurgulamak ve günahının ve cezalarının büyüklüğü sebebiyle onu zemmetmek için nâzil olmuştur. Günahlarının çokluğu da böyledir.

1.14. "تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ" **دَرَجَاتٍ**

"دَرَجَاتٍ"

"İşte peygamberler! Biz onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. İçlerinden, Allah'ın konuştukları vardır. Bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir." (Bakara 2/253).

#### 1.14.1. Âyetteki Kırâatler

Cumhûr, şeddeli ve "اللَّهُ" lafzını ref ile "كَلَّمَ اللَّهُ" şeklinde, İbn Meysere ise şeddesiz ve "اللَّهُ" lafzını nasb ile "كَلَّمَ اللَّهُ" şeklinde okumuştur.<sup>58</sup>

#### 1.14.2. Âyetle İlgili Semîn el-Halebî'nin Görüşleri

Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*'da şu bilgileri verir: "(Âyetteki) 'اللَّهُ' cümlesi iki şekilde değerlendirilebilir. *Birincisi*, başlangıç cümlesi olduğu gerekçesiyle i'râbta yerinin olmamasıdır. *İkincisi*, 'فَضَّلْنَا'

<sup>58</sup> Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Şevâz fi'l-karâ'â*. trs., yrs., 15; Ebû Hayyân, *el-Babrü'l-Muhîr*, 2: 273.

cümlesinden bedel olmasıdır. Cumhûr, fâil olduğu düşüncesiyle ‘الله’ kelimesini ref’ine, ism-i mevsûle dönen mef’ûlün de mahzûf olduğuna kanaat etmiştir. Böylece âyet, ‘مَنْ كَلَّمَهُ اللهُ / Allah’ın konuştukları’ anlamına gelir. Fâilin, yine ism-i mevsûle dönen, gizli bir (هو) zamîri olduğu gerekçesiyle ‘الله’ kelimesi hürmet kastıyla mansûb da okunmuştur.<sup>59</sup>

### 1.14.3. Kırâatlerin Manaya Etkisi

Semîn el-Halebî’nin anlattıklarını iyice düşünen kimse, onun iki kırâat için nahiv yönünden birbirine eşit, açıklama yönünden de tam olan iki vechi de ortaya koyduğunu görür. ‘الله’ lafzının ref’ olması yüceltmenin tam olduğunu gösterir. Bu durum, cümlede fâil konumunda bulunmasından ileri gelir. Zira ref’ îrâbıyla okumak, Allah Teâlâ’nın konuşanı kişiyi karşısına alıp ona hitâb ettiğine delâlet eder. Mef’ûl olarak nasb ile okumak ise karşısına aldığına ve fakat ona hitâb etmediğine delâlet eder.<sup>60</sup> Çünkü Hz. Peygamber’in “المصلي مناخ ربه / Namaz kılan rabbi’ne yalvarır” hadîs-i şerîfi gereğince, her mümin Allah Teâlâ ile konuşmaktadır. Asıl şeref ise Allah’ın kuluyla konuşmasındadır.<sup>61</sup>

1.15. “وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولِمُ تَأْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيُطَمِّنَ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Hani İbrahim, "Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster" demişti. (Allah ona) "İnanmıyor musun?" deyince, "Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için" demişti. "Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." (Bakara 2/260).

<sup>59</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, 2: 536.

<sup>60</sup> Ebû Hayyân, *el-Babru'l-Mubît*, 2: 273; Kadı Beyzâvî (685/1286), *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, (Beyrut: Dar-ı Sadır, ts.), 2: 322.

<sup>61</sup> Fahreddîn er-Râzî (606/1210), *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3. Baskı (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1405/1985), 6: 216.

### 1.15.1. Âyetteki Kırâatler

Cumhûr, zamme ile 'فَصْرُهُنَّ' şeklinde, Hamza, Ebû Cafer ve Halef ise kesre ile 'فَصْرُهُنَّ' şeklinde okumuşlardır.<sup>62</sup>

### 1.15.2. Âyetle İlgili Semîn el-Halebî'nin Görüşleri

Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûm*'da şöyle söyler: 'فَصْرُهُنَّ' kelimesini, Hamza sâd/ص'ın kesresi ile diğer kırâat âlimleri ise sâd/ص'ın zammesi ve şeddesiz râ ile okumuşlardır. Bu konuda ihtilâf edilmiştir. Denilmiştir ki, iki kırâatin de bir anlamda olması muhtemeldir. "Kesmek" veya "alıştırmak" manasında, 'صَارُهُ يَصْوَرُهُ' ve 'صَارُهُ يَصِيرُهُ' denilmesi sebebiyle olduğu söylenmiştir. İki kök kelime, iki mana arasında müşterek lafızdır. İki kırâat da iki manaya da muhtemeldir. Bu, Ebû Ali'nin görüşüdür.<sup>63</sup> Ferra,<sup>64</sup> ise "zamme iki mana arasında müşterektir, kesre(li okuyuş) ise sadece "kesmek" anlamına gelir". Diğer bazı âlimler de, "kesre(li okuyuş) 'kesmek', zamme(li okuyuş) ise 'alıştırmak' anlamına gelir" demişlerdir. Yine kesmek anlamında Ferra'nın, "'صَارُهُ' kelimesi, Arapların 'صَارَهُ عَنْ كَذَا' sözünden çevrilmiştir" dediği de nakledilir. "O şeyi kestim, o da parçalandı, yani kesildi" denilir. Hansâ şöyle söylemiştir:<sup>65</sup>

فَلَوْ يُلَاقِي الَّذِي لَأَقْبِنُهُ حَضَنُ / Keşke karşılaştığım Hadan<sup>66</sup> olaydı,

لَطَلَّتِ الشُّمُّ مِنْهُ وَهِيَ تَنْصَارُ / O (Hadan) parçalanırken kokusu da olurdu.

<sup>62</sup> İbn Mücâhid, *Kıtabu's-seb'a*, 190, Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 1: 313; Ebû Hayyân, *el-Babru'l-Mubût*, 2: 300; İbn Mücâhid, *es-Şevaz*, 16.

<sup>63</sup> Bkz. İbn Hâleveyh, *el-Huce fi'l-kırâati's-seb'a*, 2: 392.

<sup>64</sup> Bkz. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (207/822), *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Yusuf Necati, Muhammed Ali Neccar, Abdulfettah Şilbi, 3. Baskı (Beyrut: Alemül-Kütüb, 1403/1983), 1: 173.

<sup>65</sup> Kendi Divan'ında bulunmamaktadır. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Kâsım İbnü'l-Enbârî (328/940) *el-Ezâd*, thk., Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kuveyt: el-Mektebetü'l-Asriyye 1380/1960), 37, İbn Mânzûr, *Lisânü'l-Arab*, 'صور' maddesi; Ebû Hayyân, *el-Babru'l-mubût*, 2: 300.

<sup>66</sup> حَضَن: Necid'de bir dağdır.

Şiirdeki ‘تَنَصَّرُ’ kelimesi, “parçalanmak” demektir. ‘صُرِّهٖ’, onları alıştır anlamındadır’ dersek ‘إِلَيْكَ’ harf-i cerri ‘صُرِّهٖ’ fiiline, ‘onları kes anlamındadır’ dersek eğer, ‘حَدُّ’ fiiline bağlanır.

İbn Abbas, şeddeli râ ve zammeli ve/ya kesreli sâd/ ص ile, ‘toplamak’ manasındaki ‘صَرَهٗ يَصُرُّهٗ’ fiilinden türetilen ‘فَصَّرَهُ’ şeklinde okumuştur. Ancak ‘يَفْعَلُ’ kalıbından, aynel fiilin kesresiyle, geçişli muzaaf (şeddeli) (muzâri) fiilin gelmesi az görülen bir durumdur. Ebu’l-Bekâ, ‘مَدَّهٖ’ kelimesi gibi, râ’yı şeddeli okuyanların bir kısmının zammeli, bir kısmının kesreli, bir kısmının da fethalı okuduklarını aktarmıştır.<sup>67</sup> Zamme (fael fiile) uygunluk için, fetha hafiflik için, kesre de iki sâkinin bir araya gelmesinden dolayıdır. Ebu’l-Bekâ, ‘فَصَّرَهُ’ kelimesini ‘أَمَلَهُ’/ alıştır’ manasında tefsîr ettiği için,<sup>68</sup> ondan sonra mahzûf bir fiil takdir etmiştir. Bu durumda mana, ‘فَأَمَلَهُ إِيَّاكَ ثُمَّ قَطَّعَهُ’/ kuşları kendine alıştır sonra parçala’ şeklinde olur. Kelimeyi ‘قَطَّعَهُ’/ parçala’ şeklinde tefsîr ettiği için de sonrasını mahzûf takdir etmiştir. Anlam bu durumda da ‘فَأَمَلَهُ إِيَّاكَ ثُمَّ قَطَّعَهُ’/ kuşları kendine alıştır sonra parçala’ şeklinde olur. Yine ‘إِلَى’ harf-i cerrinin bağlanacağı mahzûf bir fiil takdir etmiştir. Bu durumda anlam, ‘قَطَّعَهُ بَعْدَ’ , ‘أَنْ تُمِلَّهُ إِيَّاكَ’/ kuşları kendine alıştırdıktan sonra parçala’ şeklinde olur.<sup>69</sup>

### 1.15.3. Kırâatlerin Manaya Etkisi

Semîn el-Halebî’nin dilbilimcilerden naklederek anlattıklarından iki kırâat arasında anlam bakımından bir fark olduğu anlaşılmaktadır. Kırâatlerin ikisinde de fikrî bir olgunluk vardır. Âyet-i Kerîme, Allah Teâlâ’nın atamız Hz. İbrahim’e (as) yönelttiği emrin iki hususu kapsadığına işaret etmektedir: *İlki*, dört adet kuş alması ve birini

<sup>67</sup> Ukberî, *İmla*, 1: 111.

<sup>68</sup> Ukberî, *İmla*, 1: 111.

<sup>69</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürri’l-Masîn*, 2: 575-577.

diğerinden ayırt edebildiğine emin olana kadar yanında tutmasıdır. *Diğeri* de kuşları kesmesi, parçalaması ve öldüklerine iyice kanaat getirmek için birbirine karıştırması, sonra da onların her bir parçasını bir dağın tepesine bırakmasıdır...

Kırâat sadece bir vecihle gelseydi, diğer kısım ile ilgili akılda soru kalırdı. Kırâat sadece zamme ile 'فَصْرُهُنَّ' şeklinde gelmiş olsaydı, o takdirde atamız Hz. İbrahim'e verilen emir, kuşlardan emin olana kadar onları yanında tutması ve diğer kısmı yerine getirmemesini ifade ederdi. Halbuki Allah Teâlâ ona kalbi öldüklerinden iyice emin olsun diye kuşları kesmesini emretti.

Kırâat, kesip parçalamayı ifade eden 'فَصْرُهُنَّ' şeklinde kesreli olsaydı; kuşları kesme ve hayattan ayrıldıklarından emin olma işini Hz. İbrahim'in bizzat kendisinin yapıp yapmadığına dair akılda soru kalırdı.

### Sonuç

Doğruyu ilhâm eden Allah'a hamdolsun; Kendisine Kitap indirdiği, Kendisine hikmet ve anlaşmazlıkları bitiren konuşma yeteneği verdiği ve insanlara indirilen kitabı onlara açıklamakla sorumlu tuttuğu elçisi Hz. Muhammed'e salât-ü selâm olsun.

Mütevâtir kırâatlerin tümü, üstünlük bakımından aynı derecededir. Zira hepsi Hz. Peygamber'den (sas) naklen sabittir. Çünkü her bir kırâat vechi fikrî tekâmülünde başlı başına bir âyet yerindedir. Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bütün kırâat vecihleri bir arada değerlendirmeden, Kur'ân âyetlerinin gerçek manaları ortaya çık(arıla)maz.

Semîn el-Halebî'nin *ed-Dürrü'l-Masûm*'da belirttiğine göre, Kur'ân kırâatlerinin ihtilâfı, aynı nasla ilgili, eşdeğer Arap gramer vecihlerini de içeren çeşitli açıklama şekilleri veya manalarının bizzat kendileridir. Her bir kırâat, diğer kırâatin ifade etmediği ayrı bir manayı ifade etmektedir. Böylece âyetlerin birden fazla olduğu durumlarda iki veya daha fazla kırâat bulunmaktadır. Çeşitli kırâatler, kastedilen manaların tümünde beyânî ve fikrî bir olgunluğu ifade etmektedir.

**KAYNAKÇA\***

- Ahfeş, el-Evsat (215/830). *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Dr. Hüda Muhammed Karrae. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1411/1990.
- Arrâr, Mehdî Es'ad. *Mubahasatün lisaniyye fi zevabiri Kur'âniyye*. Beyrut: Daru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1429/2008.
- Bedevî, Muhammed Ahmed. *min Belagâti'l-Kur'ân*. Kahire: Daru Nahda Mısır, 1398/1978.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (685/1286). *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Beyrut: Dar-ı Sadır, ts.
- Cürcânî, Abdülkâhir (471/1078-79). *Delâilü'l-i'câz*. Thk. Mahmud Şakir. Kahire: Neşri Mektebetü'l-Hanci, 1404/1984.
- Dimyatî, Şihâbüddîn Ahmed (1117/1705). *İtbâfü fużalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer. Müntebe'l-emânî ve'l-meserrât fi 'ulûmi'l-kirâ'ât*. Thk., Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Neşri Alemi'l-Kütüb, 1408/1987. Tsh. Ali Muhammed Dabba'. Mısır: Matbaatü Abdulhamid Hanefi, 1359/1940.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî (745/1344). *el-Babru'l-muhît*. 2. bs. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1403/1983.
- Fârisî, Ebû Alî (377/987). *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*. Thk. Bedrettin Kahveci-Beşir Cüveycani. Beyrut: Daru'l-Me'mun Li't-Türas, 1404-1411/1984-1991. 1 ve 2. cild thk. Ali Necdi Nasıf-Dr. Abdulhâlim Neccar-Dr. Abdulfettah İsmail Şilbi. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye el-amme li'l-kitab, 1403/1983.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd (207/822). *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Yusuf Necati, Muhammed Ali Neccar, Dr. Abdulfettah Şilbi. 3. bs. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1403/1983.

---

\* Müellifin Arap alfabesine göre yaptığı alfabetik dizini, biz bugün Türkçe'de kullandığımız alfabe sırasına göre yaptık. Ayrıca TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA) verilerini esas alarak kaynak eser müelliflerinin, hicrî ve milâdî olarak vefât tarihlerini verdik (çev. notu).

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (1392/1972). *et-Tabrir ve't-tenvir*. Beyrut: Müessesetü't-Tarih, 1420/2000.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, (541/1147). *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, Thk., el-Meclisü'l-İlmi Fas. Mağrib: 1395-1412/1975-1991.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed (370/980). *el-Huce fi'l-kırâati's-seb'a*. Thk. Dr. Abdulâl Sâlim Mükerrrem. 5. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1410/1990.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn (711/1311). *Lisânü'l-Arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmet Hasebullah, Haşim Muhammed Şâzeli, Kahire: Daru'l-Maarif, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsa (324/936). *Kitabu's-seb'a fi'l-kırâat*. Thk. Şevki Zayf. 2. bs. Mısır: Daru'l-Maarif, 1400/1980.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsa (324/936). *Kitâbü's-Şevâz fi'l-kırâ'â*. trs., yrs..
- İbn Zencele. Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Muhammed (403/1012). *Huccetü'l-kırâat*. Thk. Said Afgani. 3. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1402/1982.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed (833/1429), *en-Neşr fi'l-kırâ'ati'l-aşr*. Tsh. Ali Muhammed Dabba'. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed (328/940) *el-Ezâd*, thk., Ebu'l-Fadl İbrahim, Kuveyt: el-Mektebetü'l-asriyye, 1380/1960.
- Kurtubî, Ebû Abdullah (671/1273). *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*. Tsh. İshak İbrahim Atfîş. Beyrut, Daru's-Şam, ts.
- Kutub, Seyyid (1906-1966); *fî Zılâli'l-Kur'ân*. 12. bs. Amman: Daru's-Şuruk, 1406/1986.
- Makdisî, Ebû Şâme (665/1267). *İbrâzi'l-maânî min birzi'l-emanî fi'l-kırâati's-seb'a*. Thk. İbrahim Atve İvaz, Kahire: Neşri Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1399/1978.
- Mekkî b. Ebû Tâlib (437/1045). *el-Keşfü an vücûhi'l-kırâat*. Thk. Dr. Muhîttin Ramazan. Dımeşk: el-Mecmau'l-İlmi, ts.

- Mekkî b. Ebû Tâlib (437/1045). *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*. Thk. Dr. Hatim Salih Zamin. 4. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1409/1988.
- Nusayb, Ebû Mihcen (108/726). *Dîvan-ı Nusayb*. Thk. Davut Selum. Bağdat: Matbaatü'l-irşâd, 1388/1968.
- Râzî, Fahreddîn (606/1210). *Mefâtîhu'l-ğayb*. 3. bs. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1405/1985.
- Semîn el-Halebî (756/1355). *ed-Dürrü'l-Masûn fi ulumi'l-kitabi'l-meknun*. Thk. Dr. Ahmet Muhammed Harrat. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1415/1994.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbüddîn (616/1219). *İmlâ'ü mâ menne bibi'r-rahmân min vücûhi'l-i'rab ve'l-kirâat fi cem'i'l-Kur'ân*. Mısır: Neşri İbrahim İvaz, 1380/1961.
- Zeccâc, Ebû İshâk (311/923), *Meâni'l-Kur'ân ve irâbüh*. Thk. Dr. Abdülcelil Abdeh Şilbi. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1409/1988.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Osmân (748/1348). *Marifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ala't-tabakâti ve'l-a'sâr*. Thk. Beşşar Avvad Maruf, Şuaybu'l-Arnaut, Salih Mehdi Abbas. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1404/1984.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer (538/1144). *el-Keşşaf 'an bakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil*. Tsh. Mustafa Hüseyin Ahmet. 3. bs. Mısır: Daru'r-Reyyan Li't-Türas, 1407/1987.
- Zerkeşî, Bedrüddîn (794/1392). *el-Burbân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 2. bs. Beyrut: Daru'l-Marife 1392/1972.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm (1367/1948). *Menâbilü'l-irfan fi ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1417/1996.



Dokuz Eylül Üniversitesi  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
YAYIN ESASLARI

1. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sosyal Bilimler alanında hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı halinde yayınlanır.
2. Dergide telif ve tercüme makale, kitap, makale, tez, bilimsel toplantı tanıtımı/değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiri ve tebliğler, makale olacak şekilde geliştirildikten sonra yayınlanabilir.
3. Yazarlar, ad ve soyadlarıyla birlikte akademik unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-posta adreslerini belirtmelidirler.
4. Telif veya tercüme makalelerin hacmi azami makale standartlarında (dergi formatımıza göre 35 sayfayı geçmeyecek şekilde) olmalıdır. Resim, şekil, harita vb. ekler bu kapsama dâhildir. Bir yazarın aynı sayıda en fazla iki makalesi yayınlanabilir.
5. Telif veya tercüme makalelerin 100 kelimedenden az, 150 kelimedenden çok olmayacak şekilde bir özeti ve bu özeti yabancı dile (İng. Fr. Alm. Arp.) çevirisi, yabancı dilde kaleme alınan makalenin ise, o dildeki özeti ve özeti Türkçe çevirisi verilir. Makale başlığının ise İngilizcesi verilmelidir. Dergiye Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.
6. Dergiye gönderilen makalelerin ön incelemesi Yayın Kurulu tarafından yapıldıktan sonra uygun görülenler hakemlere gönderilir.
7. Makaleler –tercümeler orijinal metniyle olmak üzere- üç hakeme gönderilir. Raporlardan ikisi olumlu üçüncüsü olumsuz olması halinde makale yayınlanır. İki hakemden olumsuz rapor geldiğinde ise makale yayınlanmaz. Hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise, sebebini açıklamalıdır. Görüşlerine başvuru hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

8. Makalelerin, üç nüsha çıktısı dergi sekreteryasına teslim edilir veya [ilahiyat.dergi@deu.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@deu.edu.tr) adresine gönderilir. Her üç nüshada da makale sahibini tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz. Çeviriler için de orijinal metnin üç nüshası tercümeyle birlikte teslim edilir.
9. Yazımı ve tashihi bitip yayınlanma aşamasına gelen makalenin son hali çıktısı alınarak sekreteryaya teslim edilir; word dosyası ise [ilahiyat.dergi@deu.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@deu.edu.tr) adresine gönderilir.
10. Makalelerin dil ve içerik yönünden her türlü sorumluluğu dergi editörüne âittir. Tercüme makalelerin yayın izni yükümlülüğü çevirmene aittir.
11. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
13. Makalelerde uyulması gereken yazım kuralları, derginin internet sayfasından (<http://dergipark.gov.tr/deuifd>) bakılarak uygulanmalıdır. Söz konusu kurallara uygun olmayan yazılar dikkate alınmayacaktır.