

Aralık/ December 2022

Sayı / Issue 29

ISSN: 2146 - 4901

e-ISSN: 2667 - 6575

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Şırnak University Journal of Divinity Faculty



Yayıncı	Publisher
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	Şırnak University Divinity Faculty
Yayımlandığı Ülke	Broadcast Country
Türkiye	Türkiye
Yayın Modeli	Release Model
Açık Erişim	Open Access
Yayın Periodu	Published Period
Haziran - Aralık	June - December
Hedef Kitlesi	Target Audience
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin hedef kitlesi, ilahiyat alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.	The target audience of Şırnak University Journal of Divinity Faculty is professionals who continue their research in the field of theology and students, readers and institutions who are interested in this field.
Yayın Dili	Publication Language
Türkçe / İngilizce / Arapça / Rusça	Turkish / English / Arabic / Russian
Ücret Politikası	Price Policy
Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.	No fee is charged from the author or institution under any name.
Hakemlik Türü	Type of Arbitration
En az iki uzman hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik sistemine uygun olarak değerlendirilir.	It is evaluated by at least two expert referees in accordance with the double-blind refereeing system.
Telif Hakkı	Copyright
Yazarlar, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.	The authors hold the copyright of their works published in Şırnak University Journal of Divinity Faculty. They have the right. But the legal responsibility of the articles belongs to their authors.
İntihal Kontrolü	Plagiarism Check
Ön kontrolden geçirilen makaleler, Turnitin yazılımı kullanılarak intihal için taranır.	Pre-checked articles are scanned for plagiarism using Turnitin software.
Yönetim Yeri	Administration Place
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Merkez/Şırnak Tel: +90 486 216 40 08	Şırnak University Faculty of Divinity, Mehmet Emin Acar Campus, Şırnak / TÜRKİYE
Yayın Tarihi	Publishing Date
15 Aralık 2022	15 December 2022
e-mail: suifdergi@gmail.com	

Dizinleme Bilgileri | Indexing Services



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sirnakifd/indexes>

Sahibi / Owner

On behalf of Şırnak University Faculty of Divinity
Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor
Doç. Dr. İbrahim BAZ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Editor

Dr. Hamdullah ARVAS | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Mustafa Cabir ALTINTAŞ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Yunus İBRAHİMOĞLU | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Fatih KARATAŞ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Zeynelabidin HÜSEYNİ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Yakup AKYÜREK | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Muhammed ŞAHİN | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Zeynelabidin SOYSAL | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Öğrt. Gör. Engin OLAŞ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Abdullah Revaha AKAY | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Mustafa KOZLUK | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Delila ELÇE | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Cihat ULU | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. David PESTROIU | University of Bucharest, Bucharest, ROMANIA
Dr. Hafiz Abdul QADEER | University of the Punjab, Gujranwala, PAKISTAN
Doç. Dr. Fevzi RENÇBER | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. İbrahim BAZ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet Şükrü ÖZKAN | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Yaşar ACAT | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Ahmet ÖZALP | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. M. Muhdi GÜNDÜZ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Mehmet CENGİZ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Yusuf EMRE | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Yazım ve Dil Editörleri / Writing Editors

Dr. Nazan YEŞİLKAYA | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Arş. Gör. Delila ELÇE | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Teknik Editör / Technical Editor

Dr. Yakup AKYÜREK | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Mizanpaj

Dr. Hamdullah ARVAS | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Yabancı Dil Editörleri / Foreign Language Editors

Dr. Mustafa Cabir ALTINTAŞ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Raşid DERŞEVİ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Dr. Mederbek KADYROV | Osh University, Kazakhstan
Dr. Mustafa AKGÜL | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahim ALKIŞ | Şırnak Üniversitesi, Şırnak, TÜRKİYE
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN | Ankara University, Ankara, TÜRKİYE
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR | Adıyaman University, Adıyaman, TÜRKİYE
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN | Ankara University, Ankara, TÜRKİYE
Prof. Dr. Abdulmutalip ARPA | Sabahattin Zaim University, İstanbul, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ | İstanbul Üniversitesi, İstanbul, TÜRKİYE
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR | Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman, Türkiye
Doç. Dr. Bahattin KELEŞ | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ahmet GÜL | Şırnak University, Şırnak, TÜRKİYE

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 5-31 | **Şeyh Müfîd'in *en-Nüketu'l-İ'tikadiyye* Eserindeki İ'tikadî Görüşleri**
Shaikh al-Mufîd's Views of Faith in His Work an-Nukat al-I'tikadiyya
Ahmet BARDAK
- 32-62 | **Klasik Arap Şiirinde Methiyenin Gelişimi**
The Development of Eulogy in Classical Arab Poetry
Muhammed Mahmut OLÇUN
- 63-91 | **Şeyh Muhammed Kerbelâyî'nin Mevlâna Halid-i Bağdâdî'nin Gazeline Yazdığı Tahmîsin Tasavvufî ve Edebî Şerhi**
The Sufi and Literary Commentary on Sheikh Mohammad Karbalâyi's Takhmis on Mawlana Khâlid-i Baghdadi's Ghazal
Veysel BAŞÇI, Yakup AYKAÇ
- 92-119 | **İslâm Hukukuna Göre Kadının Malî Hakları**
Financial Rights of Women According to Islamic Law
Recep ÖZDEMİR
- 120-136 | **Memlûk Kur'ân Sanatı Literatürü**
Literature of the Mamluk Qur'an Art
Abdurrahim AYĞAN
- 137-157 | **Patriarkal Kültürde Dini Referanslarla Kadın Kimliğinin Oluşturulması ve Olumsuz Kadın Fıtratına Dair Söyleme Eleştiri**
Creation of Female Identity with Religious References in Patriarchal Culture and Discourse on Negative Feminine Disposition
Saadet ALTAY - Ahmet ERKOL

- 158-188 | **Hasan B. Ziyâd el-Lü'lü'nin İbadetler Konusunda, Hanefî Mezhebinin İlk Üç İmamına (Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) Muhalif Görüşleri (Şemsüleimme es-Serahsî'nin el-Mebsût Eseri Ekseninde)**
Hasan B. Ziyâd Regarding the Worship Of, The First Three Imams Of The Hanafi Sect (Abu Hanifa, Abu Yûsuf And Muhammad) Opinions That He Opposes (In the context of Shamsuleimme Serahsi's Meksut Book)
Nizamettin ERGÜVEN
- 189-211 | **Şii Bir Mutasavvıf Olan Mûnis Ali Şâh'ın Burhânü's-sâlikîn İsimli Eserinde Tasavvuf Müdafası**
The Defense of Sufism in Burhan al-Salikin by Shia Sufi Munis 'Ali Shah
Ahmet ARSLAN
- 212-230 | **Furûku'l Lügaviyye Açısından Kur'ân-ı Kerim'de Geçen Yağmur ile İlgili Lafızlar**
Concepts Of Rain in the Qur'an from The Viewpoint of Furûq al-Lugawiyya
Faima ISRAFILOVA
- 231-254 | **Ağrı'da ve Şırnak'ta Gerçekleştiğine İnanılan Nuh Tufanı Konulu Sempozyum ve Bilimsel Çalışmaların İçerik Açısından İncelenmesi**
A Content Examination of the Symposium and Scientific Studies on Noah's Flood Believed to Occur in Ağrı and Şırnak
İsmet TUNÇ - Nuriye DENİZ
- 255-273 | **Dinî Muhtevalı Eser Örneği Olarak İbn Hayr'ın Mesnevisi**
The Masnavi of Ibn Hayr as an Example of a Religious Content Work
Nilay Kınay CİVELEK
- 274-310 | **Zor Konuların Öğretiminde DKAB Öğretmeni: Ölüm Konusu Örneği**
RCEC Teacher in the Teaching of Challenging Subjects: An Example of the Subject of Death
Vahdettin ŞİMŞEK – Cemal TOSUN

Şeyh Müfîd'in en-Nüketu'l-İ'tikadiyye Eserindeki İ'tikadî Görüşleri

Sheikh al-Mufid's Views of Faith in His Work an-Nukat al-I'tikadiyya

Ahmet BARDAK

ORCID: [0000-0002-9393-7884](https://orcid.org/0000-0002-9393-7884) | E-Posta ahmetbardak@hotmail.com

Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Ana Bilim Dalı

*Associate Professor, Van Yüzüncüyıl University,
Faculty of Divinity, Department of Kalam*

Kırkkale, Türkiye

ROR ID: [041jyzp61](https://ror.org/041jyzp61)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Bardak, Ahmet. "Şeyh Müfîd'in en-Nüketu'l-İ'tikadiyye Eserindeki İ'tikadî Görüşleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 5-31.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1152734>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	02.08.2022
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	31.10.2022
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15.12. 2022
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme) It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	Yes (<i>Evet</i>) - Turnitin
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare. (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir</i>)
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	suifdergi@gmail.com
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır</i>)
Grant Support (<i>Finansman</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	

Özet

İslam kelâmının ana kaynaklarının incelenmesi ve bu kaynaklardaki kelâmî görüşlerin ortaya çıkartılması kelâmî problemlerin kökenine inilmesine, daha doğru anlaşılmasına ve dolayısıyla da çözümüne katkı sağlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında kelâmî fırkaların esas görüşlerini ana kaynaklarından öğrenmek önemlidir. Böylece zamanla siyasi ve tarihi şartlarla değişikliğe uğramış veya yeni bir söylemle ortaya çıkmış bazı düşüncelerin mensubu olduğu düşünceyle ne kadar örtüştüğü ortaya konulacaktır. Şîa mezhebi tarihi seyri içerisinde zaman zaman siyasi ve sosyal nedenlerle kurucu görüşlerini savunma ve metodolojik olarak izah etme konusunda Mu'tezilî kelâmından da etkilenmenin yol açtığı nedenlerden dolayı sapmalar yaşamıştır. Bu sapmalar bir bakıma Şîa'nın kurucu unsurlarının görüşleriyle çelişen yeni durumlar ortaya çıkartmıştır. Bu açıdan Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) kelâmî görüşlerini bilmek Şîî-İmâmiyye'sinin kurucu ana fikirlerini de bilmek anlamına geldiğinden önemlidir. Şeyh Müfid Şîî-İmâmiyye hakkında yapılan çalışmalarda eserlerine mutlaka müracaat edilmesi gereken önemli bir isimdir. Kendisi Şîî-İmâmiyye'nin usûlî ekolünü sistematik hale getiren kişi olarak kabul edilmektedir. Şeyh Müfid başta kelâm olmak üzere fıkıh gibi birçok alanda eserler yazmıştır. Şeyh'in eserlerine bakıldığında özellikle Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) ve Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025) gibi Mu'tezilî kelâmcılardan etkilenmiş olduğu görülmektedir. Şeyh Müfid'in *el-Evâilu'l-makâlât* ve ele alacağımız *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye* adlı eserlerinde bu durum daha fazla göze çarpmaktadır. Şeyh Müfid'in *en-Nüket*'i içerik bakımından daha çok Kâdî Abdulcebbâr'ın eserlerine benzemektedir. Özellikle eserin tasnifindeki şekli ve içeriği Kâdî'nin eserlerini andırmaktadır. Aynı zamanda eserdeki kelâmî/itikâdî görüşleri de Kâdî Abdulcebbâr'ın görüşleriyle benzerlikler göstermektedir. Bu durum Kâdî Abdulcebbâr'ın Şîilikte usûlî anlayışının oluşmasında Şeyh'e önemli bir etki sağladığını göstermektedir. Fakat eserin esas gövdesini Şîî-İmâmiyye'ye ait görüşler içermektedir. Bakıldığında eserde Allah ve sıfatları, âlemlerle ilgili kozmolojik meselelerde özellikle Bağdat Mu'tezilesi'nin etkisi görülürken diğer konularda Şîî İmâmiyye'nin görüşleri savunulmaktadır. Şeyh Müfid *en-Nüket*'de zaman zaman bazı konularda cebir ve tefviz arasında bir konumda bulunarak Ehl-i Sünnet ile de yakın görüşleri savunmaktadır. Bazı aksine iddialar olsa da genel kanaat *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye* adlı eserin Şeyh Müfid'e aidiyeti konusunda bir şüphe yoktur. *en-Nüket* diyalog şeklinde yazılmış akıcı bir üsluba sahiptir. Bu eserde Şeyh Müfid tevhid, nübüvvet, adalet, imamet ve meâd konularını ele alarak Şîî-İmâmiyye'nin itikâdî görüşlerini sistemli bir şekilde sunmaktadır. Bu makalede ülkemizde üzerinde fazla bir çalışma yapılmamış olan Şeyh'e ait Şîî-İmâmiyye kelâmını içeren *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye* adlı eserdeki ona ait kelâmî görüşleri ele alınacaktır. Şeyh Müfid'in Şîa ve Mu'tezile kelâmı ile uyumlu görüşleri yanında her iki fırkadan farklı düştüğü konular *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*'si esas alınarak anlaşılması hedeflenmektedir. Dolayısıyla ilgili eser bağlamında Şeyh'in kelâmî görüşleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İtikad, Mu'tezile, Şîa, Şeyh Müfid, en-Nüketu'l-İ'tikâdiyye.

Abstract

Examining the main sources of Islamic theology and revealing the theological views in these sources contribute to getting to the root of theological problems and to a more accurate understanding and therefore to their solution. From this point of view, it is important to learn the main views of theological sects from their main sources. Thus, it will be revealed how some ideas that have changed over time due to political and historical conditions or that have emerged with a new discourse overlap with the thought that they belong to. In the course of its history, the Shia sect has experienced deviations from time to time due to the influence of Mu'tazilite theology in defending and methodologically explaining its founding views for political and social reasons. These deviations, in a way, have created new situations that contradict the views of the founding elements of Shia. In this respect, knowing the theological views of Sheikh Mufid (d. 413/1022) is important as it means knowing the founding main ideas of the Shiite-Imamah. Sheikh Mufid is an important name whose works should be consulted in studies on Shiite-Imāmiyya. He is considered to be the person who systematized the methodical school of Shiite-Imāmiyya. He wrote works in many fields such as theology and fiqh. When we look at the works of al-Sheikh Mufid, it is seen that he was especially influenced by Mu'tazilite theologians such as Abu'l-Qāsim al-Balkhī (d. 319/931) and Qādī 'Abd al-Jabbār (d. 415/1025). This situation is striking in Sheikh's works named el-Awâ'il al-Maqâlât and *al-Nukat al-I'tiqādiyya*, which we will discuss. al-Sheikh Mufid's *al-Nukat al-I'tiqādiyya* is more like the works of al-Qādī 'Abd al-Jabbār in terms of content. In particular, the form and content in the classification of the work resembles the works of Qādī. At the same time, the theological/theological views in the work show similarities with the views of Qādī 'Abd al-Jabbār. This shows that Qādī 'Abd al-Jabbār had an important influence on the Sheikh in the formation of his understanding of the method in Shiism. However, the main body of the work includes the views of Shiite-Imamiyya. When looked at, it is seen that Allah and his attributes are under the influence of Baghdad Mu'tazilī in cosmological issues related to the world, while the views of Shiite Imāmiyya are defended on other issues. In al-Sheikh Mufid's *al-Nukat*, he is in a position between algebra and tafvīz on some issues and defends close views with Ahl al-Sunnah. However, the main body of the work includes the views of Shiite-Imamiyya. When looked at, it is seen that Allah and his attributes are under the influence of Baghdad Mu'tazilī in cosmological issues related to the world, while the views of Shiite Imāmiyya are defended on other issues. In al-Sheikh Mufid en-Nüket, he is in a position between algebra and tafvīz on some issues and defends close views with Ahl al-Sunnah. The theological analysis of him in the work called *al-Nukat al-I'tiqādiyya*, which contains the Shiite-Imām theology of the Sheikh, which has not been studied much on this possibility. In our compatibility with Sheikh Mufid's Shia and Mu'tazila theology, different subjects from both sects, *al-Nukat al-I'tiqādiyya*, are tried as a basis. Therefore, it will not be possible to determine the theological class of the Sheikh in relation to the work.

Keywords: Kalām, Faith, Mu'tazila, Shī'a, al-Sheikh Mufid, al-Nukat al-I'tiqādiyya.

Giriş

Şeyh Müfîd'in tam adı Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân'dır. Zilkâde ayında 338/905 yılında Irak'ta bulunan Ukbera'da dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini burada yapmıştır. Künyesi *İbnu'l-muallim'*dir. Büveyhî devletinin (932-1062) hâkimiyetindeki topraklarda yaşamıştır. Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi yoktur. Ancak 333, 336 ve 338 olduğu hakkında çeşitli rivayetler vardır. 338 tarihinin daha doğru olabileceği hakkında kanaat vardır.¹ Ramazan ayında Bağdat'ta 413/1022 yılında vefat etmiştir.² Şeyh Müfîd, İbn Nedim (ö. 385/995?) tarafından ilmi zekâsı ve hafızası yönünden övülmüştür.³ İbn-i Kesir de (ö. 774/1373) onun İmâmiyye'deki konumu ve eserleri hakkında bilgi vermektedir.⁴ Şeyh, İmâmiyye Şîa'sının rasyonel/usûlî ekolünün kurucusu olarak en önemli isimlerinden sayılmaktadır. Şeyh Müfîd'in sistemleştirdiği ve öğrencilerinin devam ettirdiği usûlî ekol, genel olarak dinî hükümlerin aklî istidlâl yöntemiyle elde edileceğini savunması yönüyle ahbârî ekolünden ayrılmaktadır. Şeyh Müfîd İslamî ilimlerin birçok alanında özellikle de fıkıh ve kelâma dair pek çok eser telif etmesinin yanında kendi geleneğini devam ettiren Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) gibi öğrenciler de yetiştirmiştir. Hocaları Şeyh Müfîd ile kelâmî meselelere bakışları birbirinden farklı olmakla beraber Şerîf el-Murtazâ ve et-Tûsî de Şîi-İmâmî usûlî ekolünün oluşmasında önemli rol üstlenmişlerdir. Şeyh Müfîd yaşadığı Bağdat'ta bölge kültüründe önemli bir rol üstlenmiş olan Mu'tezilî akılcılığın yararlanarak Şîi kelâmın teccîm ve teşbîhi çağrıştıran fikirlerini ayıklama gayretini göstermiştir.⁵ Basra Mu'tezilesinden Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) ve Bağdat'tan Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025) gibi Mu'tezilî kelâmcıların etkisi eserlerinde açıkça görülmektedir. Esasında Mu'tezile kelâmı özellikle âlemlerle ilgili konularda sadece Şeyh Müfîd ve öğrencilerini değil tüm Şîa kelâmını etkilemiştir. Bu bakımdan Şîa *usûlu'd-dîn* ile ilgili konularda çoğu zaman Mu'tezilî söylemi kullanmaktadır. Fakat sonuç olarak Şeyh Müfîd bir Şîi-İmâmî kelâmcısı olduğundan Şîi öncü isimlerden de çeşitli konularda etkilenmiştir. Örneğin Şîa'nın önde gelenlerinden ve bu mezhebin Ahbârî ekolünün temsilcisi sayılan İbn Bâbeveyh el-Kummî de (ö. 381/991) birçok görüşüyle Şeyh'in

¹ Halil İbrahim Bulut, *Şeyh Müfîd ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, (İzmir: Yeni Akademi Yay. 2005), 63.

² Ebû Cafer et-Tûsî, *el-Fihrist*, nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm, (Beyrut: 1403/1983), 188 vd; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, (Dimeşk: Müessesetu'r-risâle, 1957), 3/696.

³ Muhammed b. İshâk İbn-i Nedim, *Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978), 252;

⁴ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn-i Kesir, *el-Bidâye fi'n-nihâye fi't-târih*, (Mısır: Matbaatu's-Saâde, ts.), 12/15.

⁵ Habib Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfîd Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/24 (2011/2), 213.

fikirlerinin şekillenmesinde rol üstlenmiştir. Bununla beraber Şeyh Müfid, el-Kummî'nin bazı görüşlerine katılırken bazen de reddiye türünden eserler yazarak katılmamaktadır. Örneğin Şeyh bu bağlamda *Tashîhu'l-i'tikad* adlı bir eser yazarak el-Kummî'yi ve dolayısıyla Ahbârî görüşü birçok yönüyle tenkit etmektedir.

Ahbârîlik, Şî-İmâmiyye'de dini meselelerde imamların haberlerini esas alıp, içtihadı karşı olanları ifade etmektedir.⁶ Buna karşın Şî-İmâmiyye'nin Usûlî ekolü aklı ön planda tutarak imamların haberlerini merkeze almakla beraber belirli prensiplerin izlenmesini savunmaktadır.⁷ Şeyh Müfid Usûlî-Ahbârî bağlamında yaptığı tartışmalar neticesinde kendisine ait oluşturduğu rasyonel sisteme uymayan görüşleri eleştirmiş, haber-i vahid ile amel edilemeyeceğini de savunarak akideye dair aklî izahlar getirmiştir. Böylece Şî-İmâmiyye'nin usûlî ekolünün temel esaslarını belirlemede önemli bir rol üstlenmiştir.⁸

Müfid İslam ilimleri alanında 200'den fazla eser yazmıştır. Bazı eserleri şunlardır: *el-Muknia fi'l-İmâme*, *el-İzah fi'l-İmâme*, *el-Fusûl mine'l-uyûni ve'l-mehâsin*, *Ademu sehvi'n-Nebi*, *el-Evâilu'l-makâlat* ve *en-Nuketu'l-i'tikâdiyye*.⁹

Makalenin başlığından da anlaşılacağı üzere Şeyh Müfid'in kelâmî konulara bakışı onun *en-Nuketu'l-i'tikâdiyye* eseri çerçevesinde ele alınacaktır. Şeyh Müfid'in bu eserine has ülkemizde herhangi bir çalışmanın olmaması da bizi buna yönlendirmiştir. Bu makalede Şeyh Müfid'in görüşleri adı geçen eseri bağlamında ortaya konurken onun diğer eserlerine ve diğer Şîî kaynaklarına da zaman zaman başvurulacaktır.

Şîî kelâmına dair eserler ile Mu'tezilî kelâmı eserlerinde birçok şekil ve içerik benzerlikleri bulunmaktadır. Burada her iki grubun bir etkileşimi olduğu barizdir. Şîâ mı Mu'tezile'den yoksa Mu'tezile mi Şîâ'dan etkilenmiştir? Bu konu etrafında bazı tartışmalar mevcuttur. Bazı Şîîlere göre Mu'tezilîler kelâmı Şîâ'dan almıştır. Çünkü Vâsıl b. Ata (ö. 131/748), Cafer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) öğrencisi olduğundan sonuçta Şîâ'dan etkilenme söz konusudur.¹⁰ Bazı Şîîler ise Şîâ'nın usulünü Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700) ve oğlu Ebû Hâşim tarikiyle Hz. Ali'den aldığını söyleyerek tartışmaya katılmaktadırlar. Ancak bu görüşlere yine aynı cenahtan birçoğu katılmamakta, Mu'tezile'nin Şîâ'yı etkilediğini,

⁶ Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları Yayınları), 2000, 67.

⁷ Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması", 199.

⁸ Ahbârî-Usûlî farklılaşması hakkında geniş bilgi için bkz. Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması", 193, 213.

⁹ Şeyh Müfid'in eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Akhtar, S. Waheed. *Early Shî'ite Imâmiyyah Thinkers*. (New Delhi: Ashish Publishing House, 1988); Bulut, *Şeyh Müfid ve Şîâ'da Usûlî Farklılaşma Süreci*.

¹⁰ Vâsıl'ın Cafer es-Sâdık'a öğrencilik yaptığı Sünnî kaynaklarda geçmemektedir.

Mu'tezilî kelâmcıların bir kısmının sonradan Şîleştiğini söylemektedirler.¹¹ Tarihi olaylar bu son görüşün daha doğru olduğunu ortaya koymaktadır. Abbâsiler döneminde (750-1258) yaşanmış olan Mihne olayından sonra Abbâsi halifesi Mütevekkil (847-861) zamanında Mu'tezilî kelâmcılar Bağdat'tan ayrılmak zorunda bırakıldığında bir kısmı İran'a bir kısmı da Yemen taraflarına giderek Mu'tezilî görüşlerini buralardaki yerel unsurlara yaymışlardır. Hicrî 4-5. yüzyıllarda bu etkileşim daha da artmıştır.¹² Şî kelâmcıların da bu vesileyle Mu'tezile'den etkilenmiş olmaları daha muhtemeldir. Bakıldığında Şîa, usûlu'd-dîn ile ilgili konularda daha önceki Mu'tezilî eserlerde yazılan argümanları kullanmaktadırlar. Örneğin Allah'ın sıfatlarının zatıyla aynı olması, Kur'ân'ın yaratılmış olması, kelâm-ı nefsinin inkârı, Allah'ın dünyada ve ahirette görülemeyeceği, hüsn ve kubuh, kulların seçmesi ve kudreti, Allah'tan kötülüğün sudur etmeyeceği ve Allah'ın fiillerinde bir amacın olması gerektiği meselelerinde Mu'tezile ile aynı görüştedirler. Ancak şunu da belirtmekte fayda vardır ki her ne kadar Şîa kelâmı Mu'tezile'den etkilenmişse de sonuçta usûl ve mesâil bakımından kendine has yönleri bulunmaktadır. Hem Şîi hem Mu'tezilî görüşleri eserlerinde mezceden yönü itibariyle Şeyh Müfid'in eserleri bu bakımdan incelenmeye değerdir.

1. en-Nüketu'l-İ'tikadiyye'nin Şeyh Müfid'e Aidiyeti Meselesi

Genel kanaat *en-Nüketu'l-i'tikadiyye* adlı eserin Şeyh Müfid'e aidiyeti konusunda bir şüphe yoktur.¹³ Tabakât kitapları ile Şîa kaynaklarına bakıldığında eser Şey Müfid'e atfedilmektedir. Başta İran olmak üzere eser ona nispet edilerek defalarca basılmıştır. İlk olarak Tahran'da Rûmî 1324'te *en-Nüketu fi'l-akâidi'l-kelâmiyyeti'l-İmâmiyye* başlığı altında yayınlanmıştır.¹⁴ Ülkemizde ansiklopedik kaynaklarda da bu eserin Şeyh Müfid'e ait olduğu zikredilmektedir.¹⁵ Bununla birlikte bazı yazarlar bu eseri tasnif ederken onu aidiyeti şüpheli eserler listesi arasına sokmaktadır.

en-Nüket'le ilgili tenkit tenkitlerin en önde geleni bu adla Şeyh Müfid'e bir eserin atfedilmediği ya da ona atfında şüphenin bulunmasıdır. Şîa'nın önemli eserlerinden olan Allâme Âgâ Büzürg-i Tahrânî (1875-1970) *ez-Zerîatu ilâ tesânîfi's-Şîa* adlı eserinde *en-Nüket*

¹¹ Şeyh Allâme Cafer es-Sübhânî, *İsmetu'l-enbiyâi fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Beyrut: Dâru'l-velâ, 2004), 12.

¹² Mahmut Ay, "Mu'tezile'den Arta Kalan Mu'tezile", *Kelâm Araştırmaları* 9/1 (2011), 71.

¹³ Bekir Altun, "Efforts to Systematize the Imâmiyya Kelâm in the Early Period: The Example of al-Shaykh al-Mufid". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (Haziran 2022), 65.

¹⁴ Martin J. McDermott, *Nazariyyâtu ilmi'l-kelâm inde's-Şeyhi'l-Müfid*, trc. Ali Hâşim (Meşhed: Mecmai'l-buhûsi'l-İslamiyye, 1413), 81.

¹⁵ Avni İlhan, "Şeyh Müfid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/500-502.

hakkında tevehhümün olduğunu, bu eserin *Usûl* adlı eserin mukaddimesi olduğu fakat sonradan bunun iki eser gibi sonraki nesle aktarıldığını ifade etmektedir.¹⁶ Ayrıca onuncu asırda bu adla bir risalenin yazıldığı ancak eserin üzerinde “*Akâidu Fahrudîn*” ibaresinin bulunduğu söylenmektedir. Fahrudîn ile kastedilenin Muhammed b. el-Allâme el-Hulî (ö. 771/1370) olduğu çünkü kendisinin bu türden birçok kısa eseri bulunduğu iddia edilmektedir. *el-Hulî* ve oğlu da İmâmiyye'nin önemli kelimcilerinden sayılmaktadır.¹⁷

Eser hakkında en geniş tespit Şeyh Müfid hakkında Arapça tercümesi *Nazariyyâtu ilmi'l-keâm inde's-Şeyhi'l-Müfid* olan *The Theology of al-Shaikh al-Mufid* adında hacimli bir eser yazmış olan Martin J. McDermott'a aittir. Bu yazar Şeyh'in eserlerini tasnif ederken *en-Nüket*'i “kutubu'l-meşkûke ve'l-menhûle” başlığı altında sıraladığı şüpheliler listesine koymaktadır.¹⁸

McDermott'un eser hakkında en başta gelen şüphesi eserde mümkün, vücûd gibi kavramların varlığıdır. Oysaki bu kavramların Gazzâlî'den (ö. 505/1111) önce bilinmediğini söylemektedir. Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'ı ile *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*'nin mevcûd tanımlarının benzerliğine dikkat çekmekte, her iki eserde bunun “yokluk ile mesbûk ve zaman itibariyle başlangıcı” olan şekilde bir tanımlama yapıldığına değinmektedir. Her iki eserden yola çıkıldığında eşyanın “kelâmî burhan ile bir başlangıcının olduğu, zaman içerisinde cevher ve arazlardan mürekkep bir varlık” olduğu tanımında birleştikleri anlaşılmaktadır.¹⁹ Bu durum her iki eserin aynı döneme ait olduğu intibahı doğurmaktadır. Ancak mümkün vücûd kavramlarının kullanımı ile ilgili Gazzâlî sınırı kesinlik ifade etmediğinden bu kavramların ele alındığı eserlerin mutlak olarak Gazzâlî sonrasına ait olduğunu söylemek de doğru değildir. Her ne kadar Gazzâlî döneminde kelâm ilminin konusu daha da genişlemişse de ilk dönem kelâmcıları da vücûd, mümkün gibi kavramları ele almışlardır. McDermott'a göre eserdeki vücûd, mümkün ve vâcib gibi konuların ifadelerinde birçok felsefi istilahın bulunması eserin kelâmî diliyle uyuşmamaktadır. Fakat buna rağmen McDermott bu eserdeki adı geçen istilahlarda felsefi bir üslup görülmediğini de söylemektedir. Bu nedenle *en-Nüket* için “felsefi rengi içeren kelâmî bir eser” ibaresini kullanmaktadır.²⁰

¹⁶ Seyyid Hasan el-Emîn vd., *Hayâtu's-Şeyh el-Müfid* (Kum: Dâru'l-Müfid, 1431), 142.

¹⁷ Emîn vd., *Hayâtu's-Şeyh el-Müfid*, 143 vd.

¹⁸ McDermott, *Nazariyyâtu ilmi'l-keâm*, 81.

¹⁹ McDermott, *Nazariyyâtu ilmi'l-keâm*, 83.

²⁰ McDermott, *Nazariyyâtu ilmi'l-keâm*, 83.

McDermott'un diğeri bir itirazı, kelâm ilminde âlemin hudûsu konusu daima Allah'ın ispatından önce ele alınmakta olduğunu fakat bu eserde buna uyulmadığıdır. *en-Nüketu'l-İ'tikadiyye*'ye bakıldığında ilk konu olarak marifetullâh konusu ele alınmaktadır. Bu takdim ve tehir, sonuç olarak bir eserin yazarına aidiyetini şüpheye koyacak türden bir durumu ortaya koymamaktadır. Çünkü her mütekelliminin eserinde bu manada takdim ve te'hir yapma yetkisi vardır. McDermott'un diğeri bir şüphesi Şeyh Müfîd'in bu eserde "azaların ahirette şehadetinin" hakk olduğu ve bu konuda şekk olmadığı yönünde kanaat getirirken *Evâilü'l-makâlât* adlı eserinde bu ifadelerin istiare türünden olduğunu belirtmesidir.²¹ Bu da çok büyük bir tenâkuz değildir. Bir eserindeki görüşünü diğeri eserinde nispeten değiştirmesi ya da yumuşatması birçok kelimcünün eserlerinde de rastlanılan bir durumdur.

McDermott bu şüpheleri aktardıktan sonra Şeyh Müfîd'in kelâm ilmiyle ilgili eserlerinde âlemin hudûsuyla ilgili kelâmcıların kullandıkları zaman, araz ve cevherler gibi kavramları harika bir hassasiyetle ele aldığını belirtmektedir. Dolayısıyla onun daha önceki eserlerinde vâcib ve vucûd gibi kavramları kullanmadığını ihtimal dışına çıkarmaktadır. Diğeri yandan eserde bulunan adalet, nübüvvet ve imamet gibi konular Şeyh Müfîd'in diğeri eserlerindeki fikirleriyle çelişen bir yapıda değildir. Özellikle *Evâilü'l-makâlât*'ına bakıldığında bu tarz kavramları görmekteyiz.²² Dolayısıyla bu türden işaretler de göz önünde bulundurulduğunda eserin Şeyh Müfîd'e ait olmadığını teyit edecek bir delil yoktur. Ona göre bu eser belki de Abbâs en-Necâşî (ö. 450/1058) ve diğerilerinin aktardığı Şeyh'e ait risalelerinden biridir.²³ Ayrıca Şeyh'in *el-İntisâr*, *er-Resâil ilâ ehl-i't-taklîd*, *er-Risâletu'l-izzîyye*, *er-Risâletu'l-Ulviyye* gibi mevzu ve muhtevasını bilemediğimiz elimizde bulunan eserleri vardır. Bu eserlere ulaşılmadığı sürece *en-Nüket*'in ona ait olmadığını iddia etmek güçtür.²⁴ McDermott ayrıca eserin Necef'de bazı mahtût nüshalarının bulunduğunu ifade etmektedir.²⁵ Sonuç itibarıyla *en-Nüket* genel bir kanaatle Şeyh Müfîd'e atfedilmektedir. Bu eser İran'da yazarı Şeyh Müfîd olarak birçok defa Farsça olarak basılmış ve bu anlamda eserin ona aidiyeti konusunda bir itiraza rastlanılmaktadır.²⁶

²¹ Şeyh el-Müfîd Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi ve'l-muhtârât* (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-İslâmî, 1403/1983), 47; McDermott, *Nazariyyâtu ilmi'l-kelâm*, 83, 84.

²² McDermott, *Nazariyyâtu ilmi'l-kelâm*, 84.

²³ Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî* (Beyrut: Alemu'l-matbuât, 2010), 381 vd.

²⁴ Emîn vd., *Hayâtu's-Şeyh el-Müfîd*, 143.

²⁵ McDermott, *Nazariyyâtu ilmi'l-kelâm*, 81.

²⁶ Sekiz adet matbu, 30 adet mahtût nüshası bulunmaktadır. Bkz. Emîn vd., *Hayâtu's-Şeyh el-Müfîd*, 143 vd.

Şîî kelimcilerin en-Nüket'deki konuların Şeyhin diğer eserleriyle olan uyumu ve metot benzerliğini dikkate alarak eserin ona ait olduğu konusundaki görüşleri isabetlidir. Zaten eserin geneline bakıldığında Şeyh Müfid'in eseri olmadığını ima edecek türden bir görüşle karşılaşmamaktadır. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda eser Şeyh Müfid'e ait bir eserdir.

2. Eserin Genel Değerlendirilmesi ve Eserdeki Konular

en-Nüket, Şeyh Müfid'in İmâmiyye kelâmındaki akâid usulünün özetini ele alan diyalog şeklinde yazılmış küçük çaplı bir eserdir.²⁷ Eserde okuyucuyla bir diyalog kurularak Allah'ın varlığı izah edilmeye çalışılmaktadır. "Eğer sorarsan", "ben de derim", şeklinde devam eden bir metot kullanılmaktadır. Bu yönü eserin akıcılığına ve okuyucuyu sıkımasına neden olmaktadır. Genel olarak akide türü eserlerde bu akıcılık hem Şîî hem Sünnî eserlerde sağlanmaya çalışılmıştır. Ehl-i sünnet akaidinde de kimi zaman bu eserdeki gibi diyalog metodu kullanılmış, kimi zaman da manzum şeklinde yazılarak hem ezberi hem akıcılığı sağlanmaya çalışılmıştır.

Şeyh'in *en-Nüket'inde* ilk soru âlemin kadîm mi hâdis mi olduğuyula ilgilidir. Son soru ise nebilerin hakk ile gönderildiğinin delili hakkındadır.²⁸ *en-Nüket'i* okuyan biri sonuç olarak âlemin bir parçası olan insanın muayyen bir zaman içerisinde yaratılmış, mümkün ve hâdis bir varlık olduğunu, onu yaratan bir Vâcibu'l-vücûd'un bulunduğunu anlamaktadır.²⁹ *en-Nüketi'l-i'tikâdiyye'de* İmâmiyye'nin itikadî görüşlerinden tevhid, adalet, nübüvvet, imamet ve meâd olmak üzere beş temel esası ele alınmaktadır. Bu beşli tasnif daha sonra öğrencileri Şerîf Murtazâ ve et-Tûsî'de de uygulanmıştır. Şeyh Müfid'in bu eserinde İmâmiyye'nin i'tikadî görüşleri sistemli bir şekilde ortaya konulmuştur. Eser ilk olarak tevhid bağlamında ma'rifetullah, selbî ve subûfî sıfatları ele alarak konuya giriş yapmaktadır.

2.1. Ma'rifetullah

Ma'rifetullah konusu dinin ve dolayısıyla tevhîdin temel konusudur. Burada Allah'ın zatı, ulûhiyyeti, sıfat ve fiillerinin bilinmesi konusu işlenmektedir. Şüphe yok ki ilahi ilimlerin en faziletlisi Allah'ın zatını, ulûhiyyetini, kemal sıfatlarını ve fiillerinin keyfiyetini

²⁷ Rüknu'l-İslam Şeyh el-Müfid Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'mân, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, Farsça'ya trc. Muhammed Takî (Tahran: İkbâl Matbaası, 1324).

²⁸ Şeyh Müfid, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 3, 39.

²⁹ McDermott, *Nazariyyâtu ilmi'l-keîâm*, 82.

bilmektir. Allah'ın hakikatının bilinip bilinemeyeceği konusu hem filozof hem de kelâmcılar arasında tartışılmalıdır. Kelâm ilminde konunun ele alınmasındaki amaç nihayetinde Allah'ın ulûhiyetiyle uyumlu tevhîd üzere bir imanın ikrârını sağlamaktadır. Bu açıdan kelâmcılara göre kulun üzerine düşen ilk vâcib ma'rifetullahtır. Bağdat Mu'tezilesi ve İmâmiyye'ye göre ma'rifetullah, aklî ve dolayısıyla itkisâbîdir. Dolayısıyla nazar ve istidlalen ma'rifete ulaşılır. Basra Mu'tezilesi bu konuda onlara katılmamaktadır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları da Allah'ın bizleri marifetullahla mükellef kıldığını, buna ulaşmanın yolunun da akıl yürütmek ve istidlal yaparak olduğunu belirtmektedirler.³⁰

Şeyh Müfid ma'rifetullahı tahkiki imana ulaşmak için önemsemektedir. Taklide dayalı bir imanı kabul etmeyen Şeyh, aklî melekelerin vahyi kaynaklarla beraber kullanılarak tahkiki bir imana ulaşılmasını savunmuştur. Şeyh Müfid âlemi ve onun unsurlarını tanımanın ma'rifetullaha giden yol olduğuna kanaat getirdiğinden âlemi oluşturan unsurları izah ederek konuyu temellendirmektedir.³¹ Buradan âlemin hâdis varlık olduğu vurgulanarak Vâcib Varlığa olan muhtaç durumu izah edilmektedir.

2.2. Vâcib Varlık

Vâcib ve hadis varlık konusu kozmoloji konularının ele alındığı âlemle ilgili başlık altında incelenmektedir. Tüm kelâm kitaplarında bu iki kavram yer almaktadır. İslam felsefesinde de vâcib varlık zorunlu varlık kapsamında ele alınmaktadır. Bu konuda öne çıkan isim İbn Sinâ'dır. İslam kelâmcılarının vâcib varlık ile hedefledikleri amaç evrenin yaratılmış olduğu ve bir yaratıcısının varlığıdır. Vâcib varlık ile varlığı kendi zatından olan varlık kastedilmektedir. Vâcib varlık ile aynı zamanda kadîm varlık kastedilmektedir. Şeyh Müfid'e göre hâdis varlığı yaratanın da hâdis olması muhaldir. Eğer varlığı yaratan vâcibu'l-vücut olmazsa başkasına muhtaç bir varlık olur ki bu muhaldir. Vâcibu'l-vücut olan kâdir-i muhtardır.³² Ona göre eğer vâcib varlık başkasına muhtaç bir varlık olarak kabul edilirse devr ve teselsül oluşur. Devr kısır döngü anlamına gelirken, teselsül geriye doğru sonsuza kadar bir şeyin diğerinin sebebi olamayacağıyla ilgili bir durumdur.³³ Oysaki hem devr hem teselsül butlandır. Hâdis varlığı yaratan, yarattığı şeyden önce olmalıdır ki bu devri ortadan kaldırır. Teselsül de batıldır, her şeyin ilk yaratıcısı ancak varlığı kendinden olan, var olmak

³⁰ Ebû Bekir Muhammed İbn Fûrek, *Mücerredu makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, (Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 11, 12.

³¹ Şeyh Müfid, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 3 vd.

³² Şeyh Müfid, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 11.

³³ Şeyh Müfid, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 9; Nasîruddîn et-Tûsî, *Tecrîdu'l-akâid*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süyelman, (B.y: Dâru'l-marifeti'l-câmiyye, 1996), 115.

için başkasına ihtiyaç duymayan olan vâcibu'l-vücut kabul edilerek teselsülden çıkarılır.³⁴ Bunu destekler niteliğinde Şeyh, Allah'ın cevher ve araz olmadığını, cevher ve arazların hatt, satıh veya cisim halinde ve birbirlerine muhtaç varlıklar olduğunu, Allah'ın ise vâcibu'l-vücut olup hiçbir yaratığına muhtaç olmadığını ifade etmektedir.³⁵

2.3. Sıfatlar

Sıfatlar konusu içeriğinin önemine binaen kelâm ilminin esas konularından birini teşkil etmektedir. İlk dönem Müslümanlar tartışma konusu yapmadan Allah'ı sıfatlarıyla birlikte tasdik ederek inanmışlardır. Daha sonra İslam topraklarının genişlemesiyle birlikte Kur'ân'da geçen haberi sıfatlar konusu gündeme gelmiş bunların te'vil edilip edilemeyeceği tartışılmıştır. Sonrasında ikinci ve üçüncü asırlardan itibaren sıfatlar konusu kelâmın en başta gelen konularından biri haline gelmiştir. Şerîf el-Murtazâ, İmam Sâdık ile bir zındığın Allah'ın semî' ve basîr oluşuyla ilgili münazarasından bahsetmekte, onun Allah'ı organlar olmadan yani aletsiz bir şekilde semî' ve basîr olduğunu, nefsiyle işitip gördüğünü aktararak konunun tartışılmaya başladığını ifade etmektedir.³⁶

Kelâmcılar zâtî, sıfâtî ve fiilî tevhidin savunusunu yaparak Allah hakkında teşbîh, tescîm ve hulûl anlamına gelebilecek sıfatların reddi üzerine bir sıfat anlayışını geliştirmişlerdir. Eş'arî ve Mâtürîdîler Allah'a kadîm, zat üzere zâid sıfatları kabul ederek Allah'ın "kadîm kudret sıfatıyla kâdir", "ilim sıfatıyla âlim, semî' sıfatıyla işitendir" gibi görmektedirler.³⁷ İmâmiyye, Zeydiyye, Mürcie'nin ekseriyeti ve Mu'tezilî kelâmcıları Allah'ın zatı itibariyle kâdir olduğunu, zatının aynı (aynu'z-zât) olanların dışında zait herhangi bir sıfatını kabul etmemektedirler.³⁸

Şeyh Müfîd de sıfatları kabul ve reddedenleri tanıtmaktadır. Buna göre Allah'ın sıfatları konusunda Müşebbihe, Ashab-ı sıfat ve'l-hadisın Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin dediği manada sıfatları kabul etmediğini ifade etmektedir. el-Cübbâî hariç tüm Mu'tezile, Zeydiyye, ashabu'l-hadis ve'l-hikmeden bir grubun sıfatlar konusunda aynı görüşte olduğunu kendisinin de bunu desteklediğini söylemektedir. Şeyh Müfîd'e göre Allah zatıyla

³⁴ Şeyh Müfîd, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 10.

³⁵ Şeyh Müfîd, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 20.

³⁶ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin Şerîf Murtazâ, *Tenzîhu'l-enbiyâ*, (Necf: Matbaatu'l-Hayderiyye, 1961), 123.

³⁷ Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, nşr. Ferid Ceyyûm (Bağdad: Mektebetu'l-müsennâ, ts.), 181; Abdulkahir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1408), 322.

³⁸ Ebu Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh Şeyh es-Sadûk, el-Kummî, *Risâletu'l-i'tikâdî'l-İmâmiyye* (Şif-İmâmiyye'nin İnanç Esasları), trc. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 24.

Hayy'dır, hayat sıfatıyla değil. Aynı şekilde kendi nefsiyle kâdir ve âlimdir.³⁹ Şeyh Müfid Allah'ın zatına ve fiillerine mensup iki sıfatın var olduğunu, zati sıfatların zıtlarının Allah'a isnat edilemeyeceğini belirtir. Örneğin Hayy'ın zıttı olan ölü, Kâdir'in zıttı olan zafiyet ona isnat edilemez. Fiili sıfatlar ise böyle değildir Allah bir gün rızık verir diğer gün vermez, diriltir de öldürür de.⁴⁰

Şeyh Müfid Allah'ın mürîd olduğunu hem kendi fiillerinin hem de kulların fiillerinin iradesine sahip olduğunu belirterek Allah'ın kulları için razı olduğu fiilleri irade ettiği gibi kerih gördüklerini nehyettiğini, dolayısıyla Allah'ın iradesi dışında hiçbir fiil meydana gelmediğini ifade etmektedir.⁴¹ Allah'ın meşîet ve iradesinin kulların eylemleriyle ilişkisini ele alan Şeyh es-Sadûk'a göre (ö. 381/991) insan fiilleri yaratılmıştır. Fakat bu insanları belli şeyi yapmaya zorladığı anlamına gelmez. Bunun anlamı Allah insanların yapacakları şeyleri daima bilir demektir. İnsanlar üzerinde cebr ve tefviz yoktur. Bu ikisi arasında orta bir yol vardır.⁴² Şeyh Müfid cebri, güç ve kuvvetle yapmaya zorlamak olarak tanımlamakta, kişinin eyleminde bir yetkisinin olmadığı anlamına geldiğini söylemektedir. Tefviz ise kişinin eylemlerinde serbest bırakılmasıdır. Ona göre tefvizi Zenâdika ve Ashâb-ı İbâha savunmaktadır.⁴³ Şeyh Müfid'in bu görüşü İmâmiyye'den Şeyh es-Sadûk tarafından da savunulmaktadır. O da kulların eylemlerinde aynı zamanda istitaatin de bulunmasını da şart görmektedir. Ona göre bir kulun istitaat sahibi olması için hür, bedeninin sağlam, organlarının sağlıklı ve Allah tarafından verilmiş gücünün olması gerekir. Bunlara sahip olanlar müstatî'dir.⁴⁴

Allah'ın kelâm sıfatına değinen Şeyh Müfid Kur'ân ve icmayı delil getirerek O'nun mütekellim olduğunu ifade etmektedir. Bu sıfat bağlamında Şeyh, Kur'ân'ın yaratılmış olması meselesine değinmektedir. Ona göre Kur'ân Allah'ın kelâmıdır, hâdis olup kadîm değildir. Onun hâdis oluşunun delili akıl ve nakildir. Çünkü Kur'ân harf ve seslerden mürekkeptir. Naklen olarak "Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir uyarı gelse" Enbiya 21/2, "Kur'ân'ı biz indirdik ve onu biz koruyacağız" Hicr 15/9 ve "Kur'ân sana ve kavmine uyarıcıdır" Zuhuruf 43/44 ayetlerini delil göstermektedir.⁴⁵ Hadisten delil olarak Şif

³⁹ Şeyh Müfid, *Evâil*, 54.

⁴⁰ Rüknu'l-İslam Şeyh el-Müfid Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'mân, *Tashîhu i'tikâdî'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî (Kum: Mehr Matbaası, 1413), 41.

⁴¹ Şeyh Müfid, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 16.

⁴² Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-i'tikâdî'l-İmâmiyye*, 29, 31.

⁴³ Şeyh Müfid, *Tashîhu i'tikâdî'l-İmâmiyye*, 47.

⁴⁴ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-i'tikâdî'l-İmâmiyye*, 38.

⁴⁵ Şeyh Müfid, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 19.

kaynaklarda Kur'ân'ın mahluk olduğu hakkında rivayetlerin bulunduğunu da ifade etmektedir.⁴⁶

Şeyh Müfid Allah'ın bir mahal ya da yönde olmadığını, mahal veya yönün mütehayyiz varlıklar için olduğunu belirtmektedir. Bir mahal ya da yöne muhtaç olan varlıklar müftekindir. Allah ise bundan münezzehtir, o ğanıdır. Allah başka varlıkla da birleşmez çünkü birleşme her yönüyle aynı seviyede iki şey arasında olur.⁴⁷ Bu sebeple ittihad (birleşme) makul değildir. Başka bir şey ile birleşirse eğer birleştiği de vâcib bir varlıksa taaddüt oluşur, eğer mümkün bir varlıksa mümkün varlık da vâcib varlık haline gelir, ya da vâcib olan mümkün haline gelir ki her iki durum da batıldır.⁴⁸

Şeyh Müfid'in Allah'ın mekân ve cihet hakkındaki görüşleri İmâmiyye'nin genel görüşünü yansıtmaktadır. Onlar da Allah'ın mekân ve cihetten münezzehe olduğu konusunda müttefiktir. Mu'tezile ise cihet yönüyle Allah'ı münezzehe görürken mekân konusunda ihtilaf etmişlerdir. Çoğunluğu mekândan münezzehe görürken bir kısmı onu mekânla ilişkilendirmektedir. Mekânla ilişkilendirenler Onu "bulunduğu mekân üzerindedir" şeklinde ifade etmektedirler.⁴⁹ Kerramîler, Allah'ın arşın üzerinde olduğunu ifade ederlerken Eş'arîler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bâkılânî Allah'ı semada görerek onun istivasını mahlukatından farklı olmak kaydıyla kabul etmektedir.⁵⁰ Buna mukabil Bağdâdî cihet ve mekânı Allah'tan nefyetmektedir.⁵¹

Şeyh Müfid'e göre Allah mürekkebe bir varlık da değildir. Mürekkebe varlıklar başkalarına muhtaçtırlar ve aynı zamanda hâdistirler. Bu ise Allah için muhaldir.⁵² Ona göre Allah kâdir-i muhtardır, eğer böyle olmasaydı mucibu'n-bi'z-zât olurdu ki var etmek onun için zorunlu hale gelirdi. Oysa ki Allah her şeye gücü yeten kâdirdir ve âlimdir.⁵³ Hikmetli fiil işleyen biri mutlaka âlim olmak zorunda olduğundan Allah da âlimdir.⁵⁴ Bu sebeple Allah'ın fiilleri hikmetli, faydalı ve maksatlıdır. Her şeyin ilmi ona ma'lûmdur. Varlık her haliyle ister ölü ister diri olsun Allah için ma'lûmdur.⁵⁵ O bununla düzenler, takdir eder ve

⁴⁶ Şeyh Müfid, *Evâil*, 53.

⁴⁷ Şeyh Müfid, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 21.

⁴⁸ Şeyh Müfid, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 22.

⁴⁹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, (Mısır: en-Nehdetu'l-Mısriyye, 1955), 217 vd.

⁵⁰ Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyîb el-Bâkılânî, *el-İnsâf fima yecibu i'tikâdihî velâ yecûzu'l-cehl*, (Kahire: Matbaatu's-sünneti'l-Muhammediyye, 1382), 26, 262, 264.

⁵¹ Abdulkahir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, (İstanbul: Matbaatu'd-devle, 1928), 77 vd.

⁵² Şeyh Müfid, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 23.

⁵³ Şeyh Müfid, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 12.

⁵⁴ Şeyh Müfid, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 13.

⁵⁵ Şeyh Müfid, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 14.

bilir. Allah Hayy'dır ki kudret ve ilim sahibi olması onun hayy oluşunun delilidir. Allah işiten ve görendir. Ancak o kulakla işitmez, gözle görmez. Böyle şeylerden münezzehtir. Allah'ın âlim oluşu onun aynı zamanda semî' ve basîr oluşunun da bir delilidir. Ancak bu vasıflara sahip olan bir varlık âlim olur. Ancak Allah mevcudat hakkındaki bilgileri duyu organları ile elde etmez.⁵⁶ Şeyh Müfîd haberi sıfatlardan bahsetmekte bunlardan biri olan istiva ayetinde geçen arşı, Neml sûresinin 23. âyetini de delil getirerek "mülk" olarak kabul etmektedir.⁵⁷ Bu da onun haberi sıfatların tevil edilmesi görüşünü savunduğu anlamına gelmektedir.

2.4. Âlem

Kelâmcılar âlem hakkındaki görüşlerini umûru amme başlığı altında sunmaktadırlar.⁵⁸ Kelâmında temel olarak varlık kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılır. Kadîm varlık için vâcib varlık kavramı da kullanılmaktadır. Bir varlık kendinden önce bir yokluğu içermiyorsa kadîm olarak, değilse illet, zaman, rütbe, hissiyye, akliyye, şeref ya da zat olarak bir öncesi varsa bu hâdis olarak isimlendirilir.⁵⁹ Kelâmcılara göre kıdem ve hudûs iki hakikat olup her ikisi bir zamanda ortaya çıkmaz, kadîm varlık her bakımdan hâdis varlıktan öncedir. Kadîm varlığın varlığı zatiyedir diğeri ise zatının dışında bir nedenledir. Eğer böyle olmazsa teselsül oluşur.⁶⁰ Şeyh Müfîd *en-Nüket'* de varlığı vâcib olarak kabul edilen Allah'ı "var olmak için başkasına muhtaç olmayan, kendisinden önce yokluk bulunmayan, mümkün varlıkların tümünün varlığını veren" şeklinde tarif etmektedir.⁶¹ Şeyh Müfîd, âlemin hâdis olduğunu ve mümkün tüm varlıkların da kadîm olmadıklarını söylemektedir. Ona göre varlıkları kendi nefislerinden olmamasının delillerinden biri de kendilerinden önce bir yokluğun (ma'dûm) olmasıdır. Ona göre hâdis varlık yokluk ile mesbûk, kadîm ise yokluk ile ğayr-ı mesbûktur. Yani hâdis varlıklar bir yokluktan (ma'dûm) sonra meydana gelirken kadîm varlık için bir başlangıç yoktur. Ma'dûmdan önce hâdis varlıkları var eden tercih yetkisine sahip bir varlık vardır. Ona göre ma'dûmu ortaya çıkarmanın da ma'dûm olması düşünülemez, bu muhaldir. Havâdisleri mevcut haline getiren ancak kadîm bir varlık olabilir. "Varlıkları meydana getiren bu varlık mevcut mudur?"

⁵⁶ Şeyh Müfîd, *en-Nüketu'l-İ'tikâdiyye*, 15.

⁵⁷ Şeyh Müfîd, *Tashîhu İ'tikâdî'l-İmâmiyye*, 76.

⁵⁸ Tûsî, *Tecrîdu'l-akâid*, 61.

⁵⁹ Tûsî, *Tecrîdu'l-akâid*, 68.

⁶⁰ Tûsî, *Tecrîdu'l-akâid*, 68, 69; Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* (Mısır: Mektebetu'l-Hüseyn, ts.), 19.

⁶¹ McDermott, *Nazariyyâtu ilmi'l-kelâm*, 82.

sorusuna Şeyh Müfîd verilecek cevabın “evet” olduğunu söylemektedir.⁶² Şeyh tabîi olarak insanın da hâdis varlık olduğunu hâdis varlıkların özelliğini taşıdığını belirtmektedir. İnsanın varlığının yokluktan sonra olduğu zarurîdir. Bunu örneklerken kendisinin Hz. Nuh zamanında mevcut olmadığını dolayısıyla insanın mutlak anlamda bir yokluktan sonra oluştuğunu ve bu sebeple muhdes bir varlık olduğunu belirtmektedir.⁶³ Şeyh Müfîd her mevcudun mümkün ve hâdis olduğunun delilini onların özellikleriyle de izah etmektedir. Mevcut mümkün varlıklar cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. Cevher ve arazlar da hâdis olduğundan her mevcut da hâdistir.⁶⁴

2.4.1 Cevher ve Arazlar

Âlemde bulunan her varlık muhdes olup cevher, araz ve cisimlerden meydana gelmiştir. Cevher veya atom için kelâmcılar cevher-i ferd ya da cüz'ün lâ yetecezzâ kavramını kullanmaktadırlar. Kelâmcılar cevher teorilerini büyük oranda felsefecilerden almışlarsa da zamanla kendilerine has bir atom teorisi geliştirmişlerdir. Bu teori “âlem bölünemeyen en küçük parçalardan ve sonradan yaratılmış muhdes varlıktır” şeklinde özetlenmektedir. Kelâmda atomculuğun öncüsü Mu'tezilî kelâmcısı Ebu Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) sayılmaktadır.⁶⁵ İmam Eş'arî ile birlikte Eş'arîler de konu hakkında kelâm ilmine önemli katkılar sağlamışlardır.

Şeyh Müfîd cevheri mütehayyiz, arazı da tahayyüze birlikte hâl olarak tanımlamaktadır. Mütehayyiz “burada veya orada” şeklinde gösterilebilen varlıklardır. Hayyiz ve mekân bu'du'l-mefrûd olarak kabul edilen şeylerdir ki cisimler buralarda meydana gelir. Bu'd ile cismin boyutlarından her biri kastedilmektedir.⁶⁶ Şeyh Müfîd cevherlerin nokta, hatt, sath ve cisim olarak dört bölümünün olduğunu söylemektedir. Hatt ile uzunluk bakımından bölünmeyi kabul etmeyen mütehayyiz, sath ile araz (genişlik) ile bölünme kabul etmeyen mütehayyiz, cisim ile uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından bölünme kabul etmeyen mütehayyiz kastedilmektedir.⁶⁷ Mümkün varlıklar hareket, sükûn, içtima ve iftirak hallerinden birinden olmak zorundadır. Hareket demek cevherin her iki mekânda husule gelmesi, sükûn, cevherin bir mekânda sabit olması, içtima iki cevherin iki

⁶² Şeyh Müfîd, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 8.

⁶³ Şeyh Müfîd, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 3.

⁶⁴ Şeyh Müfîd, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 4.

⁶⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 95

⁶⁶ Şeyh Müfîd, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 4.

⁶⁷ Şeyh Müfîd, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 5.

mekânda husul olması ve iftirak ise iki cevherin iki mekânda olması ve aralarına üçüncü bir cevherin girmesi anlamına gelir. Cevherler için bu sayılan arazlardan birinin bulunması zorunludur. Çünkü cevherler bir mekânda bulduklarından bu dört halden birini taşımak zorundadırlar.⁶⁸ Kerrâmiyye hariç,⁶⁹ Ehli-Sünnet ve diğer kelâmcıların ekseriyetine göre Allah cevher değildir.⁷⁰

Şeyh Müfîd'e göre arazlar bir mekâna ve hâdis bir varlığa ihtiyaç duyduklarından onlar da hâdistirler. Mevcutların varlıkları kendi nefislerinden değil harici bir varlığa dayanmaktadır.⁷¹ Buna göre mümkün varlık ya konumu itibariyle vardır, buna araz denir, ya da bizzat vardır ki buna cevher denir. Her ikisiyle mürekkeb halde varlığına ise cisim denir.⁷² Dolayısıyla arazlar ve cisimler de muhdestir, çünkü havâdise ait şeyleri içermektedirler. Şeyh Müfîd'e göre cisimler ayrıca müteharriktirler, bir yerden bir yere nakledilebilir, sükûn halinde de olabildiği gibi bir araya gelip ve ayrılabilirler.⁷³

2. 5. Meâdle İlgili Konular

Meâd bir şeyin kendisinden ayrıldıktan sonra ona tekrar geri dönmesidir.⁷⁴ Istilahta yokluktan sonra varlığı dönüş anlamına gelir. Bedenlerin ölümden sonra tekrar dirilmesi ve ruhların bedenlere kavuşması anlamındadır. Çeşitli kültür ve dinlerde meâdle ilgili farklı görüşler vardır. Meâdi tümüyle inkâr edenler, cismânî meâdı inkâr edenler ve cismânî meâdı kabul edenler mevcuttur.⁷⁵ Meâd dinin zaruriyyatından olup, reddi risaletin reddi anlamına geldiğinden inkârı küfürle itham edilmektedir. Ehl-i sünnet anlayışına göre de meâd cismânî ve ruhanî şekliyle olacaktır.⁷⁶ İmâmiyye de cismânî ve ruhanî haşri kabul etmektedir.⁷⁷ Onlara göre ruh mücerred bir varlık olduğundan onun bedene tekrar dönmesinde bir engel yoktur. Meşşâî, İşrâkî filozof Molla Sadra (ö. 1050/1641) gibileri de ruhanî ve cismânî iki tür meâdı kabul etmektedir. Molla Sadra'ya göre ruhanî meâd mukarrabîn içindir. Cismânî

⁶⁸ Şeyh Müfîd, *en-Nüketu'l-İ'tikadiyye*, 6.

⁶⁹ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, thk. Mahmud Kâsım (Mısır: Mektebetu'l-anglo Mısriyye, ts.) 171.

⁷⁰ Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *et-Temhîd fi'r-reddi ale'l-mühlideti ve'l-muattıla ve'r-râfîda ve'l-havâric ve'l-Mu'tezile*, nşr. Richard McCarty (Beyrut: Mektebetu's-Şarkiyye, 1957), 78.

⁷¹ Şeyh Müfîd, *en-Nüketu'l-İ'tikadiyye*, 7.

⁷² Tûsî, *Tecridu'l-akâid*, 87.

⁷³ Şeyh Sedîdu'd-dîn Mahmûd el-Humsî er-Râzî, *el-Munkizu mine't-taklîd*, thk. Müessesetü neşri'l-İslâmî (B.y.: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1412), 1/19.

⁷⁴ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, "avd" maddesi. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Tahran: Mektebutu'l-mardiyye, 1373), 251-252.

⁷⁵ Şeyh Ğâzî Abu'l-Hasen es-Semmâk, *el-İrtidâd fi şer'ati'l-İslâmiyye*, (Kum: Mektebetu'l-beyân, 2015), 112.

⁷⁶ Tûsî, *Tecridu'l-akâid*, 68, 69; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 111.

⁷⁷ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn, Şerîf Murtaza, *Emâli'l-Mürtezâ*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabi, 1967), 2/280.

meâd ise bedeninin sevap ve cezası içindir. Ancak Molla Sadra bu ikisini dini ve felsefî olarak te'vil etmektedir. Ona göre bedeninin hali sürekli değişen bir yapıdadır. Bu sebeple onun haşrinin şekli ve miktarı değişmektedir. Ceza ise nefse verilir çünkü insanın hakiki hüviyetini temsil eden odur.⁷⁸

Şeyh Müfîd'e göre meâd hayatta bulunan her şeyin ölümden sonraki yaşantısını ifade etmektedir. Ona göre meâdin varlığı ayet ve hadislerle sabittir. Meâdle ilgili olaylardan kabirde Münker-Nekir'in suali, nefislerin haşrı, mîzân, amel defteri, organların şehadeti, sırat, cennet ve cehennem, Hz. Muhammed'in ehlinden büyük günah işleyenlere şefaati, emîrül-mü'minin (Hz. Ali) susayanlara içireceği Kevser Havuzu haktır ve hiçbir inanan bundan şüphe duymaz. Çünkü bunların tümü masum olan peygamberden gelen haberlerdir ki onların dedikleri haktır.⁷⁹ Ona göre sırat "insanları doğruya götüren yol" demektir.⁸⁰ Hesap amellere ve cezaya karşılık olan şeydir. Hesap günü mükellef olanların günahlarına karşı azarlandığı, iyiliklerine karşı ise övülüp ona göre muamele gördüğü zamandır.⁸¹ Kabir sorgusunun var olduğuna Şeyh Müfîd gibi İmâmiyye'den Şeyh es-Sadûk da katılmakta, hak olduğunu ve ondan kurtuluşun olmadığını söylemektedir. Ona göre kabir azabının çoğu başkasını çekiştirip iftirada bulunanlar, kötü ahlaklı ve idrarın pisliğine dikkat etmeyenler içindir.⁸²

Meâdle ilgili geçen konulardan biri de a'raftır. Şeyh Müfîd a'rafı cennet ile cehennem arasında bir sur veya dağ olarak görmektedir. Dolayısıyla orası ne cennetten ne de cehennemden bir mekandır.⁸³ Meadle bağlantılı son konu şefaati konusudur. Şefaati günahkâr müminlerin derecelerinin yükseltilerek cehennemden kurtulması ya da cennette daha üst bir makama ulaşması için peygamber ve ona tabi olan evliya ve sâlih kimselerin yapmış oldukları tasarruftur. Kelâmda, Peygamberlerin şefaati konusunda Mu'tezile dışında genel bir itiraz yokken büyük günah işleyenlerin ölmeden önce tövbe etmelerinin gerekip-gerekmediği konusu tartışmalıdır. İmâmiyye ve Ehl-i Sünnet peygamberlerin böylelerine şefaati kabul ederken Mu'tezile reddetmektedir.⁸⁴ İmâmiyye'ye göre şefaati, peygamberlere ve vasîlere aittir. Ancak diğer müminlerden de şefaati edebilecekler vardır. Hatta en azı bile

⁷⁸ Şekik Cerrâdî, *el-Meâdu'l-cismâni insan mâ ba'de'l-meot*, thk. Hüseyin es-Su'lûk (Beyrut: Dâru'l-meârif, 1436), 311.

⁷⁹ Şeyh Müfîd, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 38.

⁸⁰ Şeyh Müfîd, *Tashîhu i'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 108.

⁸¹ Şeyh Müfîd, *Tashîhu i'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 114.

⁸² Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-i'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 63.

⁸³ Şeyh Müfîd, *Tashîhu i'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 106.

⁸⁴ Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, (İstanbul: Matbaatu'd-devle, 1928), 244.

otuz bin kişi adına şefaath edebilecektir.⁸⁵ İmâmiyye şefaathle ilgili görüşlerini “üç grup şefaath edecektir: enbiya, ulemâ ve şühedâ” gibi rivayetlere dayandırmaktadır. Şeyh Müfid'e göre İmâmiyye mürtekbî kebirine için Hz. Peygamber'in şefaathini kabul etmek hususunda ittîfak etmiştir. Ayrıca Hz. Ali ve İmamlara has olarak kendilerine tabî olanlardan günahkârlara şefaath edeceklendir.⁸⁶ İmâmiyye genel olarak Resulullah'ın ve imamların şefaathini kabul etmektedir. Hatta Allah'ın izniyle salihlerin de şefaath yetkisini kabul etmektedir. Şeyh Müfid'in meâdle ilgili görüşlerinde Mu'tezile'den ayrı düşünmesinin ana sebeplerinden biri kendisinin de yukarıda geçen naslardaki rivayetleri sıhhatli bulmasından kaynaklanmaktadır. Zaten genel olarak İmâmiyye Allah'ın sıfatları ve kader konularında Mu'tezile ile benzer görüşlere sahipken nübüvvet ve meâd gibi meselelerde Ehl-i Sünnet'e benzer görüşleri savunmuştur. Şeyh'in meadle ilgili görüşlerinde Ehl-i Sünnet'e yakın düşmesinin nedeni de bu genel eğilime tabî olmasındandır.

2.6. Nübüvvet

Kelâmî eserlerin nübüvvet kısmında genel itibariyle nebiler, özellikleri, nebi gönderilmesinin gayesi, bi'set, aklın nübüvvetle ilgili konumu gibi konular ele alınmaktadır. Nübüvvetin gerekliliği kelâmcılar tarafından kabul edilmektedir. İmâmiyye'nin önemli isimlerinden Şerîf Murtazâ'ya göre peygamber gönderilmesi hem hasendir hem de Allah için vaciptir. Çünkü insanlar hüsün ve kubuh türünden şeyleri tam olarak bilemezler. Bunlar ilahi bilgilerle teyite muhtaçtırlar.⁸⁷ Kelâmcılar Berâhime gibi nübüvveti inkâr ederek nebilerin gönderilmesine ihtiyaç olmadığı görüşünü savunanlara karşı nübüvvetin gerekliliğini savunmaktadırlar.⁸⁸ Berâhime'ye göre nebiler ya akla uygun şeylerle gelirler ya da muhalif olarak. Eğer akla uygun ise zaten akıl onun görevini yüklenmektedir ki böylece nübüvveti ihtiyaç yoktur. Eğer akla muhalif ise zaten reddedilmelidir.⁸⁹ Bu tür eleştirilere cevap veren kelâmcılar genel olarak aklın birçok şeyi idrak etmekle beraber ibadet şekilleri, vefâ, evlilik, miras, zina ve ribâ gibi kötülükleri kavrayamadığını, bu sebeple nübüvveti ihtiyacın olduğunu söylemektedirler.

⁸⁵ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-i'tikadîti'l-İmâmiyye*, 71, 74.

⁸⁶ Şeyh Müfid, *Evâil*, 50.

⁸⁷ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre fi ilmi'l-kelem*, nşr. Ahmed Hüseyinî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411), 324.

⁸⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud M. el-Hudayrî, (Kâhire: 1965), 15/109-110.

⁸⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni*, 15/109 vd.

İmâmiyye'ye göre nebi Allah tarafından memur edilmiş, Allah'tan haber getiren beşerden kimselerdir. Nebiler, resuller ve hüccetler (imamlar) meleklerden daha üstündürler. Adem'in üstün oluşunun delili meleklerin ona secde etmesidir. Nebiler ve imamlar da onun soyundan olduğundan bu ikramdan faydalanmışlardır. Yüz yirmi dört bin nebi ve o kadar da vasî vardır. Her peygamberin bir vasîsi vardır, Hz. Ali de Hz. Muhammed'in vasîsidir.⁹⁰

Şeyh Müfîd'e göre Allah'ın mükelleflerin amaçlanan şeyleri yapması için nebi göndermesi O'nun hikmeti ve lütfu gereği vaciptir.⁹¹ Şeyh Müfîd'in bu görüşünde Mu'tezilî anlayıştaki gibi hikmet ve lütûf eksenli bir bakış göze çarpmaktadır. Şeyh'e göre nebiler ömürleri boyunca sehiv, nisyân, büyük ve küçük günahları kasten ve unutarak işlemekten korunmuşlardır. Bu sebeple onlar ismet sıfatına sahiptirler. İsmet Allah'ın kulunu ma'siyet ve taati terkten korumasıdır. Peygamberler eğer ömürleri boyunca masum olmasalardı haberlerinin sıhhatinde şüphe oluşur, onlara tabi olanları uzak tutardı ki bu bi'setin faydasını ortadan kaldırdı. Kur'ân'da Ahzâb 33/40 da "Muhammed sizin adamlarınızdan hiçbirinin babası değildir, fakat o Allah'ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur" buyurmaktadır. Bu da Hz. Muhammed'in hatemu'l-enbiya olduğu anlamına gelmektedir. Hadislerde Hz. Ali için "senin benim yanımdaki yerin Harun'un Musa'nın yanındaki gibidir. Ancak benden sonra nebi yoktur" rivayeti de bunu desteklemektedir.⁹²

Nübüvvetle ilgili diğer bir mesele mucize konusudur. Mucize nübüvvet için zorunlu mudur? Mucizenin nübüvvetin ispatı için gerekli olduğu genel olarak kelâmcılar tarafından savunulmaktadır.⁹³ Öncelikle mucizenin tanımını yapan Şeyh Müfîd onu "muhataplarını bir mislini getirmeye aciz bırakan harikulade olay" olarak tanımlamaktadır. Mucize Allah tarafından yapılarak nebiyi tasdik eder, yalan söylemesinin imkânsız olduğunu teyit eder.⁹⁴ Bu sebeple peygamberlik iddiasında bulunan biri mucize göstermek zorundadır. Muhammed (a.s.) bu ümmetin nebisidir. Onun nübüvvetinin delili, eliyle gösterdiği mucizeleridir. Nebiler O'nun emir ve yasaklarını bizlere bildirirler. Hz. Muhammed'in bine

⁹⁰ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 104, 105, 107.

⁹¹ Şeyh Müfîd, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 26, 27.

⁹² Buhârî, *Megâzî*, 78; Ebû Ca'fer es-Sadûk Muhammed b. Ali el-Hüseyn b. Bâbeveyh, *Meâni'l-ahbâr*, thk. Seyyid Muhammed Kâzîmî el-Mûsevî, 1. Cüz, (Kerbela: el-Atebetu'l-Hüseyniyye, 2014), 30/123; Allâme Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemi li'l-matbuât, 1973), 5/194; Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl et-Tabersî, *Mecmaü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'l-İlam li'l-matbuâ, 1995/1415), 3/274; Şeyh Müfîd, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 29, 30.

⁹³ Tûsî, *Tecridü'l-akâid*, 130.

⁹⁴ Şeyh Müfîd, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 29.

yakın mucizesi vardır. Kur'ân-ı Kerim, ayın yarılması, parmaklarından su akıtması, peygamberlik mührü, devenin şikâyeti, ceylan ve kurtla konuşması, gaybdan haber vermesi gibi birçok örnek verilebilir.⁹⁵

Buradaki konulardan biri resul ile nebi arasındaki farklardır. Mu'tezile'nin cumhuruna göre nebi ile resul arasında fark yoktur. Resul da nebi, nebi de resuldür. Bunu "ve kâne rasûlen nebiyyen" (Meryem, 19/54) ayetini delil getirerek açıklamaktadırlar.⁹⁶ Şeyh Müfid resul ve nebi konusunu genel olarak değerlendirmekte İmâmiyye'nin her resulün nebi, fakat her nebinin resul olmadığını ve resullerin kendilerinden önceki resullerin şeriatini muhafaza ettikleri konusunda ittifak ettiklerini aktarmaktadır. İmâmiyye kendinden önceki şeriatı eğer devam etmiyorsa tecdîden tekrar resul gönderilmesine de cevaz vermektedir. Şeyh'e göre bu son görüşe Mu'tezile katılmamakta, Mürcie ve Ehl-i Hadis ise katılmaktadır.⁹⁷ Şeyh Müfid'e göre Hz. Adem'e kadar tüm peygamberlerin babaları muvahhidindendir. Onların tümü Allah'a iman etmişlerdir.⁹⁸

Konuyla ilişkisi yönüyle nübüvvet meselesinde karşımıza çıkan bir mesele de sehvu'n-nebi ve peygamberlerin masumiyeti hakkındadır. Şeyh Müfid *en-Nüket'* de aklî delilleri bolca kullanmakla beraber imamların masumiyetini izah ederken aklî temellendirmeye fazla girmemektedir. Ahbârî dediğimiz ekolün temsilcisi Şeyh Sadûk'un başını çektiği Kum ekolü, peygamberlerin sehvinin kabul etmektedirler. Şeyh Sadûk da Hz. Peygamber'in beşer olarak unutableceğine ve yanılabilirliğine vurgu yaparken dört rekâatlık namazı iki rekâat gibi kılmasını örnek göstermekte ve bunu normal karşılamaktadır. Ona göre bu durum onun nübüvvetine zarar vermez. Diğer taraftan Usûlî kelimciler bunun peygamberlerin ve dolayısıyla da imamların masumiyete zarar verdiğini, unutkanlığın bir kusur olduğunu ifade etmektedirler.⁹⁹ Şeyh Müfid sehvu'n-nebi konusunda Ahbârî ekolün konu hakkındaki görüşlerini eleştiren *Ademu Sehvi'n-Nebi* adında bir eser yazmıştır. Şeyh, ahbârî ekolün konuyla ilgili rivayetlerini sıhhatli görmemekte, bunun peygamberlerin masumiyetine zarar vereceği endişesini belirtmektedir.¹⁰⁰

⁹⁵ Şeyh Müfid, *en-Nüketu'l-İ'tikadiyye*, 30.

⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 567

⁹⁷ Şeyh Müfid, *Evâil*, 47.

⁹⁸ Şeyh Müfid, *Tashîhu i'tikadî'l-İmâmiyye*, 139.

⁹⁹ Hasan Türkmen, "Ahbârî-Usûlî Ayrışmasında Sehvu'n-Nebi Meselesi", *Journal of Islamic Research*, 25/1 (2014), 13.

¹⁰⁰ Şeyh Müfid, *Ademu Sehvi'n-Nebi*, nşr. Mehdi Nefci (Beyrut: Silsiletu Müellefâtî'ş-Şeyhi'l-Müfid, 1993/1414), 10; Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması", 206.

2.7. Hüsün ve Kubuh

İmâmiyye de Mu'tezililer gibi hüsün ve kubuhun (iyiyi-kötü) zulmün-yalanın akılla bilinebileceğini savunmaktadır. Eğer böyle olmasaydı aklın ve dolayısıyla ilmin bir gerekliliği/bağlayıcılığı olmaz, sadece sem' ile işittikleriyle yetinirdi.¹⁰¹ Eş'arîler ise hüsün ve kubuhun aklen değil ancak şer'an bilinebileceğini, şeriatın kötü dediğinin kötü, iyi dediğinin iyi olduğunu kabul etmektedirler.¹⁰² Eş'arîler hüsün ve kubuhun nisbî olduğunu zamanî ve mekânî bazı şartlara tabii olduğunu belirtmektedirler. Bu bakımdan akıl idrak konusunda tek başına yeterli değildir. İmâmiyye ise hüsün-kubuhu Allah'ın ilmiyle ilişkilendirerek onun kabîh bir fiili bildiğini dolayısıyla kabîh bir fiili seçmesini caiz görmemektedirler.¹⁰³ Dolayısıyla Mu'tezile'ye ve İmâmiyye'ye göre Allah kabîh bir fiili işlemezken Eş'arîlere göre Allah kabîh bir fiili işler. Çünkü Allah'ın fiilleri bir amaç ile muallel değildir. Kabîh, bize göre çirkin olan fiillerdir.¹⁰⁴

Şeyh Müfîd'e göre Allah âdil ve hâkîm olduğundan kabîh bir şey yapmaz. Çünkü kabîh failinin dünyada zemmedildiği, ahirette ise akibete uğradığı fiillerdir. Allah ise fiilleriyle hem dünya hem ahirette methedilendir. Onun kabîh bir şey yapması ulûviyeti ve yüceliği için nâkıstır. Eğer böyle bir eylem yaparsa onun va'd ve va'dine aykırı olur. Ayrıca peygamberler göndermesinin de bir anlamı kalmaz.¹⁰⁵ Şeyh Müfîd İmâmiyye'nin insanlara kulluğa dair iyilik ve ibadetle ilgili teklifin öncelikle resuller tarafından yapılması gerektiğini, aklın bu konuda nakle ihtiyaç duyduğunu, Mu'tezile, Hâriciyye ve Zeydiyye'nin buna muhalif davranarak aklın bu bağlamda nakle ihtiyaç duymadığını savunduklarını aktarmaktadır. Şeyh Müfîd, Bağdat Mu'tezilesinin bir kısmının buna katılmadığını, kullara ilk teklifin resuller tarafından yapılmasının gerekli olduğunu savunduklarını ifade etmektedir.¹⁰⁶ Şeyh Müfîd'e göre aklın ahkâmındaki şeyleri iki kısma ayırmaktadır. İlki zulüm, abes gibi aklın algılayabildikleri, ikincisi ise ancak sem' ile iyi veya kötü olduğu algılananlardır ki bunlar maslahat ve mefsetet türünden şeylerdir.¹⁰⁷ Dolayısıyla ona hüsün ve kubuh hem aklî hem de naklîdir.

¹⁰¹ Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ yetealleku bi'l-i'tikâd*, (Necf: Matbaatu'l-âdâb, 1979), 86.

¹⁰² Ebû Muzaffer Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî, *et-Tabîr fî'd-dîn ve temyîzu'l-firaki'n-nâciyeti an firaki'l-hâlikîn* (Mısır: Mektebetu'l-Hancî, ts.), 159.

¹⁰³ Tûsî, *el-İktisâd*, 88.

¹⁰⁴ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Luma fî'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hamude Gurabe (Kahire: b.y., 1955), 116-117.

¹⁰⁵ Şeyh Müfîd, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 25.

¹⁰⁶ Şeyh Müfîd, *Evâil*, 47.

¹⁰⁷ Şeyh Müfîd, *Tashîhu i'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 143.

2.8. İmamet

İmâmiyye, Bağdat Mu'tezilesi, Câhız ve Ebu'l-Hasan el-Basrî bazı isimler imametin gerekliliğini savunmaktadır.¹⁰⁸ İmâmiyye fırkası mükelleflerin ibadetlerini yerine getirebilmeleri ve maslahat gereği insanların imama ihtiyaçlarının olduğu konusunda müttefiktir. Onlara göre on iki imam Allah ile mahlûkatı arasında bir vasıta. İnsanlar ancak onlar sayesinde ihtidâ ederler. Ancak onları bilenler cennete girerler.¹⁰⁹ İmâmiyye'nin bu görüşüne Basra Mu'tezilesi ve Ehl-i sünnet kelâmcıları karşı çıkararak imamların bulunmasının zorunluluğuna katılmamaktadırlar. Şeyh Müfid'e göre İmamet de nebilik gibi hikmet gereği vaciptir. Çünkü dinî konularda ve dünya işlerinde İmamlar toplumun liderliğini yapmaktadırlar. İmamlar bu konuları gereği nebiler gibi ismet sıfatına haizdirler.¹¹⁰ İmâmiyye'nin önemli ismi Şeyh Sadûk da bu görüşü teyit ederek nebilerin, resullerin, imamların ve meleklerin masum olduklarını ifade etmektedir. Onlar küçük ve büyük hiçbir günah işlemezler.¹¹¹ Ancak İmâmiyye ismet sıfatının bulunması imamların kötülük yapmaya kudretlerinin olmadığı, iyilik yapmaya da mecbur oldukları anlamına gelmediğini belirtmektedir.¹¹² Şeyh Müfid'e göre imamlar şeriatın koruyucusudurlar. Bu onlara önemli rol olarak yüklenmiştir. Bu rol onların masumiyetini gerektirmektedir. Eğer imamlar masum olmasaydılar söyledikleri ile kitleleri etkileyemez, inkâr edilirler, tabi olunmazlar, nehyettikleri ve emrettikleri dinlenmezdi.¹¹³ Şeyh Müfid'e göre ilk imam Hz. Ali'dir. Onun imameti mütevatir nassla sabittir. "Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Resulüdür, iman edenlerdir"¹¹⁴, "Bugün dininizi kemale erdirdim ve sizin üzerinizdeki nimetimi tamamladım. Size din olarak İslâm'ı seçtim",¹¹⁵ "Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun",¹¹⁶ "bilin ki Allah onun dostu, bundan başka Cebrail, iyi müminler ve melekler de yardımcısıdır",¹¹⁷

¹⁰⁸ Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *Telhîsu's-Şâfi*, thk. Seyyid Hüseyin (Necf: Matbaatu'l-âdâb, 1963), 1/68.

¹⁰⁹ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-enoâri'l-câmiati lidüreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr*, (Beyrut: İhyâu't-turâsi'l-Arabî, 1403), 23/97.

¹¹⁰ Şeyh Müfid, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 31; Şeyh Müfid, *Evâil*, 42 vd; Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, thk. Abduzzehrâ el-Hüseyin el-Hatîb, (Tahran: Müessesetu's-Sâdık, 2006), 1/302.

¹¹¹ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-i'tikâdî'l-İmâmiyye*, 113.

¹¹² Şeyh Müfid, *Tashîhu i'tikâdî'l-İmâmiyye*, 128.

¹¹³ Şeyh Müfid, *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*, 32.

¹¹⁴ Maide 5/55

¹¹⁵ Maide 5/3.

¹¹⁶ Maide 5/67.

¹¹⁷ Tahrim 66/4.

“Gelin, oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı çağıralım”¹¹⁸ ayetleri bunun delillerindedir. Hadisten ise “sen benden sonra halifem ve vâsimsin” ve senin benim yanımdaki yerin Harun’un Musa’nın yanındaki gibidir. Ancak benden sonra nebi yoktur”¹¹⁹ rivayetlerini delil olarak getirmektedir.¹²⁰ Şeyh Müfid’e göre bu nasslar da göstermektedir ki imamların gönderilmeleri haktır ve onlara itaat farzdır. Herhangi bir imamı şüphe ve bir kusur olmaksızın inkâr etmek Allah’ı ve resulüne indirdiğini inkâr anlamına gelir. Şeyh Müfid’e göre Hz. Ali’den sonra imamlar sırasıyla Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali, Cafer b. Muhammed, Musa b. Cafer, Ali b. Musa, Muhammed b. Ali, Ali b. Muhammed el-Hâdî, Hasan el-Askerî ve bu zamanın mehdisi olan Muhammed el-Mehdî b. Hasan el-Askerî’dir.¹²¹ Son imam babası döneminden beri mevcuttur fakat gizlenmiştir. Allah’ın izniyle çıkararak yeryüzünü adalet ve hakkaniyetle yönetecektir. Onun varlığının delili hiçbir zaman dünyanın imamsız olamayacağı gerçeğinde gizlidir. Bu lütfu gereği Allah’a vâcibdir.¹²² Onun gizlenmesinin nedeni düşmanın çok, dostunun az olmasıdır. Maslahatı gereği Allah onu gizlemiştir. Allah tekrar onu mucizevi şekilde tekrar zuhur ettirecektir.¹²³ Şeyh Müfid gaybet konusunda Mu’tezile’nin kabul edemeyeceği bir inancı kabul ederek konuyu aklen izah yoluna gitmiştir.¹²⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere Şeyh Müfid imâmet ve onunla ilintili meselelerde mezhebiyle aynı görüştedir, ancak konuyu izah ederken aklî gerekçelere başvurarak onlardan ayrılmaktadır.¹²⁵ Görüldüğü üzere Şeyh Müfid bu eserinde *el-Evâil* adlı eserinden daha fazla aklî delile başvurmaktadır. Bu da göstermektedir ki kendisi hem aklî hem de naklî deliller konusunda İmâmiyye’nin imamet anlayışını savunma konusunda yetkin bir isimdir. Şeyh Müfid’in öğrencisi olan Şerîf el-Murtazâ da imametın dinin korunması ve ilahî lütf bakımından gerekli olduğunu hocası gibi aklî gerekçelerle delillendirmektedir. Örneğin had cezalarının yerine getirilmesi konusunda tek yetkinin imamda olduğunu, dolayısıyla bu tür cezaların tatbik edilmesiyle

¹¹⁸ Al-i İmran 3/61.

¹¹⁹ Buhari, “Megazi”, 78.

¹²⁰ Şeyh Müfid, *en-Nüketu’l-i’tikâdiyye*, 33.

¹²¹ Şeyh Müfid, *en-Nüketu’l-i’tikâdiyye*, 34; Şeyh Sadûk, *Risâletu’l-i’tikâdî’l-İmâmiyye*, 109, 117.

¹²² Şeyh Müfid, *en-Nüketu’l-i’tikâdiyye*, 36; Şeyh Müfid’in İmamet anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Habib Kartaloğlu, “Evâilü’l-Makâlât Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid’in İmamet Anlayışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/31 (Haziran 2015).

¹²³ Şeyh Müfid, *en-Nüketu’l-i’tikâdiyye*, 37; İmâmiyye’nin gaybet hakkındaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, “İlk dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004).

¹²⁴ Kartaloğlu, “İmamiyye’de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması”, 214.

¹²⁵ Halil İbrahim Bulut, “Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İncancının Aklîleşmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 182; Kartaloğlu, “Evâilü’l-Makâlât Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid’in İmamet Anlayışı”, 57.

dinin hukukî ayağının teminat altına alındığını ifade etmektedir. Bunlar imamın dinin korunması ve şer'î müeyyidelerin yerine getirilmesi bakımından bir lütuftur.¹²⁶ İmameti aklî delillendirme ile savunması onun da ahabî ekol ile ayrıldığını göstermektedir. Şerîf Murtazâ'nın imametle ilgili görüşleri gösteriyor ki Şeyh Müfîd'in usulî eksenindeki görüşleri daha sonraki dönemde yetkin öğrencileri tarafından da devam ettirilmiştir.

Sonuç

Şeyh Müfîd İslam kelâmı için önem bir isimdir. Genel olarak *en-Nüketu'l-i'tikadiyye* adlı eserin Şeyh Müfîd'e aidiyeti konusunda bir şüphe yoktur. Bu eser Şîî-İmâmîyye Şîâ'sının temel esaslarını belirlemede önemli bir rol üstlenmiştir. Eserin göze çarpan en önemli özelliği akıcı bir üslup ile diyalog şeklinde yazılmasıdır. Şeyh Müfîd'in diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de Şîî ve Mu'tezilî görüşlerin bir arada olduğu görülmektedir. Onun bazı konularda cebir ve tefviz arasında bir konumda bulunması Ehl-i Sünnet ile yakınlaştığı noktalar arasında sayılabilir. Allah ve sıfatları, âlemle ilgili kozmolojik meselelerde Mu'tezilî görüşe yakın olan Şeyh Müfîd özellikle Bağdat Mu'tezilesinin etkisi altında görülmektedir. Şeyh Müfîd'in Mu'tezileden etkilenmesinin birçok nedeni vardır fakat en önemlisi Mu'tezilî kelimcilerinin kelâm ilminde öncü bir pozisyonda bulunmalarıdır. Diğer nedeni ise siyasi sebeplerle Mu'tezile-Şîâ yakınlaşmasının etkileridir. Şîâ kelâmının âlemle ilgili görüşleri bu bağlamda sadece Şeyh Müfîd'i değil tüm Şîâ kelâmını etkilemiştir. Şeyh Müfîd imâmet ve onunla ilintili meselelerde mezhebiyle aynı görüştedir. Eserde İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin de birçok görüşünün savunulduğu görülmektedir. Fakat Şeyh Müfîd konuları ele alırken aklî gerekçelere başvurarak temellendirme yönüyle el-Kummî'nin temsil ettiği ahabî metodundan ayrılmaktadır. Şeyh'in bu yolu izlemesi Şîî kelâmında tecsîm ve teşbîhi çağrıştıran fikirleri ayıklama amacından kaynaklanmaktadır.

¹²⁶ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâmeh*, thk. Abduzzehrâ el-Hüseyinî el-Hatîb, (Tahran: Müessesetu's-Sâdık, 2006), 1/301 vd.

Kaynakça / References

- Akhtar, S. Waheed. *Early Shī'ite Imāmiyyah Thinkers*. New Delhi: Ashish Publishing House, 1988.
- Altun, Bekir. "Efforts to Systematize the Imāmiyya Kalām in the Early Period: The Example of al-Sheikh al-Mufīd". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (Haziran 2022), 50-69. Doi: 10.48203/siader.1107379.
- Ay, Mahmut. "Mu'tezile'den Arta Kalan Mu'tezile". *Kelām Araştırmaları* 9/1 (2011), 57-76.
- Bağdâdî, Abdulkahir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-firak*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1408.
- Bağdâdî, Abdulkahir b. Tâhir. *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Matbaatu'd-devle, 1928.
- Bâkillânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyîb. *el-İnsâf fîma yecibu i'tikâdihî velâ yecûzu'l-cehl*. Kahire: Matbaatu's-sünneti'l-Muhammediyye, 1382.
- Bâkillânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyîb. *et-Temhîd fi'r-reddi ale'l-mühlideti ve'l-muattıla ve'r-râfida ve'l-havâric ve'l-Mu'tezile*. nşr. Richard McCarty. Beyrut: Mektebetu's-Şarkiyye, 1957.
- Bulut, Halil İbrahim. "İlk dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 49-68.
- Bulut, Halil İbrahim. "Şeyh Müfîd ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Akılleşmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 175-202.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şeyh Müfîd ve Şia'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, İzmir: Yeni Akademi Yay. 2005.
- Cerrâdî, Şekîk. *el-Meâdu'l-cismânî insan mâ ba'de'l-mevt*. thk. Hüseyin es-Su'lûk. Beyrut: Dâru'l-meârif, 1436.
- Emîn, Seyyid Hasan, vd. *Hayâtu's-Şeyh el-Müfîd*. Kum: Dâru'l-Müfîd, 1431.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-Luma fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hamude Gurabe. Kahire: b.y., 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. Mısır: en-Nehdetu'l-Mısıriyye, 1955.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Mısır: Mektebetu'l-Hüseyin, ts.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed. *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*. thk. Mahmud Kâsım. Mısır: Mektebetu'l-anglo Mısıriyye, ts.
- İbn-i Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye fi'n-nihâye fi't-târîh*. Mısır: Matbaatu's-Saâde, ts.
- İbn-i Nedim, Muhammed b. İshâk. *Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978.
- İlhan, Avni "Şeyh Müfîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/500-502. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed Râğîb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Tahran: Mektebutu'l-Mardiyye, 1373.
- İsferâyînî, Ebu Muzaffer Tâhir b. Muhammed. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzu'l-firaki'n-nâciyeti an firaki'l-hâlikîn*. Mısır: Mektebetu'l-Hancî, ts.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmud M. el-Hudayrî. Kâhire: b.y., 1965.
- Kartaloğlu, Habib. "Evâilü'l-Makâlât Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfîd'in İmamet Anlayışı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/31 (Haziran 2015), 45-59.

- Kartaloğlu, Habib. "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/24 (2011/2), 193-216.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifin*. Dimeşk: Müessesetu'r-risâle, 1957.
- Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh Şeyh es-Sadûk. *Risâletu'l-i'tikadâtî'l-İmâmiyye* (Şîh-İmâmiyye'nin İnanç Esasları). trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh es-Sadûk, *Meâni'l-ahbâr*, thk. Seyyid Muhammed Kâzîmî el-Müsevî, 1. Cüz, Kerbelâ: el-Atebetu'l-Hüseyniyye, 2014.
- McDermott, Martin J. *Nazariyyâtu ilmi'l-keâm inde's-Şeyhi'l-Müfid*. trc. Ali Hâşim. Meşhed: Mecma'i'l-buhûsî'l-İslamiyye, 1413.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihâru'l-envâri'l-câmiati lidüleri ahbârî'l-eimmeti'l-ethâr*. Beyrut: İhyâu't-turâsî'l-Arabî, 1403.
- Necâşî, Ahmed b. Ali. *Ricâlu'n-Necâşî*. Beyrut: Alemu'l-matbuât, 2010.
- Râzî, Şeyh Sedîdu'd-dîn Mahmûd el-Humsî. *el-Munkizu mine't-taklîd*. thk. Müessesetu neşri'l-İslâmî. B.y.: Müessesetu Neşri'l-İslâmî, 1412.
- Semmâk, Şeyh Gâzî Abu'l-Hasen. *el-İrtidâd fi şerîati'l-İslâmiyye*. Kum: Mektebetu'l-beyân, 2015.
- Sübhanî, Şeyh Allâme Cafer. *İsmetu'l-enbiyâi fi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Beyrut: Dâru'l-velâ, 2004.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim. *Nihâyetu'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*. nşr. Ferid Ceyyûm. Bağdad: Mektebetu'l-müsennâ, ts.
- Şerîf Murtaza, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn. *Emâli'l-Mürtezâ*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1967.
- Şerîf Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin. *Tenzîhu'l-enbiyâ*. Necef: Matbaatu'l-Hayderiyye, 1961.
- Şerîf Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin. *ez-Zahîre fi ilmi'l-keâm*, nşr. Ahmed Hüseyinî. Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1411.
- Şerîf Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin. *eş-Şâfi fi'l-imâme*, thk. Abduzzehrâ el-Hüseyinî el-Hatîb. Tahran: Müessesetu's-Sâdık, 2006.
- Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'mân. *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi ve'l-muhtârât*. Beyrut: Dâru'l-kitabî'l-İslâmî, 1403/1983.
- Şeyh Müfid, Rüknu'l-İslam Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'mân *Tashîhu i'tikadâtî'l-İmâmiyye*. thk. Hüseyin Dergâhî. Kum: Mehr Matbaası, 1413.
- Şeyh Müfid, Rüknu'l-İslam Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'mân. *en-Nüketu'l-i'tikadiyye*. trc. Muhammed Takî. Tahran: İkbâl Matbaası, 1324.
- Şeyh Müfid, Rüknu'l-İslam Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'mân. *Ademu sehoi'n-Nebi*, nşr. Mehdi Necef. Beyrut: Silsiletu Müellefâtî's-Şeyhi'l-Müfid, 1993/1414.
- Tabâtabâi, Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'l-a'lemi li'l-matbuât, 1973.
- Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl. *Mecmaü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'l-İlam li'l-matbûa, 1995/1415.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan. *el-Fihrist*. nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrululûm. Beyrut: 1403/1983.
- Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan. *el-iktisâd fimâ yetealleku bi'l-i'tikâd*. Necef: Matbaatu'l-âdâb, 1979.
- Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan. *Telhîsu's-Şâfi*, thk. Seyyid Hüseyin. Necef: Matbaatu'l-âdâb, 1963.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Tecrîdu'l-akâid*. thk. Abbas Muhammed Hasan Süyelman. B.y: Dâru'l-marifeti'l-câmiyye, 1996.

Türkmen, Hasan. "Ahbârî-Usûlî Ayrışmasında Sehvü'n-Nebi Meselesi". *Journal of Islamic Research* 25/1 (2014), 1-14.

Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şîasi'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-*. İstanbul: Ayışığı Kitapları Yayınları, 2000.

Klasik Arap Şiirinde Methiyenin Gelişimi
The Development of Eulogy in Classical Arab Poetry

Muhammed Mahmut OLÇUN

ORCID: [0000-0002-5218-9525](https://orcid.org/0000-0002-5218-9525) | E-Posta muhammedmahmudolcun@gmail.com

Arş. Gör. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu,
Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı

Res. Assist. PhD., Karamanoğlu Mehmetbey University, Scholl of Foreign Languages, Department of Arabic
Translator And Interpreter
Karaman / Türkiye
ROR ID: [037vvf096](https://orcid.org/037vvf096)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Olçun, Muhammed Mahmut "Klasik Arap Şiirinde Methiyenin Gelişimi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 32-62.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1177622>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	20.09. 2022
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	31.10. 2022
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15.12. 2022
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>). This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Eulogy In Andalusian Poetry In The Caliphate Period", supervised by Prof. Dr. Kemal TUZCU (Ph.D. Dissertation, Ankara University, Ankara/Türkiye, 2022). <i>Bu çalışma Prof. Dr. Kemal TUZCU danışmanlığında 31.05.2022 tarihinde tamamladığımız "Hilâfet Dönemi Endülüs Şiirinde Methiye" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.</i>
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur</i>).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare. (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir</i>).
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır</i>).
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır</i>).

Özet

Cahiliye Döneminin başlarında müstakil tema olarak kullanılmayan medîh teması daha çok diğer temalarda kaleme alınan şiirlerin içerisinde işlenmiştir. Bu dönemin ortalarından itibaren Nâbiğa ez-Zubyânî methiye türünde kaleme almış olduğu şiirleriyle gelir elde etmeye başlamıştır. Bu durum dönemin diğer şairlerine cazip gelmiş ve artık müstakil kaside formunda methiyeler kaleme almaya başlamışlardır. Sadru'l-İslâm Dönemine gelindiğinde, medîh teması ile nazmedilen kasidelerin kısmen kesintiye uğradığı görülmektedir. Bunun sebebi, bu dönemde İslamiyet'in yeni yerlere yayılmasından dolayı Müslümanların devamlı savaş ve mücadele halinde olmaları olarak gösterilmektedir. Bu dönemde methiyelerde kullanılan motiflerde önceki döneme göre bazı değişiklikler meydana gelmiştir. Emevî Dönemine gelindiğinde, Müslüman topraklarının genişlemesi ve yaşanan siyasî gelişmeler methiyeye doğrudan etki etmiştir. Bu dönemde nazmedilen medîh temalı şiirlere bakıldığında büyük ölçüde Cahiliye Döneminde kaleme alınan methiyelerin içeriklerine geri dönüldüğü görülmektedir. Bu dönemde Emevî, Şîa, Hâricî ve Zubeyrî hizipleri ortaya çıkmıştır. Şairler bu siyasî akımlardan kendilerine yakın gördükleri hizbin taraftarlığını yaparak medîh temalı şiirleri bir siyasî propaganda aracına dönüştürmüşlerdir. Şairlerin toplum tarafından gördükleri itibar sebebiyle pek çok devlet adamı yanında kendisini öven şair gezdirerek büyük ihsanlarda bulunmuştur. Abbâsî Döneminde İslâm medeniyeti ilmî, sosyal, kültürel ve siyasî açılar gibi farklı yönlerden bir hayli ilerleme kaydetmiştir. Kaydedilen bu ilerleme doğal olarak methiyenin farklı konularda gelişmesine imkân sağlamıştır. Abbâsî Döneminde de methiyeler iktidarı elinde bulunduran kimseler tarafından kendilerini halka benimsetmek için siyasî bir silah olarak kullanılmaya devam etmiştir. Bunun yanı sıra dönemin methiyeleri kazanılan zaferleri ve iç karışıklıkları tasvir etmesi bakımından tarihi kayıtlar olarak ta karşımıza çıkmaktadır. Abbâsî Döneminin medîh şairleri Emevî Döneminin medîh şairlerinden miras aldıkları, şiirle kazanç elde etme huyunu daha da ileriye taşımışlardır. Zikredilen dönemde üst tabakaya mahsus olan, resmi şiir gibi itibar gören, gerçeklikten ve toplumsal duyguları yansıtmaktan oldukça uzak olan methiyelerin yanı sıra halk arasında, bütün toplumla ilişkili genel duyguları yansıtan methiyeler de nazmedilmiştir. Arap hâkimiyetindeki Endülüs'te kaleme alınan ilk medîh temalı şiirler, Doğu Arap şiirindeki genel çerçevede nazmedilmiştir. Endülüs'te nazmedilen medîh temalı şiirler her ne kadar üslup ve konu bakımından Doğu Arap şiirinin kopyası ve devamı gibi görünse de Araplar, Endülüs'ü fethettikten sonra burada daha öncesinde alışık olmadıkları iklim koşulları ve doğal güzelliklerle karşılaşmışlardır. Endülüs'ün bu doğal güzellikleri Arapların şiir konusundaki yetkinliklerini daha da geliştirerek onları şiirlerinde kısa ve hafif bahirler kullanmaya sevk etmiştir. Endülüs İslâm Devletinde de tıpkı Doğu İslam Devletlerinde olduğu gibi yaşanan siyasî çekişmeler methiyeye doğrudan etki etmiştir. Endülüslü methiye şairleri öncüleri ve çağdaşları olan Doğulu şairler gibi medîh temalı şiirleri kendilerine kazanç kapısı olarak görmeye devam etmişlerdir. Klasik Arap şiirinde önemli bir yer tutan methiye hakkında bütün dönemleri kapsayıcı bir çalışma bulunmaması bu makalenin hazırlanması ihtiyacını doğurmuştur. Bu çalışma ile klasik Arap şiirinde methiyenin doğuşu ve göstermiş olduğu gelişim irdelenerek dönemler arasındaki farklılıkları ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Çalışmamızın verileri, araştırma tekniklerinden nitel araştırma tekniği ve yorumlayıcı araştırma tekniği kullanılarak elde edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Arap Edebiyatı, Klasik Arap Şiiri, Kaside, Methiye, Memdûh

Abstract

The theme of eulogy which cannot be used as the main theme at the beginning of the Age of Jahiliyyah was scrutinized much more within the poems written about other themes. From the middle of this period, al-Nābigha ad-Dhubyānī began to earn money by writing poems in the genre of eulogy. This situation attracted the other poets of the period and they started to write eulogies in the form of qasida. It is seen that the qasida with the theme of the eulogy was partly interrupted in the Golden Age of Islam because in this period, the Muslims were in constant wars and struggle owing to the spread of Islam in new places. In this period, some changes occurred in the motifs used in the eulogy. The expansion of Muslim lands and the political developments experienced during the Umayyad Period had a direct impact on the eulogy. The poems with the theme of eulogy in the abovementioned period focused on the elements such as boasting about race and tribe as in the Age of Ignorance. In this period, Umayyad, Shi'a, Hāriċī and Zubeyrī factions appeared. The poets turned the poems with the theme of eulogy into a political propaganda tool by supporting the faction they feel close to these political movements. Due to the reputation of the poets by society, many statesmen praised by the poets took these poets with them and bestowed on the poets much. In the Abbasid period, the Islamic State made great progress in different such as scientific, social, cultural, and political aspects. This progress naturally allowed the eulogy to develop in different topics. Even in the Abbasid Period, eulogies continued to be used as a political weapon by the people in power to be accepted by society. Additionally, the eulogies of this period also appear as historical records in terms of describing the victories and internal turmoil. Eulogy poets of the Abbasid Period took the habit of making money with poetry inherited from the eulogy poets of the Umayyad Period a step further. Apart from the eulogies that were special to the upper class, respected as official poetry, and far from reflecting reality and social feelings in the abovementioned period, there were also eulogies reflecting the general feelings associated with the whole society among the people. The first eulogy poems written in Andalusia under Arab rule were penned in the general framework of Eastern Arabic poetry. Even if the eulogy poems written in Andalusia seem to be a replica and a sequel of Eastern Arabic poetry in terms of style and subject, after they conquered Andalusia, the Arabs encountered climatic conditions and natural beauties that they were not accustomed to before. These natural beauties of Andalusia further developed the competence of the Arabs in poetry and prompted them to use short and light couplets in their poems. The political conflicts experienced in the Islamic State of Andalusia, just as in the Eastern Islamic States, had a direct impact on the eulogy. Andalusian eulogy poets maintained to see the eulogy poems as a source of income for themselves like the Eastern poets who are their predecessors and contemporaries. The absence of a study covering all periods of the eulogy that has an important place in classical Arabic poetry paved the way for this article. This study aims to show the differences among the periods by analysing the birth of eulogy and its development in classic Arab literature. In this study, the data was obtained by the qualitative and interpretive research methods.

Keywords: Classical Arabic Literature, Classical Arabic Poetry, Poem, Eulogy, the Praised.

Giriş¹

Medîh şiirleri, hiciv şiirlerinde olduğu gibi karşı taraftaki kimsenin veya nesnenin övgüye layık olacak şeylerden uzak tutulup kötü özelliklerinin ön plana çıkarılması veya kendisinde olmadığı halde varmış gibi kötü sıfatların nispet edilmesi şeklinde değildir. Bilakis, övülen kimsenin, nesnenin veya mekânın; cömertlik, cesaret, zekilik, yiğitlik, adalet, doğal güzellik, fiziksel güzellik, iffet, sahiplenme, himaye etme, düşmanı bozguna uğratma gibi kendisini üstün kılacak özelliklerinin betimlenmesidir.²

Medîh şiirleri, klasik Arap şiirinin en eski edebî sanat türlerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. İçerisinde övgü barındırdığı için her devirde, her devlet ve kabilede, her edebiyatta kendisine mümtaz bir yer bulmuş ve en yaygın şiir temalarından bir tanesi olmuştur. Kendisini maddî veya kuvvet olarak zayıf durumda hisseden şairler kendilerinden daha güçlü olarak tasavvur ettikleri insanlara methiyeler nazmetmişlerdir. Şairler memdûhlarını överken onları genellikle dağ, deniz, kasırga, şimşek, aslan, at, yağmur, güneş, ay, ateş gibi gücünden korktukları olgulara benzeterek medîh şiirlerini nazmetmişlerdir. İnsanlığın ilk zamanlarından bu yana dini ritüellerde insanların inanmış oldukları ve tapındıkları tanrılara ya da putlara methiyeler düzdükleri de bilinmektedir. Bu sebeplerle pek çok şair değişik nedenlerle medîh şiirleri nazmetmişlerdir.³

Türkiye’de daha önce klasik Arap şiirindeki methiye temasına ilişkin bazı akademik çalışmaların yapıldığı gözlemlenmektedir. Söz konusu bu öncül çalışmaların daha ziyade belirli dönemlerde yaşamış belirli şairlere yoğunlaştığı tespit edilmektedir. Bu bağlamda, Câhiliye Dönemindeki methiyeler hususunda, *Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medîh Şairi en-Nâbiğa, Zuheyr ve el-‘Aşâ*⁴ adlı çalışmayı, Sadru’l-İslam Dönemindeki methiyeler hususunda, Hz.

¹ Bu çalışma Prof. Dr. Kemal TUZCU danışmanlığında 31.05.2022 tarihinde tamamladığımız “*Hilâfet Dönemi Endülüüs Şiirinde Methiye*” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “*Eulogy In Andalusian Poetry In The Caliphate Period*”, supervised by Prof. Dr. Kemal TUZCU (Ph.D. Dissertation, Ankara University, Ankara/Türkiye, 2022).

² Ebû'l-Ferec Kudâme b. Cafer, *Kitâbu Nakdi's-Şi'r* (İstanbul: Matba'atu'l-Cevânib, 1881), 20-22.

³ İmîl Nâsîf, *Erva'u Mâ Kîle fi'l-Medîh* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 9-10.; Sirâcu'd-Dîn Muhammed, *el-Medîh fi's-Şi'ri'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'r-Râtîbî'l-Câmî'iyye, bty.), 6.; İsmail Durmuş, “Methiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/406-408.

⁴ Muhammed Mahmut Olçun, “Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medîh Şairi en-Nâbiğa, Zuheyr ve el-‘Aşâ”, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi* 4/1 (2022), 1-17.

Muhammed'in Şairi Hassân b. Sâbit'in Şiirlerinde Övülen ve Yerilen Değerler,⁵ Hassân b. Sâbit'in Methiyeleri⁶ ve Sahabe-i Kirâm'ın Peygamber Efendimize Methiyeleri⁷ adlı çalışmaları zikretmek mümkündür. Emevîler Dönemindeki methiyeler hususunda ise *el-Ahtal'ın Emevilere Methiyeleri*⁸ adlı çalışmanın kaleme alındığı gözlemlenmektedir. Abbasiler dönemindeki methiyeler hususunda, *el-Mutenebbî'nin Seyfüddevle'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)*,⁹ *Mervân b. Ebî Hafsa ve Methiyeleri*,¹⁰ *el-Buhturî'nin Methiyeleri*,¹¹ ve *İki Kaside Bağlamında Mütenebbî'nin İhşîdî Hükümdarı Ebü'l-Misk Kâfûr'a Methiye ve Hicivleri*¹² adlı çalışmalara rastlanmaktadır. Endülüs'teki methiyeler hususunda, *İbn Behîc el-Endelûsî'nin Hz. Aişe'ye Methiyesi (Lafız ve Delalet Açısından Bir Araştırma)*,¹³ *Hz. Muhammed (a.s.) için Yazılan Şiirlerin Endülüs'teki Yansımaları: Kasîde fî Medhi'n-Nebî Geleneği*¹⁴ ve *Endülüs Şiirinde Medih -Murâbitlar ve Muvahhidler Dönemi*¹⁵ adlı çalışmaları saymak mümkündür. Klasik Arap şiirindeki methiye sanatını çeşitli perspektiflerden ele alan diğer yayınlar arasında ise *Klasik Arap Methiyelerinde Yaygın Şekilde Övülen Özellikler*¹⁶ ve *Şair-Yönetici Bağlamında Arap Şiirinde Medih Teması Üzerine Bir İnceleme*¹⁷ adlı çalışmalar yer almaktadır.

⁵ Dursun Hazer, "Hz. Muhammed'in Şairi Hassân b. Sâbit'in Şiirlerinde Övülen ve Yerilen Değerler", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/1 (2006), 85-116.

⁶ Esat Ayyıldız, "Hassân b. Sâbit'in Methiyeleri", *ICHES Uluslararası İnsani Bilimler ve Eğitim Bilimleri Kongresi*, ed. Meriç Eraslan (İzmir: Asos Yayınevi, 2019), 286-298.

⁷ Nairouza Mahmoud vd., "Sahabe-i Kirâm'ın Peygamber Efendimize Methiyeleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2015), 159-195.

⁸ Esat Ayyıldız, "el-Ahtal'ın Emevilere Methiyeleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 57/2 (2017), 936-960.

⁹ Esat Ayyıldız, "el-Mutenebbî'nin Seyfüddevle'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 497-518.

¹⁰ Cüneyt Maral, "Mervân b. Ebî Hafsa ve Methiyeleri", *Artuklu Akademi* 8/2 (2021), 400-411.

¹¹ Esat Ayyıldız, "el-Buhturî'nin Methiyeleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2021), 136-153.

¹² Fuat Daş, "İki Kaside Bağlamında Mütenebbî'nin İhşîdî Hükümdarı Ebü'l-Misk Kâfûr'a Methiye ve Hicivleri", *Nüsha* 22/54 (2022), 43-72.

¹³ Ousama Ekhtiar, "İbn Behîc el-Endelûsî'nin Hz. Aişe'ye Methiyesi (Lafız ve Delalet Açısından Bir Araştırma)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 29-62.

¹⁴ Nizamettin Parlak, "Hz. Muhammed (a.s.) için Yazılan Şiirlerin Endülüs'teki Yansımaları: Kasîde fî Medhi'n-Nebî Geleneği", *Akademik Sıyer Dergisi* 2 (2020), 69-79.

¹⁵ Ebuzer Sarp, "Endülüs Şiirinde Medih -Murâbitlar ve Muvahhidler Dönemi-", *İslami Araştırmalar Dergisi* 31/1 (2020), 89-111.

¹⁶ Esat Ayyıldız, "Klasik Arap Methiyelerinde Yaygın Şekilde Övülen Özellikler", *Filoloji Alanında Teori ve Araştırmalar II*, ed. Yılmaz Kurt (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 67-95.

¹⁷ Yusuf Sami Samancı, "Şair-Yönetici Bağlamında Arap Şiirinde Medih Teması Üzerine Bir İnceleme", *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2022), 37-64.

Bu çalışmayı daha önceki çalışmalardan ayıran husus, klasik Arap şiirindeki medîh konusuna daha genel anlamda değinilecek olmasıdır. Bu makalede, klasik Arap şiirinde methiyenin ortaya çıkışı ve süreç içerisinde gösterdiği gelişim irdelenerek dönemler arasındaki farklılıkların ortaya çıkartılması amaçlanmaktadır. Çalışmanın verilerinin ise nitel araştırma tekniği ile yorumlayıcı araştırma tekniğinin kullanımıyla elde edilmesi planlanmaktadır.

1. Cahiliye Şiirinde Methiye

Cahiliye Döneminde pek çok şair kabilesindeki bir kahramanı, kabile reisini övmek amacıyla veya güzel misafir ağırladıklarını belirtmek, şereflerini izhar etmek, soyunun saflığını belirtmek gibi nedenlerle medîh şiirine yönelmiştir. Dönemin başlarında şairler methiyelerini nazmederlerken karşılığında bir ödül veya bir mükâfat beklentisi içerisinde girmemişlerdir. Medîh şiiri yazdıkları kişinin üstünlüğünü kabul etme, teşekkür veya makam sahibi birisine minnetini ifade etme gibi amaçlarla şiirlerini inşâd etmişlerdir. Cahiliye Döneminin sonlarına doğru krallar ve kabile reisleri şairlere, kendilerine düzdükleri methiyeler sebebiyle para hibe etmeye başlamışlardır. Bazı şairler bu durumu fırsata çevirerek para için methiye nazmetmişlerdir. Zamanla yönetimi elinde tutan idareciler hedeflerine daha hızlı ulaşmak ve insanların kendilerine biat etmelerini kolaylaştırmak amacıyla yanlarında maharetlerini öven şairler bulundurmışlar ve bu şairlere yüklü miktarda para ödemişlerdir. Zira dönemin toplumunda şairlere büyük bir itibar atfedilmekte olup sözleri delil olarak kabul edilmektedir. O dönemde halk, bir şair bir kimseyi övüyorsa ona yaklaşmakta, başka birisini yeriye ise o kimseden uzaklaşmaktadır.¹⁸

İbn Reşîk el-Şayravânî'nin (ö. 456/1064) *el-'Umde* adlı eserinde Nâbiğa ez-Zubyânî (ö. M. 604) hakkındaki "Nâbiğa ez-Zubyânî yetişip, kralları övüp, şiirleri karşılığında onlardan hediye alıncaya kadar Araplar şiirle kazanç sağlamıyorlardı." sözü ve devamında "O kadar çok para kazandı ki artık kralların verdikleri sayesinde altın ve gümüş kaplarda yiyip içiyordu."¹⁹ ifadesinden hareketle Cahiliye Döneminde medîh şiirinin kazanç kapısı haline gelmesine zemin hazırlayan şairin Nâbiğa ez-Zubyânî olduğunu ifade edebiliriz. Nâbiğa ez-Zubyânî'nin medîh

¹⁸ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî el-'Aşru'l-Câhilî* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1960), 210-212.; Nâsîf, *Erva'u Mâ Kîle*, 13-14.; Muhammed, *el-Medîh*, 7.

¹⁹ İbn Reşîk el-Şayravânî, *el-'Umde fi Şimâ'ati's-Şi'ri ve Nakdihi* (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2000), 1/119.

şairleri nazmederek fazlaca para kazanmış olması neticesinde yaşadığı dönemde ve sonraki dönemlerde diğer şairlerin de bu alana meylettikleri ve medîh şiirinin yayılmasına ve gelişmesine katkı sağladıkları sonucunu çıkarabiliriz.

Cahiliye Döneminin başlarında medîh temalı şiirler, müstakil birer şiir olarak karşımıza çıkmamaktadır. Bu dönemdeki methiyeler daha çok fahr, hamâse gazel, mersiye gibi temalarda nazmedilen şiirlerin içerisine serpiştirilmiş beyitler olarak belirmiştir²⁰. Cahiliye Döneminin başlarında yaşayan Yahudi şair es-Semev'el b. Ğarîd b. 'Âdiyâ' (ö. M. 560)'nın fahr türünde nazmettiği şiirinin içerisinde kendi kabilesini övmesi bu durum için güzel bir örnek niteliğindedir.

وما مَاتَ مِنَّا سَيِّدٌ فِي فِرَاشِهِ
ولا طَلَّ مِنَّا حَيْثُ كَانَ قَتِيلٌ
صَفَوْنَا فَلَمْ نَكْذُرْ وَأَخْلَصَ سِرَّنَا
إِنَّا أَطَابَتْ حَمَلْنَا وَفُحُولُ
وَمَا أُحْمِدَتْ نَارٌ لَنَا دُونَ طَارِقِ
ولا دَمْنَا فِي النَّازِلِينَ نَزِيلُ²¹

“Bizden hiçbir efendi yatağında ölmemiştir. Bizden öldürülen her bir kişinin de intikamı ne şekilde olursa olsun alınmıştır.

Saflaşık, bulanık olmadık ve insanlar sırrımıza sadık oldular. Bizim malımız mülkümüz ve hayvanlarımız da güzeldir.

Bizim ateşimiz, ocağımız gece kapıyı çalan misafirin yüzüne karşı söndürülmemiştir. Gelen hiçbir misafir bizi kınamamıştır.”²²

es-Semev'el'in inşâd ettiği bu şiir, fahr türünde olmasına karşın içerisinde medîh barındırmaktadır. Şair kasidesinde, kabilesinin cesaret yönünü ve soylarında herhangi bir melezlik bulunmadığını, safkan olduklarını belirterek ırkını övmüştür. Belirtmiş olduğumuz son beyitte ise kabilesinin ne denli misafirperver olduğunu tasvir ederek cömertlik yönlerini methetmektedir.

²⁰ Mustafa Sadık er-Râfi'î, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 3/72.

²¹ Ebû Temmâm Hâbib b. Evsî't-Ťâî, *Dîvânu'l-Ĥamâse* (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 21-22.

²² Bu şiirin tercümesi daha önce Halim Öznurhan tarafından yapılmıştır. Bkz.: Halim Öznurhan, “Arap Şiirinde Fahr Teması”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/22 (2006), 152.

Cahiliye Döneminin ortalarına doğru müstakil olarak medîh temalı şiirler nazmedilmeye başlanmıştır. Methiye, Arap şairlerin yoğunlukla yöneldikleri bir şiir türü konumuna ulaşmıştır²³. Kudâme b. Cafer (ö. 337/948), İbn Reşîk el-Şayravânî (ö. 456/1064) gibi müellifler Cahiliye Dönemi şiirinin konularını sunarken medîh şiirini müstakil bir tema olarak saymışlardır. Hatta Kudâme b. Cafer şiirin konularını medîh ve hiciv olmak üzere iki kısımda ele alıp nesîb ve mersiyeği methiyenin türü olarak saymaktadır²⁴.

Cahiliye Döneminde medîh şiirinin gölgesinde i'tizar ve isti'tâf adı verilen şiir türleri doğmuştur. Şairler işledikleri suç sebebiyle kabile reisi veya kraldan aflarını talep ederek, korku ve umut duygularını güzel bir biçimde harmanlamak suretiyle özür dileme, şefkat bekleme, teşekkür etme, ricada bulunma gibi içeriklerle nazmettikleri şiirler mukabilinde bağışlanmayı ummuşlardır. Bu şiirlere her ne kadar i'tizar ve isti'tâf şiiri adı verilmiş olsa de içerik bakımından özürden ve bağışlanmayı talep etmekten çok, karşı tarafın methiyesini barındırmaktadır. Öyle ki bu şiirlerdeki medîh ifrat derecesine kaçmakta olup makul olmayacak şekilde abartılarak memdûh övülmektedir²⁵.

Bu dönemin meşhur şairlerinden 'Alkame el-Fahl (ö. 3/625)'in kardeşi Şe's'i esir alan Gassânî hükümdarı el-Hâris b. Cebele el-Gassânî (ö. M. 569)'ye onu serbest bırakması için yazdığı şiiri Cahiliye Dönemi i'tizar ve isti'tâf şiirine güzel bir örnek teşkil etmektedir. el-Hâris b. Cebele'nin şiirde geçen "Şe's de senin bağışından büyük bir kova hak etti." beytini duyar duymaz Benû Temîm kabilesinden esir edilen herkesin serbest bırakılmasını emrettiği rivâyet edilir²⁶. 'Alkame el-Fahl'ın nazmettiği kırk üç beytlik şiirin birkaç beyti şu şekildedir;

تَنَزَّلَ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ يَصُوبُ

وَلَسْتُ بِإِنْسِيٍّ وَلَكِنَّ مَأْلَكًا

فَحَقَّقْ لِشَأْسٍ مِنْ نَدَاكَ ذُنُوبُ

وَ فِي كُلِّ حَيٍّ قَدْ حَبَطَتْ بِنِعْمَةٍ

²³ Hanna el-Fâhûrî, *el-Câmi'u fi Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî el-Edebu'l-Kadîm* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1985), 146.

²⁴ Ebû'l-Ferec, *Kitâbu Nakdi's-Şi'r*, 20.; el-Şayravânî, *el-'Umde*, 2/796.

²⁵ Dayf, *el-'Aşru'l-Câhili*, 211.

²⁶ el-Mufağdal b. Muhammed eđ-Đabbî, *el-Mufağdaliyyât* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963), 390-391.

فَأَيُّ امْرُؤٍ وَسَطَ الْقَبَابِ غَرِيبٌ²⁷

فَلَا تَحْرِمِي نَائِلًا عَن جَنَابَةٍ

“Sen bir insan değilsin. Ancak gökyüzünden alçalarak inen bir meleksin.

Her mahalleyi nimetlendirdin, iyilikte bulundun. Şe’s de senin bağışından büyük bir kova hak etti.

Beni uzağa atıp bağışından mahrum etme. Ben kubbelerin ortasında vatanından uzakta olan birisiyim.”²⁸

‘Alkame, isti’taf türünde nazmettiği bu kasidesinde övdüğü kişinin yüce şahsiyetini, bağışlayıcılık yönünü ve cömertliğini methetmektedir.

Dönemin meşhur şairlerinden olup içki ve av meclislerini sevmesiyle bilinen, muallaka şairlerden olan İmru’u’l-Kays (ö. M. 540), düşmanlarıyla yaşamış olduğu bir problem nedeniyle Benû Şuğl kabilesine mensup olan Câriye b. Mur b. Hânel’den yardım istemeye gitmiştir. Câriye b. Mur kendisini koruması altına almış ve güzelce ikramda bulunmuştur. Bunun üzerine şair Benû Şuğl kabilesini öven bir kaside nazmetmiştir. Bu kasidenin bazı beyitleri şöyledir:

فَمَنْ شَاءَ فَلْيَنْهَضْ لَهَا مِنْ مُقَاتِلِ

أَبْتِ أَجَا أَنْ تُسَلِّمَ الْعَامَ جَارَهَا

وَأَسْرُخْهَا عِبًّا بِأَكْنَفِ حَائِلِ

تَبِيْتُ لَبُونِي بِالْقَرِيَّةِ أَمَّنَّا

وَتَمْنَعُ مِنْ زُمَاةِ سَعْدٍ وَنَائِلِ²⁹

بُنُو ثَغَلٍ جِيرَانُهَا وَحُمَاهَا

“Tay’ ahalisi yıl boyunca komşularını teslim etmeyi reddettiler. Kim komşunun nasıl korunacağını öğrenmek isterse onlarla savaşa kalksın.

Develerim el-Şurayye denilen yerde güven içerisinde geceler. Hâil denilen yerin değişik taraflarında zaman zaman onları otlatırım.

Benû Şuğl’un komşuları ve korudukları, S’ad ve Nâil’in okçularından korunurlar.”

²⁷ Ahmed Şakr, Şerhu Dîvânî ‘Alkame el-Fahl (Kahire: el-Matba’atu’l-Mahmûdiyye, 1935), 9-19.

²⁸ Bu kasidenin farklı bir rivayetinin Türkçeye tam tercümesi ve incelemesi için bakınız: Esat Ayyıldız, “Alkame b. ‘Abde el-Fahl ve İki Kasidesi”, İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi 36 (2020), 389-415.

²⁹ İmru’u’l-Kays, Dîvânü İmrii’l-Kays (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1984), 94-96.

Şairin Benû Şuğl kabilesini övmek için yazdığı şiirine Hâlid b. Esmâ' en-Nebhânî'ye serzenişte bulunarak başladığı görülmektedir. Şair, memdûhunun komşularını nasıl koruyup kolladığını anlatarak Benû Şuğl kabilesinin cesaret yönünü övmektedir. Benû Şuğl kabilesinin sınırları içerisinde kendisine ve hayvanlarına zarar gelmeyeceğini, onların güvencesiyle kimsenin oyun oynayamayacağını ifade ederek onların gücünü ve himayesini methetmektedir.

2. Sadru'l-İslâm Şiirinde Methiye

Hz. Peygamber'e (sav.) milâdî 610 yılında ilk ayetin vahyedilmesiyle başlayan Sadru'l-İslâm Döneminde, Kureyşliler'in İslâm'a karşı açmış oldukları savaş neticesinde hem müşriklerin hem de Müslümanların medîh şiiri ile meşgul olmaya pek vakti kalmamıştır. Kureyş kabilesi ile olan mücadele bitince, Müslümanlar İslâmiyet'i yaymak amacıyla farklı milletlerle savaflara girişmişler ve uzun süre şiir ve şiir rivâyeti meselesiyle ilgilenmemişlerdir. Bu sebeple Sadru'l-İslâm Döneminin başlarında medîh temalı şiirler bir duraklama devresi geçirmiştir. Bu zaman diliminde methiyelerden daha ziyade karşı tarafı yeren, karşılıklı atışma şeklinde geçen ve savaflarda etkin bir biçimde kullanılan hiciv temalı şiirlerin nazmedildiği görülmektedir³⁰.

İslâm dininin yayılıp tabilerinin çoğalmasıyla birlikte siyasî bir devlet nizamı sağlandıktan sonra medîh temalı şiirler yeniden nazmedilmeye başlanmıştır. İslâmiyet, medîh şiirini bütünüyle menetmemiş olup bilakis cahiliye adetleriyle şiirde övünmeyi yasaklamıştır. Zira Hz. Peygamber'in (sav.) şiir dinlediği ve Hâssân b. Sâbit (ra.) (ö. 60/680) gibi hususi şairlerinin bulunduğu rivâyet edilmektedir³¹.

İslâmiyet'in ilan edilmesiyle birlikte Müslüman olan Arapların Cahiliye Döneminde edinmiş oldukları örf ve adetlerinde köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Bu değişim doğal olarak medîh şiirini de etkilemiştir. Cahiliye Döneminde puta tapmak, şarap içmek, kadınlarla beraber olmak gibi üstün meziyet sayılan ve methiyelere konu olan olgular artık sapkınlık

³⁰ Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu's-Şu'arâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 32.; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Aşru'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2002), 46-50.

³¹ Muhammed, *el-Medîh*, 18.

olarak kabul edilmekte olup Müslüman olan bir kimsenin bunlardan sakınması gerektiği görüşü kabul görmektedir³².

Sadru'l-İslâm Döneminde nazmedilen medîh şiirlerinin konusunu genellikle Hz. Peygamber (sav.), İslâm dininin yücelikleri, bu dönemde gerçekleştirilen fetihler gibi meseleler oluşturmaktadır. İslâmiyet'le birlikte medîh şiirine, adalet, zekât vermek, namaz kılmak, hacetmek, oruç tutmak, cihat etmek, takvalı olmak gibi, övgü malzemesi olarak kullanılacak yeni kavramlar girmiştir. Hz. Nebî (sav.)'in, şairlerin Cahiliye Döneminde yaptıkları gibi memdûhu vasfederken mübalağaya kaçmalarını yasaklamasıyla bu dönemde medîh şiirinin üslubu biraz daha gerçekçi bir zemine kaymıştır³³.

Cahiliye Döneminin son çeyreğine kadar itibar sahibi olan şairler, onurunu ve ağırlığını koruyanlar dışında, medîh şiirini kazanç kapısı olarak gördükleri vakit yavaş yavaş toplum nazarındaki etkilerini kaybetmeye başlamışlardır. İslâmiyet'in gelmesiyle birlikte medîh şiirinin kazanç kapısı olma özelliği hemen hemen ortadan kalkma derecesine ulaşmıştır. Nitekim hem Hz. Peygamber (sav.) hem de Hulefâ-i Râşidîn (ra.) şiirle kazanç sağlamayı çirkin bir iş olarak görmüşlerdir. Öyle ki, Hulefâ-i Râşidîn (ra.) şiirin değerinin para ile ölçülemeyeceği kanaatinde olmuşlardır. Bunun neticesinde bu dönemde yaşayan Müslüman şairler gelir elde etme kaygısıyla methiyeler nazmetmemişlerdir³⁴.

Muhadram şairler arasında yer alan Ka'b b. Zuheyr (ra.)'nın (ö. 24/645) Hz. Peygamber'i (sav.) ve ashâbını (ra.) methettiği, "*Bânet Suâd*" veya "*Kasîdetu'l-Burde*" diye isimlendirilen kasidesi, Sadru'l-İslâm Döneminin meşhur medîh kasidelerinden bir tanesidir. Hz. Muhammed'in (sav.) şaire, şiirini inşâd ederken hırkasını giydirmesi sebebiyle bu kasideye "*Kasîdetu'l-Burde*" yani "*Hırka*³⁵ Kasidesi" isminin takıldığı rivâyet edilmektedir³⁶. Bu meşhur kasidenin bazı beyitleri şu şekildedir;

³² Muhammed, *el-Medîh*, 18.

³³ Dayf, *el-Aşru'l-İslâmî*, 53.; Nâşîf, *Erva'u Mâ Kîle*, 14-15.

³⁴ el-Kayravânî, *el-'Umde*, 1/122.; Nâşîf, *Erva'u Mâ Kîle*, s. 15.

³⁵ Bu hırkayı daha sonra Ka'b b. Zuheyr'den (رضي الله عنه) Hz. Mu'âviye (رضي الله عنه) yirmi bin dirhem karşılığında satın almıştır. Hz. Mu'âviye (رضي الله عنه)'nin hırkayı satın almasından sonra Halîfeler ramazan ve kurban bayramlarında bu hırkayı giymiş oldukları rivâyet edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ'* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1958), 1/156.

³⁶ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ'*, 1/154-156.

مُهْتَدٌ مِنْ سُبُوفِ اللَّهِ مَسْلُوفٌ

إِنَّ الرَّسُولَ لَسَيْفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ

قَوْمًا وَ لَيْسُوا مَجَازِيعًا إِذَا نِيلُوا

لَا يَفْرَحُونَ إِذَا نَالَتْ رِمَاحُهُمْ

مَا إِنَّهُمْ عَنْ حِيَاضِ الْمَوْتِ هَلِيلٌ³⁷

لَا يَقَعُ الطَّعْنُ إِلَّا فِي نُحُورِهِمْ

“Şüphesiz ki Rasûl kendisiyle hidayete ulaşılan bir kılıçtır. Allah’ın kılıçlarından keskin bir Hind kılıcıdır.

Onlar (Ashâb ra.) mızraklarıyla bir kavme galip geldikleri zaman mutlu olmazlar! Mağlup oldukları zamanda kaygıya kapılmazlar.

Mızrak onları göğüslerinden başka bir yerden vurmaz. Onlar için ölüm havuzundan (savaş meydanından) korkup kaçmak yoktur.”³⁸

Şair, bu şiirinde Hz. Peygamber’in (sav.) yüce gönüllülüğünü ve azametini methetmektedir. Ayrıca methiyesinin içerisine ashâbı (ra.) da katarak hicret emrini alır almaz mallarını, mülklerini, vatanlarını bırakarak hicret ettiklerini belirtmesiyle onların teslimiyet ve cesaretlerini yönlerini övmektedir. Bunların yanı sıra ashâbın (ra.) vakarını, inançlarını ve son olarak onların savaşta öne atılmaktan geri durmadıklarına ve savaş meydanından asla kaçmadıklarına vurgu yaparak tekrar cesaret yönlerini methetmektedir.

Ka’b b. Zuheyr (ra.) “Kasîdetu’l-Burde’sinde muhâciri (ra.) methetmiş fakat enşâr (ra.) hakkında bir şey söylememiştir. Müslüman olduktan sonra enşârı (ra.) övdüğü otuz üç beyitten müteşekkil olan bir kaside nazmetmiştir. Bu kasidesinin bazı beyitleri şunlardır;

يَوْمَ الْهَيَاجِ وَقُبَّةِ الْجَبَّارِ

وَالْبَادِلِينَ نَفْسَهُمْ لِنَبِيِّهِمْ

مِنْهَا تَصَوَّعَ فَأَرَهُ الْعَطَّارِ

وَهُمْ إِذَا انْقَلَبُوا كَأَنَّ ثِيَابَهُمْ

وَالضَّارِبُونَ عَلَاوَةَ الْجَبَّارِ³⁹

وَالْمُنْعِمُونَ الْمُفْضِلُونَ إِذَا شَتَّوْا

³⁷ Ka’b b. Zuheyr, *Dîvânü Ka’b b. Zuheyr* (Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 60-67.

³⁸ Bu şiirin tercümesi daha önce Halim Öznurhan tarafından yapılmıştır. Bkz: Ahmet Kâzım Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 59-60.

“Savaş gününde canlarını Nebîlerinin ve Allah’ın Beyt-i Harâm’ının uğruna kurban ederler.

Elbiselerini çevirdikleri zaman sanki onların elbiselerinden misk kutusundan çıkan koku gibi bir koku yayılır.

Kısa girdikleri zaman bolca lütufta bulunan ve bolca iyilik yapandılar. Zorbaların boyunlarını da vurandılar.”

Ka’b (ra.), enşârın (ra.) şeref yönlerini, zekâlarını ve cömertliklerini övmektedir. Son beyitte ise dinlerini savunmakta ve Hz. Nebî (sav.) için en değerli varlıkları olan canlarını karşılık gözetmeksizin vermekten çekinmediklerini belirterek cesaret ve yeni dinlerini kabullenme yönlerini methetmektedir.

Cahiliye Döneminde pek çok krala methiyeler nazmeden hatta Nâbiğa’nın yerini alarak saray şairi konumuna erişen Hâssân b. Sâbit (ra.) (ö. 60/680) İslâmiyet’i seçtikten sonra Hz. Peygamber’in (sav.) şairi konumuna gelmiş ve Hz. Muhammed’i (sav.) metheden pek çok kaside nazmetmiştir⁴⁰. Bu kasidelerden bir tanesinin bazı beyitleri şu şekildedir;

وَصَمَّ الْإِلَهَ اسْمُ النَّبِيِّ إِلَى اسْمِهِ إِذَا قَالَ فِي الْحَمْسِ الْمُؤَدَّنُ أَشْهَدُ

وَأَنْدَرْنَا نَارًا وَبَشَّرَ جَنَّةً وَعَلَّمَنَا الْإِسْلَامَ فَاللَّهُ نَحْمَدُ

تَعَالَيْتَ رَبُّ النَّاسِ عَنْ قَوْلِ مَنْ دَعَا سِوَاكَ إِلَهًا أَنْتَ أَعْلَى وَأَعْجَدُ⁴¹

“İlâh, Nebî’nin ismini müezzin beş vakit şahadet getirdiği zaman kendi isminin yanına ekledi.

O, bize cehennemini haber verip cennetle müjdeledi. Bize İslâm’ı öğretti, Allah’a hamd ederiz.

Ey insanların rabbi, senden başka ilahlara dua eden kişinin sözünden yüce oldun. Sen en yüce ve en şerefliisin.”

Hâssân b. Sâbit (ra.) oldukça yalın bir üslupla Hz. Peygamber (sav.)’i methettiği bu kasidesinde, Hz. Muhammed (sav.)’in adının beş vakit ezanda Allah’ın adıyla anılacak kadar

³⁹ Ka’b b. Zuheyr, *Dîvân*, 19-20.

⁴⁰ Fuat Sezgin, *Târîhu’t-Turâsi’l-‘Arabî* çev. Mahmud Fehmi Mecâzî (Suudi Arabistan: İdâratu’s-Sekâfe ve’n-Neşr bi’l-Câmi’a, 1991), 2/312.

⁴¹ Hâssân b. Sâbit el-Enşârî, *Dîvânü Hâssân b. Sâbit el-Enşârî* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1994), 54.

şanın ve şerefine yüceliğini övmektedir. Ayrıca kendisine risâlet geldikten sonra putlara tapınmak gibi sapkınlıkları ortadan kaldırmasıyla ümitsizliği gidererek müjdeleyici olma yönünü, aydınlatıcı ve yol gösterici olmasıyla doğruluk ve dürüstlük yönünü, memdûhunu pürüzsüz Hind kılıcına benzetmekle de adalet yönünü methetmektedir.

3. Emevî Şiirinde Methiye

Sadru'l-İslâm Döneminin sona erip Emevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte gelişen siyasî olaylar medîh şiirinin seyrini doğrudan etkilemiştir. Emevî Dönemi'nde methiyeler, Cahiliye Döneminde olduğu gibi kabile ve ırk ile övünmenin belirginleşmesinin yanı sıra siyasî kutuplaşmaların propagandası haline dönüşmüştür. Bu dönemde Emevî, Şîa, Hâricî ve Zubeyrî hizipleri ortaya çıkmış ve dönemin şairleri kendilerine yakın gördükleri hiziplerin taraftarlığını yaparak hilâfetin kendi idarecilerine layık olduğunu bildiren şiirler inşâd etme eğilimi içerisine girmişlerdir⁴².

Cahiliye Döneminin ortalarında ortaya çıkıp Sadru'l-İslâm Döneminde son bulan medîh şiiriyle kazanç sağlama, Emevî Döneminde tekrar gün yüzüne çıkmıştır. Buna zemin hazırlayanlar özellikle Emevî Halifeleri olmuştur. Bu dönemde Emevî Halifeleri kendilerini metheden şairleri desteklemişler ve onları cömertçe mükâfatlandırmışlardır. Bu sebeple değişik bölgelerden pek çok şair para kazanmak amacıyla gruplar halinde Şâm'a gelmiş, Emevî Halifelerinin siyasetini savunarak Sıffin olayında hakları olan hilâfeti aldıklarını vurgulayan methiyeler düzmüşlerdir⁴³.

Emevî Döneminde şairler, "Halîfe Şairi" unvanını alabilmek için daima Halifelerin etrafına toplanmışlar ve memdûhları için nazmettikleri methiyelerde son derece mübalağaya kaçmışlardır. Dönemin şairleri için yüksek bir mertebe sayılan bu unvana erişemeyen şairler, Halîfe'den aldıkları bahşişlerden dolayı mutlu olarak yanlarından ayrılıp valilere, hâkimlere, komutanlara ve hatta bunlardan daha düşük makamlarda bulunan devlet erkânına dalkavukluk

⁴² Mustafa eş-Şek'a, *Rihletu's-Şi'r* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısrıyye el-Lubnâniyye, 1997), 21-22.; Muhammed, *el-Medih*, 25.

⁴³ eş-Şek'a, *Rihletu's-Şi'r*, 23.; Nâşîf, *Erva'u Mâ Kîle*, 16.

için methiyeler kaleme almışlardır. Bu yolla hem servet kazanmayı hem de sarayın içinde ve yakınlarında kalmayı amaçlamışlardır⁴⁴.

Bu dönemin methiyelerinde abartı, sadece devlet ricâlinden bahşiş almak için yapılmamıştır. Zira dönemin şairlerinden el-Farazdak (ö. 114/732) ve el-Kumeyt (ö. 126/744) gibi birtakım şairler sırf kendi siyasî görüşünü parlatmak veya kabilesini övmek maksadıyla herhangi bir yere yaranma ya da gelir elde etme amacı gütmeksizin övgü şiirleri kaleme almışlardır⁴⁵.

Dönemin şairleri medîh şiirlerinde yalnızca siyasî amaca hizmet eden methiyeler nazmetmemişlerdir. Bu dönemin methiyelerinde savaşlar ve düşmana galip gelme son derece akıcı bir biçimde vafedilmiştir. Bunun yanı sıra şairler kendilerinin ve ailelerinin şanını yüceltmek adına, hoşgörü ve cömertlik gibi bütün güzel huyların kendilerinde olduğunu anlatan methiyeler kaleme almışlardır⁴⁶.

Emevî Döneminin medîh temalı şiirlerinde göze çarpan bir diğer husus ise, şairlerin Emevî Devletinden önceki siyasî iktidarları methederek onlara öykünmeleridir. Çünkü, Emevî Devletinin kurulmasıyla birlikte Araplar yeni bölgelere yayılmışlar ve yeni bir dinin devletini tesis etmişlerdir. Bu topraklarda ikamet eden insanlar, Emevîlerin nasıl bir yönetim sergileyeceklerini bilmemelerinden dolayı tedirginlikler yaşamaktadırlar. Bu sebeple dönemin şairleri yeni fethettikleri bölgelerde yaşayan insanlara atalarının adaletini ve güvenilirliğini metheden şiirler nazmederek Halîfelerinin ve devlet ricalinin de onlar gibi adaletli olacağını bildirmeye çalışmışlardır⁴⁷.

Sadru'l-İslâm Döneminde biraz sönük kalan ve ağır aksak ilerlemeye çalışan medîh temalı şiirler Emevî Döneminde tekrar canlanmış ve içerisine yeni öğeler dahil olmuştur. Bunun yanı sıra methiyelerde sonradan gelişmiş yeni yönelimler ortaya çıkarmıştır. Methiyelerin bu dönemde tekrar kazanç kapısı haline dönüşmesi, medîh temalı şiirlerin şairlerin almış oldukları bahşişlerin gölgesinde kalması ve aynı abartılı övgülerin tekrar ediyor olması Arap edebiyatı

⁴⁴ Muhammed Mustafa Heddâre, *İtticâhât fi's-Şi'ri'l-'Arabî fi'l-Karni's-Şânî* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963), 370-372.; Nâşif, *Erva'u Mâ Kîle*, 16.

⁴⁵ M. Faruk Toprak, *Klasik Arap Şiirinde Ehl-i Beyt ve Şîa* (7. – 12. Yüzyıllar Arası) (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 82.

⁴⁶ el-Fâhûrî, *el-Câmi'*, 395.

⁴⁷ el-Fâhûrî, *el-Câmi'*, 395.

açısından kötü bir görüntü vermektedir⁴⁸. Fakat, medîh şiirinin geçirmiş olduğu duraklama evresinden sonra bu dönemde tekrar popüleritesinin artarak gelişmesi, Emevî Dönemini methiyeler açısından önemli bir devre olarak karşımıza çıkartmaktadır⁴⁹.

Benû Umeyye'nin şairi olma şerefine nail olan, saraylarda Halîfelerin himayesi altında yaşam süren ve dönemin meşhur şairlerinden bir tanesi olarak kabul edilen Hıristiyan şair el-Ahṭal⁵⁰ (ö. 92/710) pek çok Emevî Halîfesine methiyeler nazmetmiştir. Şairin Yezîd b. Mu'âviye (ö. 64/683) için nazmettiği uzun bir methiyesinin bazı beyitleri şu şekildedir;

نَفَاهُ عَنِ أَهْلِ جُرْمٍ وَتَشْرِيدُ

جَزَاكَ رَبُّكَ عَنِ مُسْتَفْرِدٍ وَحَدِّ

فِي جَنَّةٍ نِعْمَةٌ فِيهَا وَتَحْلِيدُ

أَعْطَاهُ مِنْ لَدَّةِ الدُّنْيَا وَأَسْكَنَهُ

وَإِنْ نَأَيْتُ وَسَيْبُ مِنْكَ مَرْفُودٌ⁵¹

فَمَا يَزَالُ جَدَا نِعْمَاكَ يُمَطِّرُنِي

“Rabbinin sana mükâfatı eşsiz bir hükümdar olmandır. Allah onun ehlinden günahı ve beldelelerinden kovulmayı uzak etti.

Ona dünya lezzetlerini verdi. Onu içinde nimetler ve sonsuzluk olan cennetinde iskanlandırdı.

Bana yağdırdığın bağış ve nimetler hala devam ediyor. Senden gelen bağışlarla desteklendiğim halde senden uzaklaşsam bile.”

el-Ahṭal, bu methiyesinde genel olarak Yezîd b. Mu'âviye'nin kendisine karşı ne denli cömert davrandığını beliğ bir üslupla anlatarak memdûhunun cömertlik yönünü methetmektedir.

Emevî Döneminin önemli şii şairlerinden bir tanesi olan Kuseyyir 'Azze (ö. 105/723)⁵², Mekke emiri Hâlid b. Ubeydillâh el-Ḳasrî'nin (ö. 126/743) hutbe verirken Hz. Ali (رضي الله عنه) (ö.

⁴⁸ Nâşif, *Erva'u Mâ Kîle*, 16.

⁴⁹ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi – III Emeviler Dönemi* (Erzurum: Eser Ofset, 2012), 53-54.

⁵⁰ Emevî Döneminde yaşayan el-Ahṭal, el-Farazdağ ve Cerîr kendi aralarında yapmış oldukları nakâidleri yani atışmalarıyla meşhur olmuş şairlerdir. Bu şairlerin aralarında gerçekleştirmiş oldukları nakâidler genellikle karşılıklı hicivleşme şeklinde gerçekleşmektedir. Buna rağmen bazen bir şairin karşı tarafı hicvederken kendi kabilesinin üstün özelliklerini methettiği de görülmektedir. Nakâid konusu ve zikredilen şairlerin aralarında gerçekleşen atışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Dayf, *el-'Aşru'l-İslâmî*, 241-290.

⁵¹ el-Ahṭal et-Tağlibî, *Dîvânü'l-Ahṭal* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 79.

40/661) ve Hz. Hüseyin (رضي الله عنه)'e (ö. 61/680) lanet okuduğunu duymuştur. Bunun üzerine ehl-i beyti ve Hz. Ali (رضي الله عنه)'yi metheden ve onları savunan bir medîh şiiri nazmetmiştir⁵³.

Şairin bu methiyesi şu şekildedir;

لَعَنَ اللَّهُ مَنْ يَسُبُّ عَلِيًّا
وَحُسَيْنًا مِنْ سُوقَةِ وَإِمَامٍ
أَيْسَبُ الْمُطَيَّبُونَ جُدُودًا
وَالكِرَامُ الْأَخْوَالِ وَالْأَعْمَامِ
رَحْمَةُ اللَّهِ وَالسَّلَامُ عَلَيْهِمْ
كُلَّمَا قَامَ قَائِمٌ بِسَلَامٍ⁵⁴

“Allah, ister avamdan olsun ve ister havastan olsun Ali (ra.) ve Hüseyin’e (ra.) söven kişiye lanet etsin.

Dedeleri hoş kokulu ve temiz olan, dayıları ve amcaları ise saygın kişilerden olanlara hiç sövülür mü?

Allah’ın rahmeti ve namazda selamla kalkan herkesin selamı onlar üzerine olsun.”

Kuseyyir ‘Azze, bu methiyesinde memdûhunu soyunun şerefi ve pak olması yönünden övmektedir.

Emevî Döneminin meşhur şairleri arasında olan Cerîr (ö. 110/728) bir grup şairle birlikte Halîfe Ömer b. Abdilazîz’in (ö. 101/720) huzuruna çıktığında Halîfe için bir methiye inşâd etmiştir. Şairin inşâd ettiği bu methiyeyi Halîfe çok beğenmiş ve o anda yanında bulunan bütün parasını Cerîr’e bahşiş olarak vermiştir. Bu olayın devamında Cerîr’in, elinde parayı görenlere: “Halîfe’nin yanından çıktım fakirlere veriyor, şairleri geri çeviriyor, ben ondan razıyım.” dediği rivâyet edilmektedir⁵⁵. Şairin Halîfe için inşâd ettiği yirmi dokuz beyitten oluşan bu methiyesinin bir kısmı şöyledir;

أَصْبَحْتَ لِلْمِنْبَرِ الْمَعْمُورِ مَجْلِسُهُ
زَيْنًا وَزَيْنَ قِبَابِ الْمُلْكِ وَالْحَجَرِ

⁵² Kemal Tuzcu, “Bir Emevî Şairi: Kuseyyir ‘Azze”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi c. 44/1, (2004), 22.

⁵³ Ebû Osman ‘Amr b. Baħr el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn* (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1998), 3/359-360.

⁵⁴ el-Câhız, *el-Beyân*, 3/360.

⁵⁵ Ali Fâ’ûr, *Sîretu Ömer b. Abdilazîz* (Beyrut: Dâru’l-Hâdî, 1991), 75.

مِنْكُمْ عَمَارَةٌ مُلْكٍ وَاصِحِ الْغُرَرِ

فَلَنْ تَزَالَ هَذَا الدِّينَ مَا عَمِرُوا

وَمَا عَلِمْتُ لَكُمْ فِي النَّاسِ مِنْ خَطَرٍ⁵⁶

فَمَا وَجَدْتُ لَكُمْ نِدًّا يُعَادِلُكُمْ

“Meclisi imar edilmiş minber olan yere süs oldun. Saltanatın ve odaların kubbelerinin süsü oldun.

Onların (atalarının) ihyâ ettikleri bu din için, sizden birisinin parlaklıkları apaçık olan saltanatın imârî devam edecek.

Size denk olacak bir benzer bulmadım. İnsanlar içerisinde size zarar verebilecek kimse bilmedim.”

Cerîr, şiirinde Halîfe Ömer b. Abdilazîz’in cömertliğini övdükten sonra onu takvalı olması yönünden methetmektedir. Ayrıca Allah’ın o dönemin insanları arasından kendisini Halîfe olarak seçmesini Musâ (as.)’a benzetmesiyle yüceliğini, insanlar içerisinde Ömer b. Abdilazîz’e zarar verebilecek kimse olmadığını vurgulayarak Halîfe’nin cesaretini methetmektedir⁵⁷.

4. Abbâsî Şiirinde Methiye

Emevî Devletinin yıkılıp Abbâsî devletinin kurulmasıyla birlikte İslâm Devleti; ilmî, sosyal, kültürel ve siyasî açılar gibi farklı yönlerden bir hayli ilerleme kaydetmiştir. Bu ilerleme tabîi olarak medîh şiirinin farklı konularda gelişmesine imkân sağlamıştır. Abbâsî Döneminde nazmedilen methiye türündeki şiirler, Emevî Döneminde olduğu gibi iktidarı elinde bulunduran kimseler tarafından kendilerini halka benimsetmek için siyasî bir silah olarak kullanılmaya devam etmiştir. Bunun yanı sıra dönemin methiyeleri kazanılan zaferleri ve iç karışıklıkları tasvir etmesi bakımından tarihi kayıtlar olarak ta karşımıza çıkmaktadır⁵⁸. Bu dönemde medîh şiiri, Emevî Dönemindeki haricî ve Şiî hiziplerinin şiirlerinde olduğu gibi

⁵⁶ Cerîr b. ‘Atiyye, *Dîvânu Cerîr* (Beyrut: Dâru Beyrût li’-Tıbbâ’a ve’n-Neşr, 1986), 210-211.

⁵⁷ Cerîr’in methiyeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Salih Tur, *Ahtal, Ferezdak ve Cerîr’in Şiirlerinde Medih ve Hiciv* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997).

⁵⁸ Fevzî İsmâ - Fevzî Emîn, *fi’l-Edebi’l-Abbâsî* (Mısır: Dâru’l-M’arifeti’l-Câmi’iyye, 2006), 212.

kişisel duyguları ifade etmekten ziyade şairlerin bağlı buldukları grubun ve mezhebin taraftarlığını yapmak için de nazmedilmiştir⁵⁹.

Bu dönemde medîh şiiri önceki dönemlere nazaran öylesine bir şüyu bulmuştur ki, diğer konularda nazmedilen şiirler methiyenin yanında küçük parça gibi kalmıştır. Abbâsî Döneminin methiyeleri çoğunlukla cömertlik, şeref, cesaret, yardım severlik, belagat, beyan ve benzeri temaları içermektedir. Dönemin methiyeleri, genellikle devletin üst kademelerindeki şahsiyetlere nazmedilmelerinden dolayı, üst tabakaya mahsus resmi şiir gibi itibar görmüştür⁶⁰.

Abbâsî Döneminin medîh şairleri Emevî Dönemi'nin medîh şairlerinden miras aldıkları, şiirle kazanç elde etme huyunu daha da ileriye taşımışlardır. Zira bu dönemin Halifeler'i, valileri, emirleri ve devletin üst kademelerinde makam sahibi olan diğer devlet ricali sürekli yanlarında kendilerini güzelce öven şairleri gezdirmişler ve kendilerine hatırı sayılır miktarda bahşişler vermişlerdir. Bu sebeple dönemin şairleri methiye nazmetme hususunda sürekli bir rekabet içerisinde olmuşlardır. Bu dönemin şairleri övdükleri kişileri memnun etmek ve onların bahşişlerini kazanabilmek adına kaleme aldıkları methiyelerinde küfür derecesine varacak kadar abartıya kaçmışlar ve bu tavırları da memdûhları tarafından desteklenmiştir. Abbâsî Döneminde saraylarda israf had safhaya ulaşmış olduğu için devlet ricali kendilerini övme derecelerine göre şairlere bahşiş dağıtma hususunda bir beis görmemişlerdir. Dönemin saraylara giremeyip halk arasında kalan şairleri, medîh şiirinin kazanç kapısı haline dönüşmesi sebebiyle şehir şehir, panayır panayır gezerek nazmetmiş oldukları methiyeleri satarak geçimlerini sağlama ve zengin olma derdine düşmüşlerdir⁶¹. Bu dönemde üst tabakaya mahsus olan, resmi şiir gibi itibar gören, gerçeklikten ve toplumsal duyguları yansıtmaktan oldukça uzak olan methiyelerin yanı sıra halk arasında, bütün toplumla ilişkili genel duyguları yansıtan methiyeler de nazmedilmiştir. Bu tür medîh şiirleri Abbâsî toplumundaki çeşitli

⁵⁹ Ahmed Ebû Hâka, *Fennu'l-Medîh ve Tejavvuruhu fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî* (Beyrut: Menşûrâtu Dâri'ş-Şarkî'l-Cedîd, 1962), 198-199.

⁶⁰ el-Fâhûrî, *el-Câmi'*, 669-670.; Nâşîf, *Erva'u Mâ Kîle*, 17.

⁶¹ Muhammed, *el-Medîh*, 39.; el-Fâhûrî, *el-Câmi'*, 670-671.; Kenan Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi* (Erzurum, Şafak Yay., 1998), 67.

manzaraları, farklı renkleri, dönemin gerçek düşünce yapısını, gerçek sosyal hayatını ve değişik konumdaki insanların eğilimlerini tasvir etmektedir⁶².

Abbâsî Döneminin meşhur şairlerinden birisi olan, sürekli komutanlara ve valilere medîh şiiri nazmettiği bilinen Beşşâr b. Burd'un (ö. 167/783) Basra valisi Ukbe b. Selm'in huzurunda onu öven bir methiye inşâd ettiği ve bu methiyenin mukabilinde valinin şaire on bin dirhem bahşış verdiği rivâyet edilmektedir⁶³. Şairin bu methiyenin bazı beyitleri şu şekildedir;

مَا لِكِي تَنْشَقُّ عَنْ وَجْهِهِ الْحَرْبُ
كَمَا انْشَقَّتِ الدُّجَى عَنْ ضِيَاءِ
لَا يَهَابُ الْوَعَى وَلَا يَعْبُدُ الْمَالَ
وَلَكِنْ يُهِنُّهُ لِلثَّنَاءِ
أَسَدٌ يَقْضِمُ الرِّجَالَ وَإِنْ
شَتَّ فَغَيْتُ أَجْشُ ثُرَّ السَّمَاءِ⁶⁴

“O, karanlıkta ışığın parladığı gibi yüzünde savaşın parladığı, avucundan cömertlik fışkırandır.

O, savaştan çekinmez. Mala mülke tapmaz. Ancak övgü için malını bol bol dağıtır.

O adamları ağızında çiğneyen bir aslandır. Ondan bir bağış istersen gökyüzündeki suyu bol, gök gürültüsü çok olan bulutun yağmuru gibidir.”

Beşşâr b. Burd'un bu methiyenin geneline baktığımızda, teşbih sanatını usta bir biçimde kullanarak, memdûhunun cömertlik ve cesaret yönlerini övdüğünü görmekteyiz.

Dönemin önde gelen şairleri arasında yer alan Ebû Nuvâs (ö. 198/813), Halife Hârûn er-Reşîd (ö. 198/813) için nazmettiği methiyesinde yüklü bir bahşış alabilmek için memdûhunu guluv derecesinde övmektedir. Şairin bu şiirinin bazı beyitleri şöyledir;

تَنَارَعِ الْأَحْمَدَانِ الشِّبَةَ فَاشْتَبَهَا
خَلَقًا وَخُلُقًا كَمَا قَدَّ الشَّرَاكَانَ
شِبَهَانٍ لَا فَرْقَ فِي الْمَعْقُولِ بَيْنَهُمَا
مَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ وَالْعِدَّةُ اثْنَانِ

⁶² el-Fâhûrî, *el-Câmi'*, 672.

⁶³ Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbu'l-Eğânî* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 3/131.

⁶⁴ Beşşâr b. Burd, *Dîvânü Beşşâr b. Burd* (Cezayir: Vizâratu's-Sekâfe, 2007), 1/132-138.

عَمَّا تُجْمَعُ مِنْ كُفْرٍ وَإِيمَانٍ⁶⁵

هُوَ الَّذِي امْتَحَنَ اللَّهُ الْقُلُوبَ بِهِ

“İki Ahmed benzerlikte çekiştir. İkisi de bağcıkların kesildiğinde eşit oldukları gibi yaratılış ve huy olarak birbirlerine benzer oldular.

İkisi birbirine benzerdir, akıl çerçevesi içerisinde ikisi arasında bir fark yoktur. İkisinin anlamı bir, sayıları ikidir.

O, Allah’ın göğüslerinde küfrü ve imanı saklayanların kalplerini imtihan ettiği kişidir.”

Şair bu şiirinde memdûhunu Hz. Peygamber’e (sav.) benzetmek suretiyle huyunu ve ahlakını övmektedir. Bunun yanı sıra hilâfetin Allah tarafından el-Emîn’e verildiğini vurgulayarak memdûhunun siyasî propagandasını yapmaktadır. Ebû Nuvâs’ın bu şiiri Abbâsî Dönemindeki şairlerin methiyelerinde ne denli ifrata kaçtıklarına güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Abbâsî Döneminin meşhur medîh şairlerinden bir tanesi olan Ebû Temmâm (ö. 231/846), Araplar ile Bizanslılar arasında geçen ve Arapların kesin bir zaferiyle sonuçlanan savaştan sonra el-Me’mûn diye tanınan Muhammed el-Meḥdî’yi (ö. 218/833) metheden elli dört beyitten oluşan uzun bir kaside nazmetmiştir⁶⁶. Bu methiyenin bazı beyitleri şu şekildedir;

حَتَّى يَقُولُوا قَدْرَهُ الْهَامُ

مَنْ لَا يُحِيطُ الْوَاصِفُونَ بِقَدْرِهِ

فَكَأَنَّمَا حَسَنَاتُهُ آثَامُ

يَتَجَنَّبُ الْآثَامَ ثُمَّ يَخَافُهَا

وَاللَّهُ يَعْلَمُ ذَاكَ وَالْأَقْوَامُ⁶⁷

إِنَّ الْمَكَارِمَ لِلْخَلِيفَةِ لَمْ تَزَلْ

“Betimleyicilerden hiç kimse onun gücünü tam olarak bilemez. Ta ki onun gücü ilhamdır derler.

O, günahlardan kaçınır. Sonra onlardan korkar. Sanki onun iyilikleri kabahatlerdir.

Soylu davranışlar Halîfe’den hiç ayrılmadı. Bunu Allah da kavimler de bilir.”⁶⁸

⁶⁵ Ebû Nuvâs, *Dîvânu Ebî Nuvâs* (Ebû Zâby (Dubai): Dâru’l-Kutubi’l-Vataniyye, 2010), 355.

⁶⁶ Ebû Hâka, *Fennu’l-Medîh*, 225.

⁶⁷ el-Ḥaṭîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni Ebî Temmâm* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1994), 2/72-76.

⁶⁸ Bu şiirin bir kısmının tercümesi daha önce Yakup Göçemen tarafından yapılmıştır. Bkz.: Yakup Göçemen, *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî’nin Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 185-186.

Şair, bu kasidesinde oldukça belliğ bir üslup ile memdûhunun adalet, cesaret ve şefkat yönlerini methetmektedir. Kasidesinin sonlarına doğru ise ayrı ayrı tavsif edemediği bütün güzel huyların el-Me'mûn'da bulunduğunu iddia ederek methiyesinde abartıya kaçmıştır.

5. Endülüs Şiirinde Methiye

Arap hâkimiyetindeki Endülüs'te kaleme alınan ilk medîh temalı şiirler, Doğu Arap şiirindeki genel çerçevede nazmedilmiştir. Bu dönemde yaşayan şairler, medîh şiiri nazmetmek istediklerinde Doğulu eski şairleri veya Abbâsî şairlerini kendilerine örnek olarak almışlardır. Hatta valiler döneminde Doğu Arap dünyasından Endülüs'e heyetler halinde şairler gelerek burada şiir nazmetmeye başlamışlardır⁶⁹. Bu sebeplerle fetih ve valiler dönemlerinde Endülüs methiyeleri, Doğu Arap şiirinin devamı ve kopyası niteliğinde olmuştur.

Endülüs'te, Abdurrahmân ed-Dâhil'in Kırtuba'da Emevî Devletini kurmasıyla birlikte şairlerin medîh şiirine daha çok yönelmeye başladıkları görülmektedir. Abdurrahmân el-Evşat (ö. 238/852) ile birlikte ise şairlerin methiye konusundaki şiirlere olan ilgileri daha da artmıştır⁷⁰. Endülüs'te medîh şiirinin başlangıcı olarak görülen bu döneme Doğu'yu taklit dönemi adı verilmektedir. Bu dönemde yaşayan şairlerin methiyelerinin konularını genellikle cesaret, savaş ve özlem duydukları ana vatanları oluşturmaktadır⁷¹. Endülüs'te nazmedilen medîh temalı şiirler her ne kadar üslup ve konu bakımından Doğu Arap şiirinin kopyası ve devamı gibi gözükse de Araplar, Endülüs'ü fethettikten sonra burada daha öncesinde alışık olmadıkları iklim koşulları ve dolayısıyla doğal güzelliklerle karşılaşmışlardır. Endülüs'ün bu doğal güzellikleri Arapların şiir konusundaki yetkinliklerini daha da geliştirerek onları şiirlerinde kısa ve hafif bahirler kullanmaya sevk etmiştir⁷². İklimsel olarak kısıtlı imkânlarla sahip olan Doğu Arap dünyasına nazaran Endülüs Arap dünyası medîh şiirini daha da geliştirmiştir. Bu tür şiirler Doğu Arap dünyasında daha çok üst ve orta tabakadan insanlara hitap ederken Endülüs

⁶⁹ Ahmed Heykel, *el-Edebu'l-Endelusî mine'l-Feth ilâ Suqûti'l-Ĥilâfe* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1985), 61.

⁷⁰ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabi 'Aşru'd-Duvel ve'l-İmârâti'l-Endelus* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1989), 172.

⁷¹ Ahmed b. Muhammed el-Maqqarî et-Tilimsânî, *Nefhu't-Tîb* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1968) 1/264-265.

⁷² M. Faruk Toprak, "Endülüs Şiirine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 32/1-2 (1988), 157.

Arap toplumunda, toplumun her kesiminden insana hitap eden popüler bir temaya dönüşmüştür⁷³.

Medîh temalı şiirler, Endülüslü şairler arasında da kendi Halifelerinden veya devlet ricalinden hediye, bahşış ve atiyeler alabilmek adına, son derece popüler olmuştur. Bu dönemde şairler, her ne kadar gelir elde etmek maksadıyla methiye türündeki şiirleri nazmetmiş olsalar da, şiirle kazanç sağlama Endülüs'te şiirin gelişmesine ve yayılmasına oldukça yardımcı olmuştur. Özellikle medîh temalı şiirlerin Halifeler ve devlet ricali tarafından beğenilmesi, teşvik edilmesi ve şairlerin nazmettikleri methiyeleriyle gelir elde etmeleri, Endülüs'te methiye türünün gelişimine önemli derecede katkı sağlamıştır⁷⁴.

Endülüs'te Araplar ile muvelledûn arasında yayılan milliyetçilik hareketinde şiirin bir silah gibi kullanılması, şiirin gelişmesine ve etkisini arttırmasına katkı sağlamıştır. Zira Arap kavmiyetçiliği yapan şairler kendi ırklarını övüp bununla böbürlenirken bazı İspanya kökenli muvelled şairler de İspanyol ırkını savunmuşlardır. Bu durum tabîi olarak Endülüs'te medîh şiirinin gelişimine katkı sunmuştur. Endülüs'te yaşanan ırkçı çekişmeler Hilâfet Döneminin ilk yıllarında etkin olsa da Endülüs'ün ilk Halîfesi olan III. Abdurrahmân'ın almış olduğu önlemler sayesinde sona ermiş ve ırkçılık yapan topluluklar arasında "Endülüslülük" düşüncesi hâkim olmaya başlamıştır⁷⁵.

Endülüs, Hilâfet Döneminde devlet idarecilerinin çabaları neticesinde önceki dönemlere göre kültürel anlamda kapsamlı bir kalkınma hareketi gerçekleştirerek zirve noktasına ulaşmıştır. Hilâfet Döneminde Endülüs'e ait bilimsel bir karakterin oluşması, bu karakterin güçlenmesi ve son derece özgür bir biçimde içerik üretmesi, bu dönemde gerçekleştirilen kültürel kalkınmanın tezahürlerinden bir tanesi olarak temayüz etmektedir. Bu dönemde devletin içinde bulunmuş olduğu koşullar, Endülüs toplumunun yakalamış olduğu refah seviyesi, bu toplumun bileşenleri olan milletler arasında Endülüslülük duygusunun hâkim kılınarak birliğin tesis edilmesi, bağımsızlık, güvenliği sağlanması ve toplumun medenileşmesi

⁷³ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü* çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er (Ankara: İmaj Yay., 1993), 149.

⁷⁴ et-Tilimsânî, *Nefhu't-Ṭîb*, 4/167-168.; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981), 4/194-197.

⁷⁵ Heykel, *el-Edebu'l-Endelusi*, 132-133.; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 18-19.

halkın kültürel düzeyinin artmasına ve edebî faaliyetlerin yüksek bir seviyeye ulaşmasına sebep olan önemli etkenler olarak karşımıza çıkmaktadır⁷⁶.

Hilâfet Döneminde gerçekleştirilen kültürel kalkınmada büyük pay sahibi olarak, Halîfe III. Abdurrâhman en-Nâsır ve oğlu Halîfe II. Hâkem el-Mustensır gözükmektedir. Bu iki Halîfe, Endülüs'te edebî ve kültürel bir ortam oluşturmaya çalışmakla yetinmemişlerdir. Onlar, Doğu'nun önde gelen, her alandan ilim adamlarını Endülüs'e çekmeye çalışarak kendilerini desteklemişlerdir. Bununla da yetinmeyip çeşitli bölgelerde bulunan değerli kitapları Endülüs'e getirtmişlerdir. İki Halîfe, Endülüs'te yaşayan Doğulu ve Endülüslü ilim adamlarını farklı ilim dallarında eserler telif etmeye teşvik ederek Endülüs'ün Hilâfet Dönemi'nde kültürel bakımdan her yönüyle gelişmesini sağlamışlardır⁷⁷.

Dönemin meşhur şairleri arasında gösterilen Ebû'l-Muḥaşşâ, Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu Abdurrahmân ed-Dâhil için birçok methiye nazmetmiştir. Şairin I. Abdurrahmân ve oğlu Emîr Süleymân'ı (ö. 184/800) methettiği bir kasidesinin bazı beyitleri şu şekildedir;

رَشَدَ الْخَلِيفَةَ إِذَا غَوَوْا فَرَمَاهُمْ بِالْمُوبِدِيِّ الْجَهْمِ وَالْمُتَأَرَّرِ
فَعَدَا سُلَيْمَانَ السَّمَاخَ عَلَيْهِمْ كَاللَّيْثِ لَا يَلْوِي عَلَى مُتَعَدِّرٍ
وَهُوَ الَّذِي وَرَثَ النَّدَى أَهْلَ النَّدَى وَمَا مَعَبَّةَ يَوْمِ وَاوِي الْأَحْمَرِ⁷⁸

“Kaba ve güçlü olan Mecûsilere hâkim olan Halîfe, yoldan çıktıkları zaman onları oklarıyla vurarak ferasetini gösterdi.

Çokça müsamahakâr olan Süleyman bir sabah vakti özrünü beyan eden kişiyi umursamayan aslan gibi onların üzerine gitti.

O, cömertliği cömertliğe ehil olan kişilerden miras almıştır. Vâdî'l-Aḥmer gününün akıbetini ortadan kaldırmıştır.”

⁷⁶ Heykel, *el-Edebu'l-Endelusî*, 184.; Şehabettin Ergüven, “X. Ve XI. Yüzyıllarda Endülüs'ün İlmî ve Edebî Panoramasına Genel Bir Bakış”, *İslam San'at, Tarih, Edebiyat ve Musîkî Dergisi* 15 (2010), 19.

⁷⁷ Ebû'l-Kâsım Şâ'id el-Endelusî, *Kitâbu Ṭabaḳâtu'l-U'mem* (Beyrut: el-Maṭba'atu'l-Kâsûlikiyye, 1912), 65-66.

⁷⁸ Lisânu'd-Dîn b. el-Ḥaṭîb, *el-İḥâta fî Aḥbâri Ğirnâta* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4/198.

Ebû'l-Muħaşşâ, bu methiyesinde birinci memdûhu olan Abdurrahmân ed-Dâhil'i zekâ, cesaret ve savaşçılık yönlerinden methetmektedir. İkinci memdûhu olan Emîr Süleymân'ı ise cömertlik ve cesaret yönlerinden övmektedir.

Yahyâ b. Ėakem el-Ėazâl (ö. 250/864), Emirlik Döneminde yaşamış ve Abdurrahmân el-Evşaş diye meşhur olmuş olan emir II. Abdurrahmân'ın şairi olma konumuna erişmiştir. Emir, el-Ėazâl'ı Konstantiniyye'ye elçi olarak gönderdiğinde şair burada kralın oğlu için bir şiir nazmetmiş ve bu şiirinde prensi övmüřtür⁷⁹. el-Ėazâl'ın bu şiirinin bazı beyitleri şöyledir;

وَأَعْبَدَ لَيْنِ الْأَعْطَافِ رَخِصٍ
كَحَبْلِ الطَّرْفِ ذِي عُنُقٍ طَوِيلِ
تَرَى مَاءَ الشَّبَابِ بَوَجْنَتَيْهِ
يُلُوحُ كَرَوْتِقِ السَّيْفِ الصَّقِيلِ
عَلَى قَدِّ سَوَاءٍ لَا قَصِيرٍ
فَتَحْقِرُهُ وَلَا هُوَ بِالطَّوِيلِ⁸⁰

“(O prens) gözü sürmeli, boynu uzun olan vücudu yumuşak, narin güzel boyunludur.

Gençlik suyunun onun elmacık kemiklerinde cilalı bir kılıcın parlaklığı gibi parladığını görürsün.

Vücudu eşit bir yapıdadır. Ne hor göreceğin bir kısıklıktadır ne de uzundur.”

Yahyâ b. Ėakem el-Ėazâl, bu şiirinde genel olarak memdûhunun fiziksel özelliklerini değişik sıfatlarla niteleyerek övmektedir. Bunun yanı sıra prensin soyunun asilliğini de methetmektedir.

Endülüs'te yaşamış meşhur şairlerden İbn 'Abd Rabbihi, devlet ricali için nazmettiği methiyeleri sebebiyle devlet şairi, Halîfe şairi gibi unvanlar kazanmıştır. şairin Halîfeler, vezirler, komutanlar ve diğer devlet adamları için kaleme almış olduğu methiyeler, kendisine sarayların kapılarını açmıştır. İbn 'Abd Rabbihi, fakir bir ailede yetişmesine karşın, nazmetmiş olduğu methiyelerinin edebi açıdan güzel olması sayesinde zengin bir hayat sürmüřtür⁸¹.

şairin dîvânını incelediğimizde devlet kademesindeki şahsiyetler için birçok methiye

⁷⁹ İbn Sa'îd el-Mağribî, *el-Muğrib fi Hulâ el-Mağrib* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1955), 2/57-58.

⁸⁰ Yahyâ b. Ėakem el-Ėazâl, *Dîvânü Yahyâ b. Ėakem el-Ėazâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1993), 68-69.

⁸¹ Muhammed b. 'Ubeydillâh b. Ėâkân, *Mağmahu'l-Enfus ve Mesrahu't-Teenmus* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1983), 270-275.; Muhammed Rıdvân ed-Dâye, *fi'l-Edebi'l-Endelusî* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2000), 62 ve 300.

kaleme aldığını görmekteyiz. Şairin, el-Montolûn savaşından sonra Halîfe III. Abdurrahmân'ı övdüğü bir kasidesinin bazı beyitleri şöyledir;

وَالْعَزُّ أَوْلَاكَ وَالتَّمَكِينُ أَخْرَاكَ

فَصُلَّتْ وَالنَّصْرُ وَالتَّأْيِيدُ جُنْدَاكُمَا

هَذَا بِيَمِينِكَ بَلْ هَذَا بِيُسْرَاكَ

طَلَعَتْ بَيْنَ النَّدَى وَالْبَأْسِ مُبْتَهَجًا

بِالْفَتْحِ يَفْصِمُ مَنْ فِي الْأَرْضِ نَاوَاكَ⁸²

يَمْضِي أَمَامَكَ نَصْرُ اللَّهِ مُنْصَلِتًا

“Sen saldırdığın zaman zafer ve destek senin iki ordun oldular. Senin başın şeref, sonu sağlamlıktır.

Cömertlik ve yiğitlik arasında bahtiyar bir şekilde belirdin. İşte bu senin sağın bu da solun.

Allah'ın yardımı senin önünde fethi aydınlatarak ilerler. Yeryüzündeki düşmanlarını helak eder.”

İbn ‘Abd Rabbihi, bu methiyesinde memdûhunun cesaret, savaşçılık, yiğitlik, öne atılma, cömertlik, şeref, soyluluk gibi özelliklerini övmektedir.

İbn Hânî’, Ehl-i Beyt ve Şîa hakkında nazmettiği bir diğer methiyesinde Cafer b. Ali ve oğlu İbrahim’i övmektedir. Şairin, İbrahim’in saltanatın sahibi olması gerektiğini ima ederek memdûhunu övdüğü bu methiyesinin bazı beyitleri şöyledir;

مَلِكًا لَا بَسًا جَلَالَةَ مُلْكِ

لَا أَرَى كَابِنِ جَعْفَرِ بْنِ عَلِيٍّ

رُوعَةٍ لَا يَرِيْبُ سِتْرًا يَهْتِكِ

هَتَكَ الظُّلْمَ وَالظَّلَامَ بِهِ دُو

وَمَاءُ الثَّرَى مُجَاغَةٌ مِسْكَ⁸³

يَطَأُ الْأَرْضَ فَالثَّرَى لَوْلُو رَطْبٌ

“Ali’nin oğlu Cafer’in oğlu (İbrahim) gibi saltanatın görkemini kuşanan bir sultan görmüyorum. Zulmü ortadan kaldırdı. Karanlıkları parçalayarak aydınlığa kavuşturdu. O, kimsenin örtüsünü yırtarak şüpheye düşürmeyen heybet sahibidir.

Yere basar, bastığı nemli toprak ıslak incidir. Nemli toprağın suyu miskin öz suyudur.”

⁸² İbn ‘Abd Rabbihi, *Divanu İbni ‘Abdi Rabbihi* (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1979), 127-128.

⁸³ İbn Hânî’ el-Endelusî, *Divânü İbn Hânî’ el-Endelusî* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1980), 249-250.

İbn Hânî', bu methiyesinde memdûhunun soyu, azameti, yüce gönüllüğü, cömertliği gibi hasletlerini övmektedir.

Sonuç

Methiye türü, Cahiliye Döneminin başlarında müstakil kaside şeklinde işlenmemiştir. Zikredilen dönemde Nâbiğa ez-Zubyânî, kralları övmek suretiyle bu şiir türünü kazanç kapısı haline getirmiştir. Dönemin şairleri gelir elde etme maksadıyla müstakil kaside formunda methiyeler nazmetmeye başlamışlardır. Zikredilen dönemde halk tarafından şairlere atfedilen değer sebebiyle insanlar, şairlerin övdükleri kabile reislerine veya krallara tabi olmuşlardır. Bundan dolayı da idareciler medîh şairlerine ihsanda bulunmakta oldukça cömert davranmışlardır.

Sadru'l-İslâm Döneminde İslâmiyet'in yeni doğması, yayılmaya başlaması ve Müslümanların genelde mücadele halinde olmaları medîh şiiriyle meşgul olmalarına pek imkân bırakmamıştır. Bu yüzden zikredilen dönemde methiyeler kısmen inkıtaa uğramıştır. Bu dönemde nazmedilen methiyelerde içerik olarak bazı motifler değişmiştir. Zira İslâmiyet, methiyelerde cahiliye adetleri ile övünmeyi yasaklamıştır. Sadru'l-İslâm Döneminde şairler medîh şiiriyle kazanç sağlamamışlardır. Bunun sebebi zikredilen dönemin devlet adamlarının şiirle kazanç sağlamayı çirkin bir iş olarak görmesidir.

Emevî Döneminde methiyelerde, Cahiliye Döneminde olduğu gibi ırk ve kabile ile övünme yeniden başlamıştır. Bu dönemde methiyeler Emevî, Şîa, Hâricî ve Zubeyrî hizipleri gibi siyasî grupların propaganda aracı haline dönüşmüştür. Cahiliyede ortaya çıkan ve Sadru'l-İslâm Döneminde son bulan methiyeyle kazanç sağlama geleneği bu dönemde tekrar ortaya çıkmıştır. Dönemin medîh kasidelerinin formunda bir değişiklik olmamıştır.

Abbâsî Döneminde yönetimi elinde bulunduran devlet ricâli methiyeleri kendilerini halka benimsetmek için bir araç olarak kullanmışlardır. Bu dönemde de siyasî grupların ve mezheplerin taraftarlığını yapmak için methiyeler kaleme alınmıştır. Doğu Arap dünyasında medîh türü en çok bu dönemde yayılmıştır. Zikredilen dönemde önceki dönemde olduğu gibi medîh şiiri bir kazanç kapısı olarak kalmaya devam etmiştir. Bu dönemde nazmedilen methiyelerin formunda da değişiklik olmamıştır. Abbâsî Döneminde toplumsal duyguları yansıtan methiyeler de kaleme alınmıştır.

Arap hâkimiyetindeki Endülüs'te kaleme alınan ilk methiyeler, Doğu Arap şiirindeki genel çerçevede nazmedilmiştir. Endülüs'te nazmedilen methiyeler üslup ve konu bakımından Doğu şiirinin kopyası ve devamı gibi gözükse de Araplar, Endülüs'ü fethettikten sonra önceden görmedikleri iklim koşulları ve doğal güzelliklerle karşılaşmışlardır. Endülüs'ün doğal güzellikleri Arapların şiir konusundaki yetkinliklerini daha da geliştirerek, şiirlerinde kısa ve hafif bahirler kullanmaya sevk etmiştir. Endülüs İslâm Devletinde de yaşanan siyasî çekişmeler methiyeye doğrudan etki etmiştir. Endülüslü şairler, Doğulu şairler gibi methiyeyi kazanç kapısı olarak görmüşlerdir.

Kaynakça / References

- Ayyıldız, Esat. “Alkame b. ‘Abede el-Fahl ve İki Kasidesi” *İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 36 (2020), 389-415.
- Ayyıldız, Esat. “el-Ahtal’ın Emevilere Methiyeleri” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 57/2 (2017), 936-960.
- Ayyıldız, Esat. “el-Buhturî’nin Methiyeleri”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2021), 136-153.
- Ayyıldız, Esat. “el-Mutenebbî’nin Seyfüddevl’e ye Methiyeleri (Seyfiyyât)” *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 497-518.
- Ayyıldız, Esat. “Hassân b. Sâbit’in Methiyeleri” *ICHES Uluslararası İnsani Bilimler ve Eğitim Bilimleri Kongresi* editör: Meriç Eraslan. 286-298. İzmir: Asos Yayınevi, 2019.
- Ayyıldız, Esat. “Klasik Arap Methiyelerinde Yaygın Şekilde Övülen Özellikler” *Filoloji Alanında Teori ve Araştırmalar II* Editör: Yılmaz Kurt 67-95. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Beşşâr b. Burd. *Dîvânu Beşşâr b. Burd.* Cezayir: Vizâratu’s-Sekâfe, 2007.
- Cerîr b. ‘Açıyye. *Dîvânu Cerîr.* Beyrut: Dâru Beyrût li’t-Ṭibâ’a ve’n-Neşr, 1986.
- Daş, Fuat. “İki Kaside Bağlamında Mütenebbî’nin İhşîdî Hükümdarı Ebü’l-Misk Kâfûr’a Methiye ve Hicivleri” *Nüşa* 22/54 (2022), 43-72.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî ‘Aşru’d-Duvel ve’l-İmârâti’l-Endelus.* Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1989.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî el-‘Aşru’l-Câhilî.* Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1960.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî el-‘Aşru’l-İslâmî.* Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 2002.
- Demirayak, Kenan. *Abbâsî Edebiyatı Tarihi.* Erzurum: Şafak Yayınevi, 1998.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi – III Emevîler Dönemi.* Erzurum: Eser Ofset, 2012.
- Durmuş, İsmail. “Methiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 29/406-408. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Ebû Hâka, Ahmed. *Fennu’l-Medîh ve Teṭavvuruhu fi’s-Şi’ri’l-‘Arabî.* Beyrut: Menşûrâtu Dâri’s-Şarķi’l-Cedîd, 1962.
- Ebû Nuvâs. *Dîvânu Ebî Nuvas.* Dubai: Dâru’l-Kutubi’l-Vaṭaniyye, 2010.
- Ebû Temmâm Ḥabîb b. Evsi’t-Ṭâî. *Dîvânu’l-Ḥamâse.* Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998.
- eḏ-Ḍabbî, el-Mufaḏḏal b. Muhammed. *el-Mufaḏḏaliyyât.* Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1963.
- ed-Dâye, Muhammed Rıdvân. *fi’l-Edebi’l-Endelusî.* Şam: Dâru’l-Fikr, 2000.
- Ekhtiar, Ousama. “İbn Behîc el-Endelûsî’nin Hz. Aişe’ye Methiyesi (Lafız ve Delalet Açısından Bir Araştırma)” *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 29-62.
- el-Câhîz, Ebû Osman ‘Amr b. Baḥr. *el-Beyân ve’t-Tebyîn.* 3 Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Ḥancî, 1998.
- el-Cumaḥî, Muhammed b. Sellâm. *Ṭabaḳâtu’s-Şu’arâ’.* Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001.
- el-Endelusî, Ebû’l-Ḳâsım Şâ’id. *Kitâbu Ṭabaḳâtu’l-U’mem.* Beyrut: el-Maṭba’atu’l- Kâsûlikiyye, 1912.
- el-Endelusî, İbn Hânî’. *Dîvânu İbn Hânî’ el-Endelusî.* Beyrut: Dâru Beyrut, 1980.
- el-Enşârî, Ḥassân b. Sâbit. *Dîvânu Ḥassân b. Sâbit el-Enşârî.* Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994.
- el-Fâḫûrî, Ḥanna. *el-Câmi’u fi Târîhi’l-Edebi’l-‘Arabî el-Edebu’l-Ḳadîm.* Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1985.
- el-Ğazâl, Yahyâ b. Ḥakem. *Dîvânu Yahyâ b. Ḥakem el-Ğazâl.* Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Mu’âşır, 1993.
- el-İsfehânî, Ebû’l-Ferec. *Kitâbu’l-Eğânî.* 25 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 2008.

- el-Ğayravânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fî Şınâ'ati's-Şi'ri ve Nakdihi*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2000.
- el-Mağribî, İbn Sa'îd. *el-Muğrib fî Hulâ el-Mağrib*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1955.
- el-Makkarî et-Tilimsânî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-Tîb*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1968.
- Ergüven, Şehabettin. "X. Ve XI. Yüzyıllarda Endülü'sün İlmî ve Edebî Panoramasına Genel Bir Bakış", *İslam San'at, Tarih, Edebiyat ve Musîkî Dergisi* 15 (2010), 19.
- er-Râfî'î, Mustafa Sadık. *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- eş-Şek'a, Mustafa. *Rihletu's-Şi'r*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısrıyye el-Lubnâniyye, 1997.
- et-Tağlibî, el-Ahğal. *Dîvânu'l-Ahğal*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- et-Tebrîzî, el-Hatîb. *Şerhu Dîvâni Ebî Temmâm*. 2 Cilt. Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994.
- Fâ'ûr, Ali. *Siretu Ömer b. Abdilazîz*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1991.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. Çeviren: Azmi Yüksel ve Rahmi Er Ankara: İmaj Yayınları, 1993.
- Göçemen, Yakup. *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâ'înin Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Hazer, Dursun. "Hz. Muhammed'in Şairi Hassân b. Sâbit'in Şiirlerinde Övülen ve Yerilen Değerler" *İslâmî İlimler Dergisi* 1/1 (2006), 85-116.
- Heddâre, Muhammed Mustafa. *İtticâhât fî's-Şi'ri'l-'Arabî fî'l-Ğarnî's-Sânî*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963.
- Heykel, Ahmed. *el-Edebu'l-Endelusî mine'l-Feth ilâ Sukûti'l-Ğilâfe*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1985.
- İbn 'Abd Rabbihi. *Divanu İbni 'Abdi Rabbihi*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1979.
- İbn Kuteybe. *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ'*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1958.
- İmru'u'l-Ğays. *Dîvânu İmri'i'l-Ğays*. Kahire, Dâru'l-Me'ârif, 1984.
- İsâ, Fevzî - Emîn, Fevzî. *Fî'l-Edebi'l-'Abbâsî*. Mısır: Dâru'l-M'arifeti'l-Câmi'iyye, 2006.
- Ka'b b. Zuheyr. *Dîvânu Ka'b b. Zuheyr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Ğudâme b. Cafer, Ebû'l-Ferec. *Kitâbu Nakdi's-Şi'r*. İstanbul: Matba'atu'l-Cevânib, 1881.
- Lisânu'd-Dîn b. el-Ğatîb. *el-İhâta fî Ahbâri Ğirnâta*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Mahmoud, Nairouza "Sahabe-i Kirâm'ın Peygamber Efendimize Methiyeleri" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2015), 159-195.
- Maral, Cüneyt. "Mervân b. Ebî Hafsa ve Methiyeleri" *Artuklu Akademi* 8/2 (2021), 400-411.
- Muhammed b. 'Ubeydillâh b. Ğâkân. *Mağmahu'l-Enfus ve Mesrahu't-Teennus*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1983.
- Muhammed, Sirâcu'd-Dîn. *el-Medîh fî's-Şi'ri'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'r-Râtibi'l-Câmi'iyye, basım tarihi yok.
- Nâşîf, İmîl. *Erva'u Mâ Ğile fî'l-Medîh*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- Olçun, Muhammed Mahmut. "Cahiliye Döneminin Meşhur Üç Medîh Şairi en-Nâbiğa, Zuheyr ve el-'Aşâ" *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi* 4/1 (2022), 1-17.
- Özdemir, Mehmet. *Endülü's Müslümanları Kültür ve Medeniyet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Öznurhan, Halim. "Arap Şiirinde Fahr Teması" *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/22 (2006), 149-160.

- Parlak, Nizamettin. "Hz. Muhammed (a.s.) için Yazılan Şiirlerin Endülüs'teki Yansımaları: Kasîde fî Medhi'n-Nebî Geleneği" *Akademik Siyer Dergisi* 2 (2020), 69-79.
- Şakr, Ahmed. *Şerhu Dîvâni 'Alkame el-Fahl*. Kahire: el-Matba'atu'l-Mahmûdiyye, 1935.
- Samancı, Yusuf Sami. "Şair-Yönetici Bağlamında Arap Şiirinde Medih Teması Üzerine Bir İnceleme" *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2022), 37-64.
- Sarp, Ebuzer. "Endülüs Şiirinde Medih -Murâbitlar ve Muvahhidler Dönemi" *İslami Araştırmalar Dergisi* 31/1 (2020), 89-111.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*. Çeviren: Mahmud Fehmi Mecâzî Suudi Arabistan: İdâratu's-Seḳâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmi'a, 1991.
- Toprak, M. Faruk. "Endülüs Şiirine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 32/1-2 (1988), 157.
- Toprak, M. Faruk. *Klasik Arap Şiirinde Ehl-i Beyt ve Şîa (7. – 12. Yüzyıllar Arası)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Tur, Salih. *Ahtal, Ferezdak ve Cerîr'in Şiirlerinde Medih ve Hiciv*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Tuzcu, Kemal. "Bir Emevî Şairi: Kuseyyir 'Azze", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44/1, (2004), 22.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Klasik Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.

Şeyh Muhammed Kerbelâyî'nin Mevlâna Halid-i Bağdâdî'nin Gazeline Yazdığı Tahmîsin Tasavvufî ve Edebî Şerhi

*The Sufi and Literary Commentary on Sheikh Mohammed Karbalayî's Takhmis on Mawlana Khâlid-i
Baghdadî's Ghazal*

Yakup AYKAÇ

ORCID: [0000-0002-2602-484X](https://orcid.org/0000-0002-2602-484X)

E-Posta yakupaykac@artuklu.edu.tr

Dr. Araş. Gör. Mardin Artuklu Üniversitesi, Yaşayan Diller
Enstitüsü, Kürt Dili ve Kültürü Anabilim Dalı,
Assist. Prof. Mardin Artuklu University, Institute of Living
Languages, Department of Kurdish Language and Culture,
Mardin-Türkiye
ROR ID: [0396cd675](https://ror.org/0396cd675)

Veysel BAŞÇI

ORCID: [0000-0003-1525-0355](https://orcid.org/0000-0003-1525-0355)

E-Posta veyselbasci77@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi. Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı,
Assist. Prof. Batman University, Faculty of Islamic Sciences
Faculty of Islamic Sciences,
Department of Basic Islamic Sciences,
Batman-Türkiye
ROR ID: [051tsqh55](https://ror.org/051tsqh55)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atf: Başçı, Veysel - Aykaç, Yakup, "Şeyh Muhammed Kerbelâyî'nin Mevlâna Halid-i Bağdâdî'nin Gazeline Yazdığı Tahmîsin Tasavvufî ve Edebî Şerhi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 63-91.

<https://doi.org/10.35415/sirmakofd.1168040>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	29. 08. 2022
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	31. 10. 2022
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2022
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyanı olunur.</i>)
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin.
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare. (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	suifdergi@gmail.com
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Grant Support (<i>Finansman</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	

Özet

Şeyh Muhammed Kerbelâyî XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Nakşî-Halidîliğin önemli merkezlerinden olan Aktepe ekolünde yetişmiş mutasavvıf bir şairdir. Şairin Nakşî-Halidî tekke ve tarikat kültürü etrafında şekillenmiş olan edebî birikimi, onu özellikle tasavvufî şiir sanatında mümtaz bir yere taşımıştır. Kendisinden geriye, Kürtçe dışında üç dilden (Farsça, Arapça, Osmanlıca) şiirlerin yer aldığı bir divan bırakmış olan şairin şiirleri; içerik ve muhteviyat açısından oldukça zengin, özellikle tasavvufî anlamda retorik değeri son derece yüksek şiirlerdir. Şairin mezkûr divanında Nakşî-Halidîliğin kurucusu Mevlâna Halid-i Bağdâdî'nin gazellerine yapılmış tahmîs ve nakizeler de mevcuttur. Söz konusu bu tahmîs ve nakizeler Farsça yazılmıştır. Farsça yazılmış tahmîslerden ikisi yedi, diğeri ise beş bend şeklindedir. Beş bendlik bu tahmîs, Mevlâna Halid-i Bağdâdî'nin beş beyitten oluşan bir gazeline yapılmış tahmîstir. Mevlâna Halid'in bu beş beyitlik gazali ise Hafız Şirazî'nin bir gazeline yazdığı nazireden ibarettir. Tasavvufî ve ahlakî mânada derin düaletik mukayeselere ve bu mukayeselerin güçlü çıkarımlarına sahip sözkonusu beş bendlik tahmîs, tematik form ve estetik açısından dikkate değer olduğu gibi Mevlâna Halid'in Kürt mutasavvıf şairleri üzerinde sadece tasavvufî ve Müceddediye-i Nakşîyye fikriyatı yönüyle değil, edebî yönüyle de etkili olduğunu göstermesi bakımından dikkate şayandır. Ayrıca bu tahmîs, Şeyh Muhammed Kerbelâyî'den Mevlâna Halid'e ondan da Hafız-ı Şirazî'ye uzanan bir tür metinlerarasılığı (intertekstualite) göstermektedir. Öte taraftan klasik Kürt tasavvuf edebiyatında Hafız Şirazî'nin etkisini ortaya koymaktadır. Her üç şair de bu şiirle iyi ile kötü, kıymetli ile kıymetsiz, güzel ile çirkin gibi önermelerde bulunmuştur. Tahmîsin muhteviyatında kişide olması gereken minimum ahlâkî değerlerin kalıcılığından, kişiyi iyi tinetinden koparan zahirî güzelliklerin ise formel oluşundan söz edilmiştir. Görünürde aynı olan iki cinsin, özde aynı olamayacağı düşüncesi işlenmiştir. Böylelikle tasavvuf mefkûresinin temelini oluşturan zahir ile batın arasındaki farka düaletik münazara çerçevesi göz önünde bulundurularak dikkat çekilmiştir. Bu çalışmada Şeyh Muhammed Kerbelâyî tarafından bir tahmîsle sonlandırılmış bir şiirin tasavvufî ve edebî analizi yapılmıştır. Söz konusu üç şair arasındaki etkileşim, interdisipliner bir yaklaşımla incelenmiştir. Bu inceleme de tasavvufî ve edebî klasik şerh yöntemleri izlenerek yapılmıştır. Çalışmada öncelikle tahmîsin yapısal yönleri ve düaletik mukayese özellikleri ele alınmıştır. Ardından her bir bendinin beş mısradan oluştuğu, toplam yirmi beş mısralık tahmîsin, transkripsiyon ve tercümesi yapılmıştır. Çalışmanın ana bölümünü oluşturan şerh kısmında ise beyit ve dizelerin gramatik özellikleri ile sözlükçelerinden ziyade manaya odaklanılmıştır. Bu kısımda her bir mısra ayrı ayrı ele alınmış, bendin genel dokusunu bozmayacak şekilde varsa ayet ve hadislerle ya da dinî referanslara dikkat çekilmiştir. Klasik inanış ve itikâdlar izah edilmiş, tasavvufî imgeler üzerinde özellikle durulmuştur. Bend ya da beyitte yer alıyorsa ayrıca mitolojik anlatılara, kadim inanışlara, adı geçen veya adına işarette bulunulan şahısların hayatına ve kimliğine de kısaca değinilmiştir. Her bendin şerh kısmından sonra edebî nükteleri ele alınmıştır. Bu kısımda telmih, iham, istiare, kinaye ve benzeri edebî nükteler varsa belirtilmiş, böylece söz konusu tahmîsin bir tür anatomisi ortaya konularak; tasavvuf ve tasavvuf edebiyatı araştırmacılarının istifadesine sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Klasik Metin Şerhi, Hafız-ı Şirazî, Halid-i Bağdadî, Muhammed Kerbelâyî, Tahmîs.

Abstract

Sheikh Mohammad Karbalayī is a sufi poet who grew up in the Akhtepe school, which was one of the important centers of Naqshī-Khālidi school until the first quarter of the 20th century. The poet's literary accumulation, which was shaped around the Naqshī-Khālidi lodge and cult culture, carried him to a distinguished place, especially in the art of sufi poetry. The poet left a legacy of a diwan containing poems from three languages (Persian, Arabic, Ottoman) besides Kurdish; These poems are very rich in terms of content, and have a high rhetorical value, especially in the sufistic sense. In the aforementioned diwan of the poet, there are also *takhmis* and *naqizes* made to the ghazals of Mawlana Khalid Bagdadi, the founder of Naqshī-Khālidi. These *takhmis* and *naqizes* in question were generally written in Persian. Two of these *takhmis* written in Persian are in the form of seven bends and the other in the form of five bends. This *takhmis* with five bends is a reply in a kind made into a ghazal consisting of five couplets by Mawlana Khalid Baghdadi. The aforementioned ghazal of Mawlana Khalid consists of a *nazire* written by Hafez Shirāzī in a *ghazal*. This five-point *takhmis*, which has deep dualistic comparisons in sufi and moral sense and strong implications of these comparisons, is important in terms of thematic form and aesthetics, and it is evident that Mawlana Khalid was influential on Kurdish sufi poets not only in terms of sufism and Mujaddidi-Naqshī but also in terms of literature notable for its demonstration. It also shows a kind of intertextuality extending from Sheikh Mohammad Karbalayī to Mawlana Khalid and from him to Hafez Shirazi. While *takhmis* shows the intertextuality between these three poets, he also reveals the influence of Hafez Shirazi in classical Kurdish sufi literature. The message that all three mentioned poets want to give in this ghazal is joy from the integrity of meaning, good and bad, precious and worthless, beautiful and ugly, etc. includes propositions. In the content of the *takhmis*, the permanence of the minimum moral values that should be in the person is mentioned. It has been mentioned that the evils and apparent beauties that will tear a person away from his good spirit are formal. The idea that two genders that are the same in appearance will not be the same in essence has been worked out. Thus, the difference between outward and inward, which forms the basis of sufism, has been pointed out by considering the dualistic debate framework. In this study, a sufistic and literary analysis of a poem that was ended with a *takhmis* by Sheikh Mohammad Karbalayī was made. The interaction between these three poets has been examined with an interdisciplinary approach. In this study, sufistic and literary classical commentary methods were followed. In the study, first of all, the structural aspects of estimation and dualistic comparison features are discussed. Then, the transcription and translation of a total of twenty-five verses, each of which consists of five lines, was made. In the commentary part, which constitutes the main part of the study, the focus is on the meaning rather than the grammatical features of the couplets and lines and their lexicon. In this section, each verse has been handled separately, and attention has been drawn to verses and *hadiths* or religious references, if any, without disturbing the general texture of the paragraph. Classical beliefs and creeds have been explained, and especially sufistic images have been emphasized. If it is included in a bend or couplet, mythological narratives, ancient beliefs, the life, and identity of the people mentioned or whose names are mentioned are also briefly mentioned. After the annotation part of each subordinate, its literary points are stated. In this part, reference, inspiration, metaphor, innuendo, pun, sheci and so on. Ma'ani, badi' and declarative type of literary wit are indicated. Thus, a kind of anatomy of the aforesaid *takhmis* has been put forward and presented to the use of researchers in the history and literature of sufism.

Keywords: Sufism, Classic Text Commentary, Hafez Shrazi, Khalid Baghdadi, Mohammed Karbalayī, Takhmis.

Giriş

Edebiyatta diğer adı muhammes olan tahmîs, bir gazelin ya da kasidenin her beytinin önüne aynı vezinle üç mısra ilave edilmek suretiyle yazılan şiirlere denir. Hamis kökünden gelen tahmîs, beşleme demektir. Klasik tasavvuf şiirinde hemen her şair kendinden önceki veya çağdaşı bir şairin seçkin bir gazel ya da kasidesine tahmîs yazmıştır. Tahmîsin iyi mi yoksa kötü mü oluşu; esas alınan beyitlerle ilave edilen beyitler arasındaki vezin, kafiye, redif vb. özelliklerinin dışında yer alan anlam bütünlüğünün derecesine göredir. Tahmîsler genellikle beş veya yedi bend arasında değişir ve son bendinde her iki şairin mahlaslarına yer verilir. Kasidelere yapılan tahmîslerde bend sayısı beyit sayısı kadar da olabilir.¹ Musammatlar içerisinde en yaygın olan ve fikre bağlı mana sanatlarından kabul edilen bu nazım şekline klasik dönem Kürt tasavvuf edebiyatının zirve dönemi kabul edilen XVII. yüzyıldan itibaren pek çok şairin divanında da rastlamak mümkündür. Divanında tahmîslere yer vermiş mutasavvıf şairlerden birisi de XX. yüzyıl Kürt meşayihinden *Kerbelâyî* adıyla bilinen Şeyh Muhammed Aktepe (ö. 1885-1936)'dir. Diyarbakır'ın Çınar ilçesine bağlı Aktepe köyündeki Nakşî-Halidî ekolde yetişmiş olan Kerbelâyî'nin kendisinden geriye bıraktığı yazılı eserler arasında yer alan ve içerisinde dört dilden (Kürtçe, Farsça, Arapça ve Osmanlıca) şiirlerin bulunduğu divanı; içerik ve muhteviyat açısından oldukça zengin, özellikle tasavvufî anlamda retorik değeri son derece yüksek bir divandır. Kerbelâyî'nin ekseriyeti Kürtçe yazılmış şiir divanında toplam on iki Farsça kaside ve gazel de yer almaktadır. Bu Farsça şiirlerin üçü XIX. yüzyılın en önemli mutasavvıflarından Nakşî Müceddediye-i Halidîye'nin kurucusu Mevlâna Halid-i Bağdâdî (ö. 1827)'nin gazellerine yapılmış tahmîslerdir. Bu tahmîsler dışında Kerbelâyî'nin divanında Mevlâna Halid'in şiirlerine yönelik bazı nakizelerde göze çarpmaktadır. Sözü edilen tahmîslerden ilki Mevlâna Halid'in *Ey zi gülzâr-ı cihan şimşâd-ı dîl-cûyet garaz* matlai ile başlayan gazeline yapılmış bir tahmîstir ve toplam yedi benttir. İkincisi *Nigâr-i türk çeşm-i mest-i çâlak* matlai ile başlayan yine yedi bendlik bir tahmîstir. Üçüncü ve makaleye konu tahmîs ise Mevlâna Halid'in *Be-iksîr û hîl her hak-ı râh zer ne-ħahed şöd* matlai ile başlayan gazeline yapılmış bir tahmîstir. Kerbelâyî'nin üzerine tahmîs yazdığı ve Mevlâna Halid'e ait olan söz konusu bu üçüncü gazelin muhteviyatı ve teması ise Hafız-ı Şirazî (ö. 1390-?)'nin *Ne her kî çehre ber-efrûht dilberî damed* matlai ile başlayan gazeline; form ve lafzî benzerlikler açısından yapmış olduğu açık

¹ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), "Tahmis", 449.

bir nazireden ibarettir. Edebiyatta nazire, başka bir şaire ait şiirin uslûbunu kullanarak ona duyulan ilgiyi ifade etmek için onu taklit etmesidir. Bu taklitte kafiye ve redif birliği şart olmasa da muhteviyat ve tematik birlikteliğin olması şarttır.² Binaenaleyh makaleye konu tahmîste bu tematik birliğin olduğu görülmektedir. Aynı şekilde bu tahmîs, Kerbelayî'den Mevlâna Halid'e ondan Hafız-ı Şirazî'ye kadar uzanan bir tür metinlerarasılığı (intertekstualite) göstermekte ve klasik Kürt tasavvuf edebiyatındaki Mevlâna Halid ve Hafız etkisini de ortaya koymaktadır. Tahmiste iyi ile kötü, kıymetli ile kıymetsiz, güzel ile çirkin gibi karşılaştırmalı önermeler söz konusudur ve bir tür düaetik münazara çerçevesi dikkate alınarak yazılmıştır.

Bu çalışmada ilk olarak sufi şair Kerbelayî'nin hayatı, tasavvufî ve edebî yönü, eserleri ve divanı üzerinde durulmuş ardından makaleye konu tahmîsin kavramsal çerçevesi ve yapısal özellikleri ele alınmıştır. Tahmîsin şerh bölümünde ise orijinal diliyle yazılmış her bendin, sade transkripsiyonu, ardından tercümesi yapılmıştır. Tercümede literal tercüme yöntemi benimsenmiştir. Yanyana yazılan mısralar arasına noktalama işareti olarak eğik çizgi (/) konmuştur. Tercüme kısmında parantez [()] içerisindeki ifadeler mısranın anlaşılması için tarafımızca eklendiğini göstermektedir. Bu kısımda Mevlâna Halid'e ait beyitler *italik* gösterilmiştir.

1. Şeyh Muhammed Kerbelayî'nin Hayatı

Şeyh Muhammed Kerbelayî, Şeyh Abdurrahman Aktepî (ö.1907)'nin ortanca oğlu olarak 1885 yılında Diyarbakır'ın Çınar ilçesine bağlı Aktepe köyünde dünyaya gelmiştir. Tam adı Şeyh Muhammed Bedreddin'dir. Köyüne nispetle Şeyh Muhammed Aktepî olarak da anılır. Adı kaynaklarda Kerbelayî olarak geçse de bu onun babası tarafından kendisine verilmiş bir lakaptır.³ Büyükbabası Şeyh Hasan-ı Nûranî (ö. 1863) Molla Halil es-Siirdî (ö. 1843) ve Şeyh Salih Sibkî (ö. 1852) gibi büyük mutasavvıflara intisâb etmiş ve tarikat icazetnâmesini Şeyh Salih Sibkî'den aldıktan sonra şeyhinin talimatıyla 1850'de ailesiyle birlikte Aktepe köyüne yerleşmiş ve burada bir medrese ve tekke inşa ettirerek irşâd işleriyle meşgul olmuştur. Bölgede artan nüfuzu sebebiyle Sultan Abdülmecid (ö. 1861), tekkenin faaliyetlerini daha iyi yürütebilmesi için yazılı bir beratla birlikte Aktepe köyünü ve

² Pala, "Nazire", 367.

³ Kadri Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Alimleri*, c. II, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2018), 264.

çevresinde yer alan geniş arazileri kendisine hibe etmiştir.⁴ Dedesinin vefatından sonra yerine babası Şeyh Abdurrahman Aktepe geçmiştir. Babasının döneminde Aktepe tekke ve medresesi, bölgenin en önemli Nakşî-Halidî ekollerinden birisine dönüşmüştür. Bu ekolde yüzlerce alim ve talebe yetişmiş, dinî ve tasavvufî eserlerin yanı sıra astronomi, mantık, tıp, coğrafya, sarf ve nahiv ilimlerinde çeşitli eserler verilmiştir.⁵ Kerbelâyî, babası Şeyh Abdurrahman ve amcası Şeyh Muhammed Can (ö. 1909)'ın iki yıl arayla vefat etmelerinin ardından Aktepe tekke ve medreselerinde postnişinliğe geçmiş, 1925 yılına kadar da buradaki irşâd faaliyetlerine devam etmiştir. 1925 yılında vukû bulan Şeyh Said (ö. 1925) hadisesinin hemen akabinde Aktepe medresesi, bölgedeki pek çok medrese gibi kapatılmış ve Aktepe ailesinin tüm fertleri değişik şehirlere sürgün edilmiştir. Bu dönemde Şeyh Muhammed Kerbelâyî de önce Uşak oradan da Adana'ya sürülmüştür. İki yıllık sürgünden sonra 1927'de Diyarbakır'a dönüşüne izin verilmiş ancak Aktepe tekke ve medresesinde faaliyetlerine yine izin verilmemiştir. Aktepe'ye yakın Tavşantepe (Çûlê) köyündeki müritlerinin daveti üzerine bu köye yerleşmiştir. Köyde, kendisi için yaptırdığı, sadece küçük bir tavan penceresine sahip tek göz bir oda da hayatını ilim ve irfan ile sürdürmüş ve asla evlenmemiştir.⁶ Üvey kardeşi Şeyh Askerî (ö. 1952)'nin ağabeyi Kerbelâyî'nin ölümü üzerine kaleme aldığı mersiyedeki madde tarihi düşülmüş beyitlerden anlaşıldığı kadarıyla 31 Mart'ı 1 Nisan'a bağlayan gece 1355/1936 yılında 51 yaşında iken mezkûr köyde vefat etmiştir.⁷ Ölümünden sonra cenazesi Aktepe'ye götürülerek babasının kabri yanına defnedilmiştir.⁸

1.1. Tasavvufî ve Edebî Kişiliği

Şeyh Muhammed Kerbelâyî, ilk eğitimine Aktepe medresesinde başlamış ve buradaki ilmî ve dinî tedrisatla yetişmiştir. Genç yaşına rağmen tasavvufî eğitimini ve seyr u sülükünü babasının gözetiminde tamamlamış ve yine babasından hilafet icâzetnâmesi almıştır.

⁴ Mehmet Şefik Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid*, c. I-II, (İstanbul: Kent, 2004), 250-251.

⁵ Murat Özyayın, *Şeyh Abdurrahman Aktepe, Hayatı Eserleri Görüşleri*, (Diyarbakır: Cihan Yayınları, 2009), 67-73.

⁶ Şêx Mihemed Kerbelâyî, *Ferhenga Kerbelâyî, Mîrsad'ul-Etfal / Şahrâhê Kûdekan*, Haz. Ramazan Pertev (İstanbul: Nûbihar, 2012), 7-8.

⁷ Şêx Eskerî, *Keşkol*, Transkripsiyon. Zeynelabidîn Zinar (Stenbol: Doz, 2009), 56. Askerî'nin madde tarihi düşülmüş şiriinden Kebelâyî'nin 1936 yılında vefat ettiği anlaşılmaktadır. Ancak ölüm tarihine ilişkin farklı kaynaklarda 1939 yılı da gösterilmiştir. Bkz. Şêx Mihemed Kerbelâyî, *Dîwana Kerbelâyî*, (Elyazma Nûsha, Mela Zeynelabidîn Amîdî, Diyarbekir: Tıpkıbasım, 1980), 5; Veysel Başçı - Yakup Aykaç, "Şerha Tesewifî ya Qesîdeya "Bangê Weys" a Kerbelâyî", *Şarkiyat* 14 / 2 (Ağustos 2022), 541.

⁸ Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Alimleri*, c. II, 264.

Amcası Şeyh Muhammed Can'ın vefatından sonra Aktepe'de postnişin olan Kerbelayî bu süre zarfında babasının diğer halifeleriyle birlikte burada tedris ve irşâd işleriyle meşgul olmuş, pek çok talebe ve âlim yetiştirmiştir. Ölene dek Şah-ı Nakşbend (ö. 1389) ve Mevlâna Halid'e olan bağlılığını devam ettirmiş olan Kerbelayî, yukarıda bahsedilen sürgün yıllarından sonra irşâd faaliyetlerinde bulunmayarak münzevî bir hayatı tercih etmiş ve bu sürede kendisini sadece ilme ve yazıya vermiştir. Çûlê köyündeki 10 yıllık ikameti sırasında sadece yazmıştır ancak yazdıklarının birçoğunu yakmıştır. Vefatından hemen önce çevresindekilere; “Ben şu dünyaya ağzı kapalı bir sanduka olarak geldim ve ağzı kapalı bir sanduka olarak da gidiyorum” dediği ve yüreğindeki sırlarıyla birlikte bu dünyadan nakl-i mekân ettiği rivayet edilir.⁹ Şeyh Muhammed Kerbelayî'nin tasavvufî anlayışı; aşk, muhabbet, cezbe ve vuslat ile manen Allah'a doğru seyir halinde olan târik-i şuttâr bir anlayıştır. Şiirlerinden görüldüğü kadarıyla musikîye oldukça önem veren Kerbelayî'nin tasavvufî kimliğinde dikkat çeken diğer bir husus da onun genel kabullerin dışındaki pratiklere ve Ehl-i Beyt'e olan sempatisidir. Genel olarak Aktepe ekolünde var olan bu sempati Kerbelayî'nin şiirleri incelendiğinde kendisini daha fazla hissettirir. Akranı olan pek çok Nakşî-Halidî şeyhinin aksine son derece teloranslı bir dünya görüşüne ve aynı doğrultuda bir hayat tarzına sahip olmuştur. Kürtçenin yanı sıra çok ileri derecede Arapça, Farsça ve Osmanlıca bilen Kerbelayî, zatî manada da bir şairdir. Hayatının son çeyreğindeki münzevî yıllarında, yazdıktan sonra ateşe verdiği şiirlerinden kurtarılarak derlenmiş olan divanından anlaşıldığı kadarıyla çok engin bir edebiyat bilgisine ve güçlü bir kaleme sahiptir. Dört dilden şiirlerin yer aldığı divanında *Kerbelayî* ve *Bedrî* mahlaslarını kullanan şairin gazel, kaside, mülemma, muhammes hatta hiciv kalıbında yazdığı çeşitli şiirleri vardır. Şiirdeki yeteneği mükemmel olan şairinin aliterasyon ve benzeri tekniklerle yazdığı şiirler dışında aşağıdaki örnek gazelinde kullandığı edebî teknik onun bu alandaki başarısını gösterir.¹⁰ Aşağıdaki tabloda Farsça yazdığı bir gazelin ilk beyti yer almaktadır. Söz konusu gazel permütasyon tekniğiyle yazılmıştır. Yani beyitteki sıfat ve tamamlamalar ne kadar yer değiştirirse değiştirsin anlam bütünlüğü bozulmamakta ve şiirin vezin ile kafiyesinde herhangi bir çarpıklık ortaya çıkmamaktadır ve bu teknik, toplam dokuz beyitlik gazelin

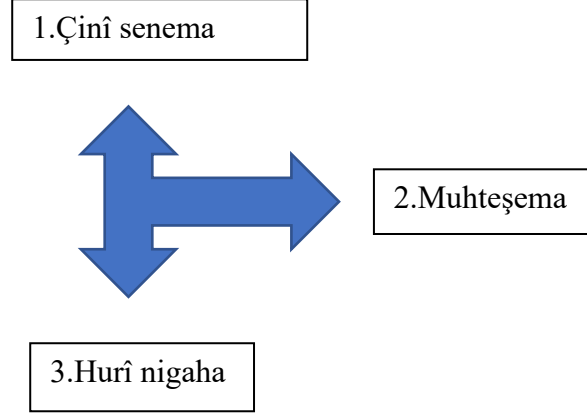
⁹ Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Alimleri*, c. II, 264.

¹⁰ Şairin “Min roje şev şev e şev şev her şev e şev e şev / Zêde ji şev û rojan ev der şev e şev e şev” beytiyle başlayan kasidesi gibi aliterasyon teknikli şiirleri için bkz. Kerbelayî, *Dîwana Kerbelayî*, 53.

tamamında kullanılmıştır. *Ey huri bakışlı, çin güzeli muhteşem sevgili* şeklinde tercüme edilebilecek söz konusu gazelin ilk mısrası ve permütasyon tekniği aşağıdaki şekildedir:

Çinî senema / muhteşema / hurî nigaha¹¹

(1) (2) (3)



Yukarıdaki tabloda yer alan mısradaki üçer kısımlık bölümlerin yeri değiştirilecek olsa, bu durumda mısranın başlangıcı için permütasyon hesaplaması şöyle olacaktır:

$$P(3, 2) = P\left(\frac{3}{2}\right) = \frac{3!}{(3-2)!} = \frac{6}{1} = 6$$

Yani her mısradaki anlam ve vezin bozulmadan altı farklı versiyon ortaya çıkacak ve bu sonuç şiirin aynı estetikte okunmasını sağlayacaktır. Formülde verilen bu altılı permütasyon aşağıdaki şekildedir:

Çinî senema hurî nigaha muhteşema

Çinî senema muhteşema hurî nigaha

Hurî nigaha çinî senema muhteşema

Hurî nigaha muhteşema çinî senema

Muhteşema çinî senema hurî nigaha

Muhteşema hurî nigaha çinî senema

1.2. Eserleri ve Divanı

Şeyh Muhammed Kerbelâyî'nin günümüze ulaşmış iki eseri mevcuttur. Bunlardan ilki 1912 yılında Aktepe'deyken kaleme aldığı *Mîrsadu'l Etfal - Şahrahê Kudekan* adlı manzum Farsça-Kürtçe sözlüktür. Kürt şair ve mutasavvîf Şeyh Ahmed-i Hânî (1707?-?)'nin *Nûb(ih)ara*

¹¹ Söz konusu gazelin tamamı için bkz. Kerbelâyî, a.g.e, 19-20; Aynı şekilde bkz. Şêx Mihemed Kerbelâyî, *Dîwana Kerbelâyî*, Haz. Osman Akdag û Kerem Soylu (Stenbol: Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, 2002), 26-27.

Biçûkan adlı eserine benzesin diye adına *Şahrahê Kudekan* dediği eseri medrese talebelerinin Farsça eğitimine katkı sağlaması amacıyla kaleme aldığını belirtmiştir¹² Eser, klasik Kürt edebiyatında bu türün son örneğini teşkil eder. Toplam 16 bölüm ve 320 beyitten oluşan eserin sözlük kısmında 1155 Farsça kelimenin Kürtçe karşılıkları verilmiştir. 2012 yılında Ramazan Pertev tarafından tashih ve incelemesi yapılarak yayınlanmıştır.¹³ İkinci ve en önemli eseri ise divanıdır. Bu divan şairin Çûlê köyündeki on yıllık münzevî ikameti sırasında yazıp yaktığı şiirlerinden kurtarılan kısımlardan oluşur. Zira Kerbelayî münzevi günlerinde şu anki matbû divanında mevcut olan şiirlerden çok daha fazlasını yazmış ancak birçoğunu yakmıştır. Şairin kardeşi Şeyh Askerî tarafından ocakta yanmaktan kurtulmuş ya da yırtılarak bir kenara atılmış müsveddeler daha sonra derlenerek divan haline getirilmiştir.¹⁴ Dolayısıyla mevcut matbû divanında yer alan şiirler, sadece yanmaktan kurtulmuş şiirlerini hâvîdir. Kerbelayî'nin divanı ağırlıklı olarak Kürtçedir. Uzun bir naat ile başlayan ve toplam 43 parça uzun şiirin yer aldığı bu divanda Kürtçe dışında üç dilden de (Farsça, Arapça, Osmanlıca) şiir bulmak mümkündür. Bu 43 parça şiirin 12 gazeli Farsçadır. Farsça şiirlerinin üçü Mevlâna Halid'in gazellerine yaptığı tahmîslerdir. Bir diğer tahmîsi de ünlü mutasavvıf Melayê Cizîrî (ö. 1640)'nin gazeline yaptığı tahmîstir. Kardeşi Muhammed Şevket'in ölümü üzerine söylediği mülemma şeklindeki bir mersiye ilk mısrası Kürtçe diğer mısrası Arapça nazmetmiştir.¹⁵ Çoğunluğu gazel ve kasidelerden oluşan divanın sonunda hicviye tarzında nazmettiği Osmanlıca bir de mektup bulunmaktadır. Bu hicviye tarzı mektubu, yörenin önemli alimlerinden amcasının oğlu Şeyh Kasım'ın torunu Şeyh Muhammed Sıddık'a hitaben kaleme almıştır.¹⁶

Şairin divanında özellikle Fars edebiyatının derin etkisi söz konusudur. Farsça şiirlerinde muhteviyatla birlikte yaratıcı kavramlar kullandığı görülmektedir. İçerik açısından son derece zengin olan bu divanda ağırlıklı olarak tasavvuf öğretisiyle beraber tekke kültürü işlenmiştir. Lirik yönü ağır basan şiirlerdeki mistik aşk, metaforik sembollerle bütünlük göstermiş ve şair, divanının tamamında veciz ve retorik yönü yüksek bir dille

¹² Kerbelayî, *Ferhenga Kerbelayî*, 16.

¹³ Bkz. a.g.e.

¹⁴ Aile efradından ve Tavşantepe köylülerinden şifahen alınan bilgilerdir. Ramazan Pertev şairin yeğeni Şeyh Şafi'ye dayanarak divanın 1914 yılında kaleme alınmış olma ihtimalinden söz eder. Bkz. Kerbelayî, *Ferhenga Kerbelayî*, 8.

¹⁵ Kerbelayî, *Ferhenga Kerbelayî*, 10.

¹⁶ Yıldırım, *Kürt Medreseleri ve Alimleri*, c. II, 264-265.

tevhid, naat, münacaat, nasihat, şekvâiye vb. şiirler nazmetmiştir. Bunların dışında divanda Kürt uleması için ayrı bir önem arz eden satrançnâme gibi farklı tematik şiirlerle birlikte zamanın ruhunu ve durumunu yansıtan çeşitli konularda şiirler de bulmak mümkündür. Şairin şiirleri ilkin Molla Ahmed Hilmi Koğî tarafından orijinal nüshadan istinsah edilmiştir. Elyazması bu eser 2004 yılında *Dîwana Cami'* adlı eser içerisinde faksimile olarak Arapça elyazma şeklinde basılmıştır.¹⁷ İkinci kez Molla Zeynelabidîn Amîdî tarafından orijinal nüshadan istinsah edilen divan, 1980 yılında Diyarbakır'da faksimile olarak tekrar yayınlanmış, sonraki yıllarda ise Osman Akdağ ve Kerem Soylu tarafından latinize edilerek İstanbul'da basılmıştır.¹⁸

2. Beş Bendlik Tahmîsin Yapısal Yönleri ve Düaletik Mukayese Özelliği

Yekayek kâtre-i bâran lû'lû'-i ezfer ne-ħahed şöd matlaı ile başlayan, hezec-i müsemmen-i sâlim bahrinde olup mefa'îlün / mefa'îlün / mefa'îlün / mefa'îlün veznindeki bu Farsça tahmîste şair, Mevlâna Halid'e ait gazelin her bir beytine üç mısra ekleyerek toplamda mısra sayısını yirmi beşe çıkarmıştır.¹⁹ Mevlâna Halid'in söz konusu gazeli ise tematik içerik, form ve lafzî benzerlikler açısından Hafız Şirazî'nin aşağıdaki şu gazeline yapılmış açık bir naziredir:

نه هر که چهره برافروخت دلبری داند

نه هر که آینه سازد سیکندری داند

نه هر که طَرْفِ کُله کج نهاد و تند نشست

کلاه داری و آیین سروری داند

تو بندگی چو گدایان به شرطِ مزد مکن

که دوست خود روش بنده پروری داند

¹⁷ Bkz. Ehmed Hilmi Koğî, *Dîwana Cami'*, (İstanbul: İhsan Yayınları, 2004).

¹⁸ Bkz. Şêx Mihemed Kerbelâyî, *Dîwana Kerbelâyî*, Haz. Osman Akdağ û Kerem Soylu (Stenbol: Enstîtuya Stenbolê, 2002). Arap harflerinden latin harflerine aktarılmış bu çalışmada çok fazla yazın ve vezin hataları yapılmıştır.

¹⁹ Mevlâna Halid'in söz konusu gazeli için bkz. Mevlâna Halid-i Bağdâdî, *Divân*, Tercüme ve şerh: Abdulcebbar Kavak (İstanbul: Semerkand, 2013), 360; Sadreddin Yüksel, *Mevlâna Halid-i Bağdâdî'nin Divan ve Şerhi*, (İstanbul: Sabah Gazetesi Kültür Yayınları, 1977), 174; Mihendoht Mu'temedî, *Nakş-i Mevlâna Halid-i Nakşbendî ve Peyrovan-ı Tarikat-ı Ū*, (Tahran: Pajeng, 1368), 254.

غلامِ همتِ آن رندِ عافیت سوزم
که در گدِ اصفی کیمیـاگری داند

وفا و عهد نکو باشد ار بیاموزی
وگر نه هر که تو بینی ستمگری داند

ببـاختم دلِ دیوانه و ندانستم
که آدمی بچه‌ای، شیوهٔ پری داند

هزار نکتهٔ باریکتر ز مو این جاست
نه هر که سر بتراشد قلندری داند

مدارِ نقطهٔ بینش ز خالیِ توسست مرا
که قدرِ گوهرِ یک دانه جوهری داند

به قَد و چهره هر آنکس که شاهِ خوبان شد
جهان بگیرد اگر دادگستری داند

ز شعرِ دلکشِ حافظ کسی بُود آگاه
که لطفِ طبع و سخن گفتن دری داند

*Her yüzünü süsleyen, dilberlik nedir bilmez, her ayna yapabilen de İskenderlikten anlamaz /
Her tacı-külâhı başına yan koyup sert oturan kişi de padişahlık, ululuk nedir bilmez / Sen
dilenciler gibi karşılık umarak kulluk etme, dostun kendisi kulluğun nasıl olması gerektiğini,
kulların nasıl yetiştirilmesini bilir / Ben, o takva ve zühtü yakan rindin himmetine köle-kurban
olurum ki yoksulluk içerisinde kimya ilmini bilir / Vefa ve ahde sebatı öğrenirsen iyi olur,
yoksa şu gördüğün herkes cevretmeyi de bilir / Şu deli gönümünü yitirdim ama insanoğlunun da
peri sıfatlı olabileceğini (sevgili gibi kandırabileceğini) anlayamadım / Burada kıldan ince
binlerce nükte vardır ki; her saçını usturaya vuran da kalenderlik bilmez²⁰ / Gözbebeğim,
yüzündeki benin etrafında döner durur ki; her bir inci tanesinin kadrini (ancak) kuyumcu bilir*

²⁰ Burada Kalenderî dervişlerle bazı tasavvufî gruplarında adet olduğu üzere uygulanan saç, sakal, bıyık ve kaşları traş etme geleneğine gönderme vardır ki bu geleneğe de Çehâr-darp adı verilir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcı, 2016), “Çehar-darp”, 93.

/ Boy ve yüz güzelliğiyle güzellerin şahı olan, adaletle hükmederse dünyayı fethetler / Hafız'ın bu zarîf şiirini ise (ancak) iç güzelliğe sahip, Fars dilinin inceliklerini anlayan bilir.²¹

Hafız Şirazî bu gazelinde; güney ve batı İran bölgelerinde hâkimiyet kurmuş Âl-i Muzaffer Hanedanından (1318-1393) Şehzade Şah Şüca'(ö. 1384) ile kardeşi Kutbuddin Şah Mahmud (1375)'u kıyaslamıştır. Şah Mahmud'u *her tacı-külâhı başına geçirip de öyle sert oturan kişi padişahlıktan anlamaz, ululuk nedir bilmez* diye eleştirirken öte taraftan da Şah Şüca'a olan hayranlığını dile getirmiştir. Mevlâna Halid'de aynı şekilde *aslı astarı olanla olmayan bir olmaz* diyerek kıyas mantığını kullandığı kendi gazelinin son beytinde Kürt emirlerinden Babanzâde İbrahim Paşa (ö. 1803)'ya olan hayranlığını dile getirerek; *dünyada gördüğün herkes şu biçare Halid gibi olabilir belki ama herkes İbrahim gibi başına taç giymeye layık olamaz* diyerek tıpkı Hafız'ın Şah Şüca'a olan hayranlığını ibraz etmesi gibi Babanzâde İbrahim Paşa'ya olan hayranlığını ibraz etmiştir.²² Hafız, *yoksulluk içerisinde kimya ilmini bilen kişiye kurban ve köle olmayı yeğlerken Mevlâna Halid; hile ve iksir ile her yolun toprağının altın olamayacağını* hatırlatmıştır. *Her yüzünü süsleyen güzel olamayacağı gibi her ayine yapana da İskender denmeyeceğini* belirten Hafız'a Mevlâna Halid; *her parmağına yüzüğü geçirenin Süleyman olamayacağı gibi her ayna yapanın da İskender olamayacağını* aynı lafızla söylemiştir. *Boy ve yüz güzelliğiyle güzellerin şahı olan, adaletle hükmederse dünyayı fethetler* diye önermede bulunan Hafız'a Mevlâna Halid gazelinin en hit beyti olan yerde; *herkes kendini bülbül gibi âşık kılabilir belki ama herkes kelebekler gibi başını feda etmeye yeltenemez* diyerek Hafız'ın bu önermesine Hafız'dan daha estetik ve daha belîğ bir cevapla mukabele de bulunmuştur. Dolayısıyla iki gazel arasındaki mantıksal kıyas ile yapısal benzerlikler ve tematik mukayeseler aynıdır. Ayrıca gazelin *ne-ħahed şöd* şeklinde söylenmiş kafiyesi de yine Hafız divanından esinlenerek oluşturulmuş bir kafiye'dir. Nitekim Hafız'ın divanında aynı redif ve kafiyeyle biten gazeller vardır. Örneğin aşağıda ilk beyti verilen Hafız'a ait gazel hem vezin, redif ve kafiye hem de kavramsal benzerlikler açısından makaleye konu tahmîs ile gözle görülür benzerlikler taşımaktadır:

مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد

²¹ Muhammed Rıza Berziger Halikî, *Şahnebat-ı Hafız*, (Tahran: İntişarat-ı Zevvar, 1382), 415.

²² Sadreddin Yüksel, *Mevlâna Halid-i Bağdâdî'nin Divan ve Şerhi*, 175; Mevlâna Halid-i Bağdâdî, *Divân*, 365; Mela Arif kurê Mela Zubeyr Purkaşînî, *Şerha Dîwana Mevlana Xalid bi Zimanê Kurdî*. (Yer ve yayınevi yok, 1415/1994), 171; Baban Kürt (E)mirlîğindeki mirler ve şairler arasındaki ilişkileri edebî yönden inceleyen çalışma için bkz. Yakup Aykaç, "Kürt Mirlîklerinde Edebi Patronaj (1514-1846)", (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyâl Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 424-456.

قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد

*Kara gözlü güzellerin sevgisi aklımdan çıkmayacaktır / Feleğin takdiri budur, daha da tağyîr olmayacaktır.*²³

Mevlâna Halid'in tematik ve lafzî olarak Hafız şiirine yazdığı nazireyi Kerbelayî de kendi tahmîsinde aynı mukayeseli mantıkla devam ettirmiş ve gazelin ilk dokusundaki anlam bütünlüğünü koruyarak sadece düaetik mukayese mantığını yoğunlaştırarak şiirdeki muhteviyatın anlaşılmasına daha fazla katkı sağlamıştır. Örneğin *her başını tıraş edene kalender den(e)meyeceğini* belirten Hafız'a Mevlâna Halid *her al ata binenin Şirin'e âşık olmuş Hüsvrev olamayacağı* şeklinde karşılık vermişken; Kerbelayî de *her sırtına yamalı hırka atana da insan-ı kamîl den(e)meyeceği* eklemiştir, böylelikle hem Hafız'ı hem de Mevlâna Halid'i teyit ederken; riya karşıtı ihlâs temelli suffiliğe bakışımı da bu şekilde dile getirmiştir:

3. Beş Bendlik Tahmîsîn Şerhi ve Edebî Nükteleri

1. Bend

یکایک قطره باران لؤلؤ از فر نخواهد شد
ز جوشی بیهوده هر خون چو مشک تر نخواهد شد
که الحق فضله هر گاو چون عنبر نخواهد شد
باکسیر حیل هر خاک راه زر نخواهد شد
همه بد اصل سنگی در بها گوهر نخواهد شد

Transkripsiyon:

Yekayek kâtre-i bâran lû'lû'-i ezfer ne-ḥahed şöd

Zi cûşî bihûde her ḥûn çû moşk-ter ne-ḥahed şöd

Ki el-ḥaḫ fûzle-i her gâv çûn 'enber ne-ḥahed şöd

Be-iksîr û ḥîl her ḥaḫ-ı râh zer ne-ḥahed şöd

Hemi bed-asl-ı sengî der-behâ gevher ne-ḥahed şöd

²³ Halikî, *Şahnebat-ı Hafız*, 390.

Tercüme: Her yağmur tanesi büyük bir inci olmayacaktır / Boş yere kaynayan her kan, misk gibi sıvı olmayacaktır / Hakka ki her ineğin tezeği (de) amber olmayacaktır / *Hile ve iksir ile her yolun toprağı altın olmayacaktır / Aslı bozuk hiçbir taş (da) kıymette cevher olmayacaktır.*

Şerh: Şair, şiirin henüz başında bir kıyasta bulunmuştur. Her şeyin ya da her kişinin rahatlıkla değer arz edemeyeceği düşüncesini mecaz örnekler üzerinden vermiştir. İlk örnek inci ve yağmur damlası örneğidir. Nitekim klasik inanışlara göre inci, sedefin yuttuğu bir nisan yağmuru damlasını kendi içerisinde yetiştirmesiyle oluşur. Kırk günlük zorlu bir sürecin ardından (ki bu tasavvuftaki çileye denk gelmektedir) buluttan gelen damlayı denizin dibinde inciye dönüştüren sedef, kırk günün sonunda ağzını şikâyete açar. Antropomorfiz bu yaklaşıma göre sedef, aslından koparak gökten şu fani dünyaya gelmiş olan incisinin aslına rücu etmesi için ağzını açmıştır.²⁴ Klasik edebiyatta inci ile yağmur damlası metaforuna birçok şair değinmiştir. Bu şairlerden birisi Sa'dî-i Şirazî (ö.1292)'dir. Sa'dî aşağıdaki beyitlerde yağmur tanesinin denizde inciye dönüşmesini anlatırken bunu tasavvuftaki vahdet teorisi ve varlık içinde yokluk ya da yokluk içinde varlık anlayışıyla (el-fenâ fi'l-beğâ ve'l-beğâ fi'l-fenâ) izah etmiştir:

یکی قطره باران ز ابری چکید

خجل شد چو پهنای دریا بدید

که جایی که دریاست من کیستم

گر او هست حقا که من نیستم

*Bir buluttan bir katre yağmur döküldü / Denizin dibini görünce kendinden utandı / Şu denizin olduğu yerde ben kimim (dedi) / Eğer o varsa hakka ki ben yokum (dedi).*²⁵

Dolayısıyla Kerbelayî ilk mısradaki kadim hekimlerin denizde oluşan inci inanışını ele alırken burada seçici davranarak her yağmur tanesinin inci olmayacağını dillendirmiştir. 2. mısradaki ise şair, aynı kıyaslamayı devam ettirerek bu sefer de kaynayan her kanın miske dönüşmeyeceğini belirtmiştir. Bunu da tıpkı bir önceki mısradaki olduğu gibi, miskin oluşum evresini göz önünde bulundurarak ifade etmiştir. Çünkü aynı kadim inanışlara göre misk,

²⁴ Pala, "Dür", 136.

²⁵ Gulam-Hüseyn Yusufî, *Bostan-ı Sa'dî*, (Tahran: İntişarat-ı Harezmi, 1359), 115.

özellikle Hûten bölgesinde yaşayan dört yaşındaki bir ceylan türünün göbek bölgesindeki birikmiş kanın pıhtılaşarak bir yağ tabakasına dönüşmesi sonucu oluşur.²⁶ Dolayısıyla şair burada, kadim hekimlerin de dillendirdiği şekilde kanın miske dönüşümüne işaret ederek her kaynayan kanın misk olmayacağına işaret etmiştir. 3. mısra ise yukarıdaki iki örneğin daha yalın bir ifadesidir ve buradaki mukayese inek – tezek metaforu üzerinden işlenmiştir. Şair, bu üç mukayeseli örnelemeyi Mevlâna Halid teyit için dile getirmiştir ki o da; her toprağın iksir ve kimya ya da hileli yaklaşımlarla altına dönüşemeyeceği örneğini işlemiştir. Ona göre kimya ile altın elde etmek beyhude bir çabadır ve mümkün olmayan bir tür hiledir. Aynı şekilde her sıradan taşın kıymetli olmadığı, değer kazanamayacağı altını çizmiştir. Her iki şairin yaklaşımına göre; tabiatta birbirine benzeyen nice maddeler vardır. Bunlar görünüşte birbirine benzeseler de değerleri aynı değildir. Birisi mücevher iken diğeri sıradan bir taş olabilmektedir. İnsanoğlu da böyledir. Et ve kemikten müteşekkil, birbirine benzeyen bir varlıklar arasındaki üstünlük zahirde değil, özünde, cevherinde ve düşüncesindedir. Tıpkı Mevlâna Rumî'nin dediği gibi;

ای برادر تو همان اندیشه ای

ما بقی استخوان و ریشه ای

Ey kardeşim sen baştanbaşa düşünüyorsun / geri kalan(m)da kemiksin, kansın, hücresin.²⁷

Dolayısıyla her iki şaire göre; değerli olmanın temelinde cevherin ve düşüncenin iyi, güzel, temiz ve ahlâklı olması vardır. Cansız varlıklar arasındaki fark gibi canlı varlıklar arasındaki farkta bu şekildedir. Ayrıca tasavvuf edebiyatında başat inci anlamına gelen *lû'lû'-i ezfer* ifadesi özellikle Hz. Muhammed (s.a.v.) için kullanılır. Dolayısıyla Mevlâna Halid'in değerli ile değersiz taş benzetmesi şu Arapça sözün de bir yansımasıdır: مُحَمَّدٌ بَشَرٌ لَا مِثْلَهُ بَيْنَ الْبَشَرِ وَالْحَجَرِ / Muhammed bir insandır, fakat sıradan bir insan değil belki o taşlar arasındaki bir yakut gibidir.²⁸

Edebî Nükteler: Şiirin ilk matlaında berâat-i istihlâl sanatı vardır ve başat inci anlamına gelen *lû'lû'-i ezfer*, baş tacı olmaktan kinayedir ve tasavvuf edebiyatında mecazen Hz. Muhammed (s.a.v.) için kullanılır. **Moşk-ter** kelimesi **moşk-i ter** şeklinde de

²⁶ Pala, "Misk", 337.

²⁷ Muhammed Ali Muvahhid, *Mesnevî-i Ma'nevî*. c. I, (Tahran: İntişarat-ı Hermes, 1396), 279.

²⁸ Mevlâna Halid-i Bağdâdî, *Divân*, (Tercüme ve şerh: Abdulcebbar Kavak İstanbul: Semerkand, 2013), 361.

okunabileceği için bu ifadede iham söz konusudur, aynı zamanda değerli olmak anlamını veren bir teşbihtir. 'Enber ifadesinde de yine teşbih vardır. **Hak-ı râh** ifadesi değersizlikten, **zer** ise değerden istiairedir. **Katre, baran, lû'lû, ezfer** ile **hûn, moşk-ter, 'enber, iksir, zer, beha** ve **gevher** kelimeleri arasında tenasûb sanatı vardır ayrıca incinin ve miskin oluşumuyla ilgili kadim inanışlara göndermeler söz konusu olduğundan irâd-ı mesel sanatı oluşmuştur.²⁹

2. Bend

نه هرکس کو شرف از سیم و زر دارد شود اشرف
نه آن کو عرفی دارد چون خروس او خود بود اعرف
نه شد مردم ز بسیاری آواز تهی خود دف
سلیمانی نزیید هر که را خاتم بود در کف
هر آنکو آینه می سازد اسکندر نخواهد شد

Transkripsiyon:

Ne herkes kû şeref ez sîm û zer dared şeved eşref
Ne an kû 'urfî dared çûn hûruz û hûd buved e'ref
Ne-şöd merdûm zi bisâriy-i avaz-ı tehî hûd-i def
Süleymanî ne-zîbed her kî ra hatem bûved der kef
Her an kû âyine mî sazed Îskender ne-ħahed şöd

Tercüme: Altın ve gümüşüyle şeref bulmuş her kişi en şerefli olacak değildir / Üne sahip kişi horoz gibi ölse de en ünlü olmayacaktır / Def gibi çok dövülüp bayağı ses vermekle insan olunmaz / Her avucunda yüzük tutan Süleyman olmaya layık olmaz / Her ayna yapan da İskender olmayacaktır.

Şerh: İnsanoğlunun maddiyatla şeref kazanamayacağını vurgulayan şair, 2 ve 3. mısralarda 1. mısraya örnek getirerek horoz gibi ötmekle şeref kazanılamayacağı gibi def (ya da davul) gibi bağırıp çağırarak yani çığırkanlık yaparak da insanın meşhur olamayacağını ifade etmiştir. 3. mısradaki ifade, bir darb-ı mesel olup içi boş davulu çokça çalmakla kişi

²⁹ Makalede edebî nüktelerin tespit ve teşhis edilmesinde Mehmed Karaca'nın, İzahlı Edebî Sanatlar Antolojisi'den yararlanılmıştır. Bkz. Mehmed Karaca, *İzahlı Edebî Sanatlar Antolojisi*, (İstanbul: Hilâl Matbaacılık, 1966).

ünlü olmaz, denmiştir. Mevlâna Halid'e ait beyitlerde aynı minvalde olup öyle her eline yüzüğü geçirenin Süleyman gibi kudretli bir padişah ya da her ayna yapanın da İskender gibi büyük ve ulu bir komutan olamayacağı işlenmiştir. Nitekim Hz. Süleyman, bir peygamber olmanın yanısıra yüzüğüyle (hatem ya da mührü ile) meşhur bir hükümdardır. Süleyman'ın yüzüğü edebiyatta güç ve kudreti sembolize eder. Tasavvuf edebiyatında ise Süleyman yüzüğünün üzerinde Allah'ın yüce isimleri (ism-i a'zam) nakşedildiğinden dünyadaki rüzgâr, tabiat olayları vb. birçok şeye hükmedebilmiştir ve bu durum Kur'ân ayetleri ile bu ayetlerin tefsir ve tevili ile de sabittir.³⁰ Beyitte geçen İskender'den kasıt *âyine*, *zindan*, *Keydâfe hikâyeleri* ve *Hızır* ile ilişkilendirilmiş olan, dini ve mitolojik özellikleri bulunan İskender'dir. Nitekim söz konusu mitolojik anlatılara göre İskender Mısır'ın İskenderiye şehrinde 3 katlı ve yüksekliği 135 metreyi bulan bir kule inşa ettirir. Gözetleme kulesi yahut İskenderiye Feneri (Pharos) olarak da bilinen bu kule, rivayetlere göre Aristoteles tarafından inşa edilmiştir. Söz konusu fener üzerine ise gemilerin limana giriş çıkışlarını izlemek yahut savaş sırasında düşmanı yanıltmak üzere dev bir ayna konulur. Doğu edebiyatlarında ve bilhassa tasavvuf edebiyatında *âyine-i âlemnümâ* ve *âyine-i gitînümâ* olarak da anılan bu ayna, uzağı gösteren, ufuk açan, insana dünyayı gösteren bir metafora dönüşmüştür. Efsanevî özelliklere sahip bu ayna, gizliliklerden haber verir, tasavvuf açısından yaratılış sırlarının açıklanmasında, sevgilinin hep kapalı, uzak kalmış yüzünü görmekte araç olarak kullanılır. Müridin gönül temizliği ile aydınlığını simgeler. Tasavvuf edebiyatında gönül ve kalpten istiare olan bu ayna, kâmil insanın Allah'tan başka şeylerden arınmış olan kalbini ifade eder ki bu kalpte de ancak hakikatler akseder.³¹ Dolayısıyla gerek Kerbelayî ve gerekse Mevlâna Halid bu beyitlerle nasıl ki her parmağına yüzük takan Hz. Süleyman gibi kudretli bir peygamber ve her ayna yapan da İskender gibi büyük bir komutan olamıyorsa, her önüne gelen de büyük işler yapıp, gönüllere hükmedecek kudrette olamaz demişlerdir. Her iki şair için de asıl olan kalp/iç güzelliğidir ki bu da herkeste olmayan bir haslettir.

Edebî Nükteler: Ne olumsuz edatının tekrar olarak kullanıldığı, sehl-i mümteni ve hüsn-i tâlil sanatıyla söylenmiş ilk üç mısranın ikinci mısrasındaki **e'ref** kelimesinde iham vardır. Bu kelime tanınan, bilinen anlamına geldiği gibi Arapça'da at kuyruğu anlamına da

³⁰ Bkz. Kur'ân-ı Kerim; 2/102, 4/163, 6/84; 21/81-82; 34/12-21; 27/15-44, 38/30-40.

³¹ N. Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü* (İstanbul: Kocabı, 2008), "Ayna", 114-115.

gelir ki mısradaki geçen horoz kelimesinden hareketle kuyruk manasında da kullanılabilir. **Sîm û zer** ifadesi zenginlikten kinayedir. **Şeref** ile **eşref**, **'urfî** ile **e'ref** kelimeleri arasında iştiyak sanatı vardır. 3. mısradaki **merdum** kelimesinde mecaz söz konusudur, tekil ve çoğul olarak kullanılan bu kelimeyle tüm insanlık kastedilmiştir. **Avaz-ı tehî hûd-i def** [zeden], darb-ı meseldir ve çığırkanlık yapmak anlamına gelir. 4. mısradaki **Süleyman**, **hatem** ve **kef** kelimeleri arasında tenasûb, telmih ve irâd-ı mesel sanatları vardır. **Avuç içi** anlamına gelen **kef** kelimesi ise mecaz sanatının zikr-i cüz irade-i kül çeşidiyle el manasında kullanılmıştır. 5. mısradaki da aynı şekilde **âyine** ve **İskender** kelimeleri arasında tenasûb ve irâd-ı mesel sanatları vardır. Bu mısradaki **âyine sazed/sahten** ifadesi ise iyi ve büyük işler yapmaktan kinayedir.

3. Bend

نه جوید روی زشت از پرنیان و شرب گلگون دل
نه روید از زمینی شوره شمشاد و گل و سنبل
نه هر کو خرقه یشمینه پوشد او بود کامل
همه کس خویش را عاشق تواند کرد چون بلبل
ولی پروانه وش جویای ترک سر نخواهد شد

Transkripsiyon:

Ne-cûyed rûy-i zişt ez perniyan û şûrb-i gûlgûn-i dil

Ne-rûyed ez zemîn-i şûrê şimşâd û gül û sümbül

Ne her kû hırqay-ı peşmîne pûşed û bûved kâmil

Hemi kes hîş ra 'aşık tevaned kerd çûn bülbül

Velî pervâne-veş cûyâyî terk-i ser ne-ğahed şöd

Tercüme: Çirkin olan gönül, kırmızı ipeği ve kadifeyi aramaz / Tuzlu topraktan şimşir, gül, sümbül bitmez / Öyle her keçeli abayı sırtına atan (da) kâmil olmaz / Herkes kendini bülbül gibi âşık kılabilir belki / Ama kelekler gibi başını feda etmeyi ara(ya)maz.

Şerh: 1. mısradaki zatı çirkin olan kişinin ipek ya da kadife gibi değerli kumaşlarla güzelleşemeyeceğine işaret ederek düaletik mantığı devam ettiren şair, zahirî ve biçimsel

güzelliklerle özü kötü olanın değişmeyeceğini, determinel Eş'arî düşüncesi temelinde belirtmiştir. Zatı kötü olan kişinin, hangi maskeyi takar ve hangi elbiseyi giyerse de, cevheri kötüyse araziyle bir şey kazanamayacağına vurgu yapmıştır. Bu mısrada şair kalbi, kırmızı renkli ve gül gibi narin ipek bir kumaş olarak tasavvur etmiştir. 2. mısra birinci mısraya yönelik bir örneklemedir. Şair burada tuzlu toprakta gül ve ağaç bitmez, toprak özü itibariyle verimsizse ondan verim almak da mümkün değildir, diyerek aynı düşüncüyü destekleyen ikinci bir örnekte bulunmuştur. 3. mısrada da aynı örneklemenin bir başka türünü kullanmıştır. Her sırtına hırka atanın derviş, mürit yahut insan-ı kâmil ya da mürşid olamayacağını dile getirmiştir ki bu mısra sehl-i mümtemi olup anlamı son derece açık bir mısradır. Son iki mısrası Mevlâna Halid'e ait bendin bu kısmında ise klasik tasavvuf edebiyatında sıklıkla kullanılan *gül* ile *bülbül*, *şem* ile *pervâne* metaforları kullanılmıştır. Alegorik olarak *şem* ilâhî nur olan sevgiliye, o nura kavuşup onda yok olmak isteyen sâlik ise *pervâne*/aşığa benzetilmiştir. Dolayısıyla bu kısımda Mevlâna Halid, herkes sözle ve edebiyatla âşık olduğunu söyleyip yazabilir, kendisini güle âşık bir bülbül olarak da görebilir ancak herkes gerçek âşıklardan olan *pervâneler* gibi mumun etrafında dans edip o mumun uğrunda can veremez, gerçek âşıklar sevdiği için en değerli varlığı olan canını hiç düşünmeden verebilendir, demiştir ki burada mürit-mürşit ilişkisindeki ihlâs ve teslimiyet söz konusudur.

Edebî Nükteler: **Dil/kalp** benzetme yönüyle kırmızı/gül renkli değerli kumaşa benzetilmiştir. **Rûy-i zîşt** ifadesi kötü kişiden kinayedir. **Dil** ile **rûy** kelimeleri arasında tenasûb vardır. **Perniyan** ile **şûrb-i gûlgûn** ifadeleri görünürde değerli kumaş ve giysilerden kinayedir ve bu ikisi **zîşt** kelimesiyle tezat oluşturmuştur. **Ne-cûyed** ve **ne-rûyed** olumsuz fiilleri arasında secî vardır. Verimsiz toprak anlamına gelen **zemîn-i şûrê** ifadesi mayası/hamuru bozukluktan, keçeli hırka manasına gelen **hırka-i peşmîne** tabiriye tasavvuf, dervişlik ve seyr u sülükten, **kâmil** kelimesi ise insan-ı kâmil'in kısaltılmışı olup mürşitlikten kinayedir. **Bülbül**, **pervâne** ve **âşık** arasında tenasûb vardır. **Terk-i ser** ifadesi kendini feda etmekten kinayedir. Ayrıca son beyitte teşbih-i belîğ sanatı söz konusudur. İlk üç mısradaki **dil** ve **kâmil** kelimelerinin redifleri arasında uzun ve kısa ses eşleşmesinde ayrıca bu kafiyelerin **sünbül** kafiyesiyle eşleşmesinde problem vardır.

4. Bend

هر آن دَرّی که پیش آید ز روی کین نتوان سفت

به آسایش بظلم روبهی مسکین نتوان خفت
زروی آهن بد رنگ با نسرين نتوان رفت
همه گلگون سوارى خسروى شیرين نتوان گفت
همه زیبا رخی شیرين صفت دلبر نخواهد شد

Transkripsiyon:

Her an durr-i kî pîş ayed zi rûy-i kîn ne-tevan sōft

Be asayîş be-zill rûbeh-i miskîn ne-tevan hōft

Zi rûy-i ahen-i bed-reng ba nesrîn ne-tevan rōft

Hemî Gulgûn suvarî Hosro-i Şîrin ne-tevan gōft

Hemî zîba-rûh-i şîrin-sifet dilber ne-hahed şōd

Tercüme: Kin ve hasetle öne konulmuş inci delin(e)mez / Miskin tilki öyle her gölgede güvenle uyuyamaz / Kötü renkli paslı demir yüzünden nesrinler süpürülmez / *Her alaca ata binene Şirin'in Hüsrevi denmez / Her güzel yüzlü şirin-sıfatlı (da) dilber olmayacaktır.*

Şerh: Şair, ahlakî önermelerine devam ederek, öyle her önüne inci koyanın o inciye delemeyeceğini belirtmiştir. İnci delmek, klasik edebiyatta iyi iş başarmaktan, söz sanatında ise şiir söylemekten kinayedir. İnci delmek, dikkat gerektiren hassas bir meslektir ve herkesin yapabileceği bir iş değildir. İnciyi delemek kişi, ahlakî meziyetlerden yoksun, kindar bir insan ise asla güzel eserler üretmez diyen şair, dünyada güzel eser bırakabilmek için kişinin evvela kin, haset ve ahlakî birtakım rezaletlerden arınması gerektiğini ifade etmiştir. 2. mısradaki şair, kişinin her gölgede huzur ve asayişle dinlenemeyeceğini, her ağacın altına geçip uyumanın mümkün olmadığını, tilki ve ögle uykusu hikâyesine işaret ederek beyan etmiştir. Zira hikâyeye göre, tilki çok kurnaz ve şüpheli bir hayvandır. Uyku uyumak için ne kadar munasip bir yer arasa da o şüpheliği onu bir türlü rahat bırakmaz ve uyku uyuma isteği çoğu kez gerçekleşmez. Şair de tilkinin bu hasletinden örnekle; insanoğlunun şüpheliğine dikkat çekmiş ve bu hususta kişinin dikkatli olmasını salık vermiştir ki bu da akıllara tasavvufta sâlikin iradesi dışında zihnine ve kalbine gelen veya kalpte hissedilen tehlikeli duygu ve düşünceleri, yani havâtiri hatırlatmaktadır. 3. mısradaki da benzer bir metafor kullanan şair, paslı aletle nesrin gibi nazik bir gül derilmez ya da süpürülmez demıştır. Bu ifade de sembolik bir ifade olup her kişiyle yol yürünmez, her insana

güvenilmez anlamına gelir. Tineti kötü kişinin iyi bir amel ortaya koyması zordur. Burada aynı şekilde asıl olan özürdür. Şair sözü, tekraren özünde iyi olamamanın amelde de iyi olamayacağına getirmiştir. Ayrıca tasavvuf edebiyatında paslı demirden kasıt kirlenmiş kalptir. Nitekim sûfi şair Şeyh Ubeydullah Nehrî (1883), *Tuhfetü'l-Ahbâb* adlı mesnevisinde pas ile kalp ilişkisini, evliya nefesinin kalpteki pası ve kiri gidermede en etkili vesilelerden olduğunu aşağıdaki belîğ beyitlerle şu şekilde dile getirir:

قلب زراندود در عشق خدا

خود نمی گیرد هرگز در بها

خالصی باید مصفا از کدر

تا بیرون آید ز آتش بی کدر

هست قول اولیا اکسیر او

قلب را خالص کند از آن کدر

گر ز قلب خالص آید یک نفس

خاک زر سازد کند عنقا مگس

İlahî âşkın pazarında altına kalb edilmiş tunca fiyat biçmezler (yüzeyi paslı kalbi satın almazlar) / Kalbin saf ve hâlis olması gerekir ki ateşten kedersiz çıkabilsin / Eoliyanın sözü (paslı kalbin) simyasıdır, kalbi halis bir hale getirir, kir ve pastan arındırır / Bir nefes ki halis bir kalpten gelir, işte o nefes toprağı altın eder, sineğı anka kuşuna dönüştürür.³²

Mevlâna Halid'e ait son iki mısra ise ilk üç mısradaki önermeyi teyid edici niteliğe sahiptir. Mevlâna Halid, bendin bu kısmında klasik divan edebiyatındaki meşhur Hüsrev ile Şirin kıssasından hareketle; her kıvılcıkta binene Hüsrev'in Şirin'i denemeyeceği gibi her güzele de Şirin adı verilemeyeceğini belirtmiştir. Klasik doğu edebiyatlarında Hüsrev ile Şirin âşık ile maşuk iki karakterdir. Buradaki Hüsrev Sasanî hükümdarı II. Hüsrev-i Perviz (ö. 628), Şirin ise bir Ermeni prensesidir. Onların bu âşk hikâyesinde Şirin'e âşık olan iki kişi daha vardır, biri Ferhad diğeri de Hüsrev'in varisi olan kötü ruhlu oğlu Şirûye'dir. Şirin'e kavuşmak için babasını öldürten Şirûye, babasına krallara yaraşır bir cenaze tertip eder ve

³² Şeyh Ubeydullah Nehrî, *Tuhfetü'l-Ahbâb Mesnevî-i Sâni*, Haz. Seyyid İslam Duâgû (Urumiye: Huseyni, 1379), 39 ve 96.

Şirin'in onu son kez görmesine müsâade ettiği anda Şirin, Hüsrev'in tabutu başında canına kıyar. İlk defa Nizamî Gencevî (ö. 1209) tarafından 6500 beyitle nazmedilen Hüsrev ile Şirin mesnevisi sonraki dönemlerde doğu edebiyatlarında *Hüsrev û Şirin*, *Şirin û Perviz*, *Ferhad û Şirin* veya *Ferhadnâme* gibi adlarla bir gelenek haline gelmiş ve pek çok şair benzeşen hikâyeyi kaleme almıştır.³³ Kürt edebiyatında bu mesnevinin öncüsü ise Elmas Han-ı Kendüleyi (ö. 1777)'dir. Beyitte geçen Gulgûn, Perviz'in siyah renkli meşhur atı Şebdîz'in ikizidir ve Şirin'in kızıla çalan al renkli atının ismidir. Efsaneye göre bu iki at babasız dünyaya gelmişlerdir. Anneleri olan kısarak, bulunduğu vadideki bir at heykeline sürtünerek gebe kalmıştır ardından Şebdîz ile Gulgûn adındaki bu tayları dünyaya getirmiştir.³⁴ Hüsrev ile Şirin hikâyesinde, sözü edilen iki atın ismi de devamlı surette anılır ve şairler tarafından sıklıkla kullanılır ki Mevlâna Halid'in de bunu ustalıkla kullandığı görülmektedir.

Edebî Nükteler: **Durr sôften** fiili şiir yazmak, güzel söz söylemekten kinayedir. 2. mısrada deyim ve irsâl-ı mesel vardır. Bu deyimdeki **rubeh** kelimesinde de iham söz konusudur. Zira bu kelime tilki anlamına geldiği gibi **ru-beh** şeklinde okunduğunda iyi karakterli hoş ve güzel yüzlü kişi anlamlarına da gelir ve böylelikle iham oluşturur. Ayrıca aynı kelimedeki teşhis, 1 ve 2. mısraların genelinde ise tariz sanatı vardır. 3. mısranın tamamı da bir deyimdir ve bu deyimdeki **rûy** kelimesinde de iham vardır. Zira **rûy** kelimesi **ahen/demir** kelimesiyle beraber geldiği için çinko maddesini hatırlattığı gibi yüz ve pas kelimelerini de hatırlatmaktadır. Kötü kişilikten kinaye olan ve pas/paslı anlamına gelen **bed-reng** kelimesi ise güzelliği temsil eden **nesrîn** kelimesiyle tezat oluşturmuştur. **Gulgûn-suvarî** ise Şirin'den kinayedir. Ayrıca Mevlâna Halid'e ait beyitlerde Hüsrev ile Şirin hikâyesinden alınan irâd-ı mesel sanatı söz konusudur.

5. Bend

نه عابد گفته آن که او در ملا همواره است برپا
نه وجد و حالت اندر خرقة صد پاره است هر جا
نگه کن کربلانی این نصیحت پاره است از ما
بعالم هر که بینی خالدی بی چاره است اما
چو ابراهیم کس زبینه افسر نخواهد شد

³³ Vahid Destgirdî, *Külliyat-ı Hamse-i Hekim Nizamî Gencevî*, (Tahran: Neşr-i Tûlu', 1383), 8, 89-337.

³⁴ N. Yıldırım, "Gulgûn", 338.

Transkripsiyon:

Ne ‘abid göfte an kû der melâ hem-vâre est ber pâ

Ne vecd û hâlet ender hırkay-ı sed pâre est her câ

Nigeh kôn **Kerbelayî** îñ nasîhet-pâre est ez mâ

Be âlem her kî binî **Halid**-i bî-çâre est emmâ

Çû İbrahîm kes zîbende-yi efsar ne-ħahed şöd

Tercüme: Daima meydanda ayakta duran kişi abid değildir / Heryerde yüz yamalı hırka (giymek) halet ile vecd değildir / Ey *Kerbelayî* bak, bu bizden az da olsa bir nasihattir / *Dünyada gördüğün herkes şu biçare Halid gibidir belki ama / Herkes İbrahim gibi başına taç giymeye laik değildir.*

Şerh: Kerbelayî son beşlikte de önceki önermelerine devam ederek; her daim meydana atılıp ayakta duran kişiye abid denilemeyeceğini belirtmiştir. Şair burada bu örneklemeyi muhtemelen Hatme-i Hâcegân tarzı zikir ritüellerinde zikir halkasını yönlendiren halife ya da hatme hocalarını ya da hatme çavuşlarını kastederek söylemiştir. Nitekim gerek Nakşî-Halidîlerde olsun gerekse kimi Kadirî tarikatlarında olsun toplu şekilde icra edilen zikirlerde, zikir halkasını yöneten kişiye halife ya da hatme çavuşu denmiştir.³⁵ Şair 1. mısradâ meydan olarak resmettiği zikir halkasının ortasında açıktan ayakta duran kişiyi abid olarak tanımlamıştır. Tasavvufta abid cehennemden kurtulmak ve cennete girmek için fazlaca ibadet edip, kurtuluşu ibadette görene denir. Tasavvuf edebiyatında abid ile zahidler bir algılanır ve bunların karşılık beklemek suretiyle ibadette bulunması hoş karşılanmaz, bu sebeple abd/kul abidden üstün görülür.³⁶ Dolayısıyla şair buradaki abid kelimesini negatif manada *müteşebbih-i mubtil be-abid* yani sahte abid olarak kullanmıştır. Vecd ve hâlet kelimeleri tasavvufî kavramlardır. Vecd sâlikin herhangi bir kasti ve çabası olmadan, kalbine tesadüf eden ilham, his, feyz ve vâridata denir.³⁷ Hâl veya hâlet ise sâlikin iradesi olmaksızın sırf Allah’ın bir lütfuyla kalbine gelen feyz, bereket, his ve heyecandır.³⁸ Dolayısıyla şair burada sırtına yamalı hırka atan her kişinin vecd ve hâlden nasiplenemeyeceğini aynı mukayeseli örnekler üzerinden betimlemiştir. 3. mısradâ şair kat’ı

³⁵ Hatme hocası ya da hatme çavuşu için bkz. Mehmet Saki Çakır, “Hatm-i Hâcegân ve Hâlidîlik’teki Uygulanan Örnekleri”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 5/2, 2019, 499

³⁶ Uludağ, “Âbit/Ubbât”, 20-21.

³⁷ Uludağ, “Vecd”, 376.

³⁸ Uludağ, “Hal/Halet”, 154.

bir kişiyle şiirini muhatabına yönelik söylenmiş küçük bir nasihat olarak değerlendirerek tasavvufî olduğu kadar ahlâkî önermeleri bu noktada sonlandırmıştır. Aynı nasihatlar sahip Mevlâna Halid ise tevazuu göstererek kendisini vasıfsız ve sıradan bir insan olarak nitelemiş, dünyanın kendisi gibi naçiz ve zayıf insanlarla dolu olduğunu, fakat taca, unvana layık bir yönetici mevzubahis olduğunda buna ancak İbrahim'in laik olabileceğini ifade etmiştir. Son mısradaki İbrahim ifadesi ilk bakışta Hz. İbrahim peygamber gibi algılansa da Hz. İbrahim edebiyatta taht ve taçla ilişkilendirilmez. O daha ziyade sofrâ, cömertlik, ateşin gülistana dönüşmesi vb. hakikî ve mecazî betimlemelerle ifade edilir. Dolayısıyla burada yönetici makamındaki bir başka İbrahim kastedilmiştir.³⁹ Molla Sadreddin Yüksel ve Molla Arif Karakaya gibi bizim de kanaatimiz bu kişinin Bâbanzâde İbrahim Paşa (ö. 1802) olduğu yönündedir. Zira Mevlâna Halid'in yaşadığı Süleymaniye şehri 19. yüzyılın ortalarına kadar Baban Kürt Mirliği'nin yönetim merkezidir. Baban mirleri arasında yaptıklarıyla adından en fazla söz ettiren ve Süleymaniye'de adı efsaneleşen yönetici, Bâbanzâde İbrahim Paşa'dır. İbrahim Paşa, amcası Mahmut Paşa'dan sonra 1783 yılında Bâban Mirliğinin başına geçmiştir. 1785'te bugünkü Süleymaniye şehrinin genişletilmesini sağlamış, sarayın usul ve esaslarını tavizsiz şekilde uyguladığı için adını duyurmuş zeki, ileri görüşlü ve otoriter bir mirdir.⁴⁰ Onun döneminde Zaho, Kasr-ı Şirin ve Hanekîn gibi bölgeler Bâban Mirliği'nin sınırlarına dâhil edilmiş ve mirliğin iç işleri sağlıklı bir temele oturtulmuştur. 1802 yılında Musul'da vefat etmiştir.⁴¹ Dolayısıyla beyitte Mevlâna Halid'in Bâbanzâde İbrahim Paşa'yı taltif ve methiyesi söz konusudur. Nitekim Mevlâna Halid, divanının farklı yerlerinde Babânzâde İbrahim Paşa'yı birkaç yerde anmış, bazen de isim vermeden kendisine işaretle bulunmuştur. Örneğin aşağıdaki Farsça beyitte İbrahim Paşa'yı methi ve işareti söz konusudur:

آنکه در منقبتش ایزد بی چون گویا است
شاهد حال بود آیه قل یانار

³⁹ Bkz. Sadreddin Yüksel, *Mevlâna Halid-i Bağdâdî'nin Divan ve Şerhi*, 175; Mevlâna Halid-i Bağdâdî, *Divân*, 365; Mela Arif kurê Mela Zubeyr Purkaşînî, *Şerha Dîwana Mevlana Xalid bi Zimanê Kurdî*. (Yer ve yayınevi yok, 1415/1994), 171.

⁴⁰ Abdülkadir b. Rüstem el-Bâbanî, *Siyeru'l-Ekrad, Bâban ve Erdelan Kürtleri Tarihi (1523-1870)*, Haz: Veysel Başçı & Eral Ceylan, (İstanbul: Peywend, 2019), 147.

⁴¹ Mehmed Emin Zeki Bey, *Kürt ve Kürdistan Ünlüleri*, Çev. Muhammed Baban, (Ankara: Özge, 2005), 154.

*O kişi ki menkıbesini eşsiz olan Allah söylemiştir / Buna “ey ateş” ayeti açık bir delildir.*⁴²

Edebî Nükteler: Bendin ilk beytindeki ‘**abid, vecd, hâlet** ve **hırka** kelimeleri arasında tenasûb sanatı vardır ve bu kelimeler mecaz sanatının zikr-i cüz iradeyi kül şeklidir ki bundan da tasavvuf kastedilmiştir. (Mir) **İbrahim** ile taç anlamına gelen **efser** kelimeleri arasında da tenasûb vardır. Ayrıca **efser**, güç ve kudreti temsil eder. 3 ve 4. mısralarda yer alan **pâre** ve **çâre** kelimeleri arasında cinâs-ı lâfzî sanatı vardır. 4. mısradaki Mevlâna Halid’in mahlası olan **Halid** kelimesi, burada özel isim olmakla beraber, sözlük itibariyle sonsuz, ebedî anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu kelime, aynı mısranın başındaki **âlem/dünya** kelimesiyle muhteva bakımından tezat oluşturmuştur çünkü âlem/dünya sonsuz değildir, sonsuz olan Halid’tir.

Sonuç

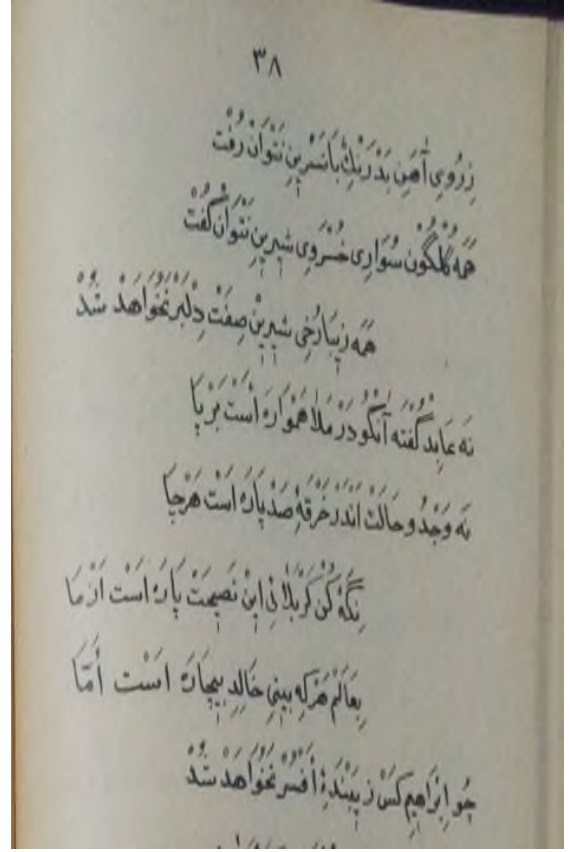
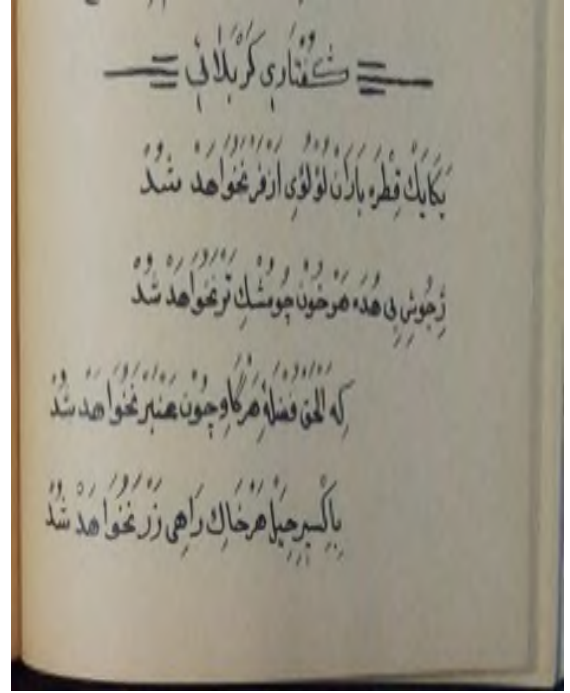
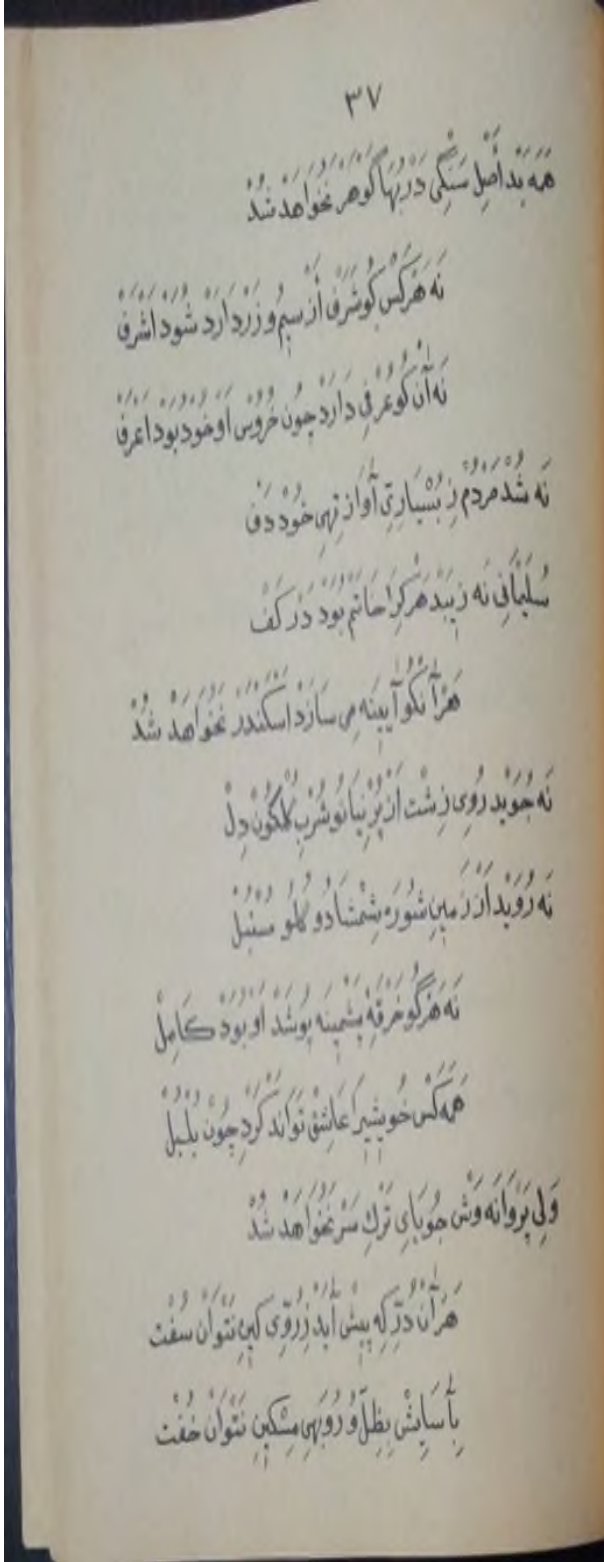
Şeyh Muhammed Kerbelayî’nin Nakşî-Halidî tekke kültürü etrafında şekillenmiş olan edebî birikimi, onu özellikle tasavvufî şiir sanatında mümtaz bir yere taşımıştır. Şairin kendinden önceki çağda yaşamış sufi şairlerin gazellerine yaptığı tahmîsler; bunun bariz göstergesidir. Şairin makaleye konu beş bendlik tahmîsinde form ve muhteva açısından anlam bütünlüğünü koruduğu görülmektedir. Tahmîste bulunduğu gazelin gerek tasavvufî gerekse ahlâki önermelerini; aynı düaetik mantık ve mukayeseler üzerinden sürdürdüğü anlaşılmıştır. Bu açıdan şairin başarılı bir tahmîse imza attığı söylenebilir. Bu çalışmayla birlikte; Mevlâna Halid’in Hafız-ı Şirazî’den; Kerbelayî’nin de Mevlâna Halid-i Bağdâdî’in edebî yönünden etkilendiği görülmüştür. Şerh edilen tahmîs, mezkûr üç şair arasındaki metinlerarasılığı ortaya koyduğu gibi klasik Kürt tasavvuf edebiyatında Hafız Şirazî ile birlikte Mevlâna Halid’in etkisinin de ne derece olduğunu göstermiştir. Son olarak Mevlâna Halid’in tasavvuf temalı bir gazelinde bile Bâbanzâde İbrahim Paşa gibi Kürt Mirlerini taltif ve methetmesi, klasik Kürt edebiyatındaki sufi şairlerin eser ve şiirlerinin sufi-siyaset ilişkisi ve patronaj kapsamında yeniden ele alınıp, incelenmesi gerektiğini bir kez daha göstermiştir.

⁴² Bkz. Mu’temedî, *Nakş-i Mevlâna Halid-i Nakşbendî ve Peyrovan-ı Tarikat-ı Ū*, 287. Beyitte “Ey ateş İbrahim’e karşı serin ve selamet ol” (Kur’ân-ı Kerim; 21/69) ayetine telmih vardır lakin bu telmihle İbrahim Paşa methedilmiştir.

Kaynakça

- Aykaç, Yakup. "Kürt Mirliklerinde Edebi Patronaj (1514-1846)", Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bağdâdî, Mevlana Halid. *Divân*, Mevlâna Halid-i Bağdâdî. Tercüme ve şerh: Abdulcebbar Kavak. İstanbul: Semerkand, 2013.
- Başçı, Veysel - Aykaç, Yakup. "Şerha Tesewîfî ya Qesîdeya "Bangê Weys" a Kerbelâyî". *Şarkiyat*, 14 / 2 (Ağustos 2022): 537-562.
- Çakır, Mehmet Saki. "Hatm-i Hâcegân ve Hâlidîlik'teki Uygulanan Örnekleri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 5/2, 2019: 488-505.
- Destgirdî, Vahid. *Külliyat-ı Hamse-i Hekim Nizamî Gencevî*. Tahran: Neşr-i Tûlu'g, 1383.
- El-Bâbanî, Abdülkadir b. Rüstem. *Siyeru'l-Ekrad, Bâban ve Erdelan Kürtleri Tarihi (1523-1870)*. Haz. Veysel Başçı - Eral Ceylan. İstanbul: Peywend, 2019.
- Eskerî, Şêx. *Keşkol*. Transkripsiyon. Zeynelabidîn Zinar. Stenbol: Doz, 2009.
- Halikî, Muhammed Rıza Berziger. *Şahnebat-ı Haftız*. Tahran: İntişarat-ı Zevvar, 1382.
- Karaca, Mehmed. *İzahlı Edebî Sanatlar Antolojisi*. İstanbul: Hilâl Matbaacılık, 1966.
- Kerbelâyî, Şêx Mihemed. *Dîwana Kerbelâyî*. Elyazma. Mela Zeynelabidîn Amîdî. Diyarbakır: Tıpkı Basım, 1980.
- Kerbelâyî, Şêx Mihemed. *Dîwana Kerbelâyî*. Haz. Osman Akdag û Kerem Soylu. Stenbol: Weşanên Enstîtuya Stenbolê, 2002.
- Kerbelâyî, Şêx Mihemed. *Ferhenga Kerbelâyî, Mîrsadu'l-Etfal/Şahrahê Kûdekan*. Haz. Ramazan Pertev. İstanbul: Nûbihar, 2012.
- Koğî, Ehmed Hilmî. *Dîwana Camî'*. İstanbul: İhsan Yayınları, 2004.
- Kopî (Karakaya), Mela 'Arifê kurê Mela Zubeyr Purkaşînî. *Şerha Dîwana Mewlana Xalid bi Zimanê Kurdî*. (Yayınevi Yok), 1415/1994.
- Korkusuz, Mehmet Şefik. *Tezkire-i Meşayih-i Amid*. cilt I-II, İstanbul: Kent Yayınları, 2004.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1975.
- Mu'temedî, Mihendoht. *Nakş-i Mevlâna Halid-i Nakşbendî ve Peyrovan-ı Tarikat-ı Ū*. Tahran: Pajeng, 1368.
- Muvahhid, Muhammed Ali. *Mesnevî-i Ma'nevî*. Tahran: İntişaratê Hermes, 1396.
- Nehrî, Şeyh Ubeydullah. *Tuhfetü'l Ahabb Mesnevî-i Sâni*. Haz. Seyyid İslam Duâgû. Urumiye: İntişarat-ı Huseynî, 1379.
- Özaydın, Murat. *Şeyh Abdurrahman Aktepe, Hayatı Eserleri Görüşleri*. Diyarbakır: Cihan Yayınları, 2009.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı, 2016.
- Vassaf, Hüseyin. *Tasavvufî Şiir Şerhleri, Feyz'ül-Kemâl ve Mir'âtü'l-Kemâl*. Haz. Muammer Cengiz. İstanbul: Dergâh, 2015.
- Yıldırım, Kadri. *Kürt Medreseleri ve Alimleri*. cilt II, İstanbul: Avesta Yayınları, 2018.
- Yıldırım, Nimet. *Fars Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı, 2008.
- Yusufî, Gulam-Hüseyn. *Bostan-ı Sa'dî*. Tahran: İntişarat-ı Harezmi, 1359.
- Yüksel, Sadreddin. *Mevlâna Halid-i Bağdâdî'nin Divan ve Şerhi*. İstanbul: Sabah Gazetesi Kültür Yayınları, 1977.
- Zeki Bey, Mehmed Emin. *Kürt ve Kürdistan Ünlüleri*. Çev. Muhammed Baban vd. Ankara: Özge, 2005.

Ek (Tahmîsin Elyazma Nüshaları)



Molla Zeynelabidin Amîdî (Çiçek) Nüshası

گافک بشور و تیرن که با کند و مرطال
سیرن لر است و جب او نگر تگر سطرنج
صف هز بریدق در پیش شاه لشکر
راستن دسیر و کز جنک مرطال و شیر سطرنج
از شاه تا بیدق با جمله وک برانه
سفق ز هفتم هر کس بای و فقیر سطرنج
از شوق کربلای انشا دگر قصیده
در مدح جنگجویان بر ناویر سطرنج

گفتار کربلای ف

تیکایک قطره باران لو لو از فر نخواهد شد
ز جوشی بهبوده هر خون چو شکر تر نخواهد شد
که الحق فضله هر گاه و چون عنبر نخواهد شد
یا کسیر حیل هر خاک راه زر نخواهد شد
همه بد اصل سنکی در بها گوهر نخواهد شد
نه هر کس گو شرف از سیم و زر دار د شود اشرف
نه آن کو عرفی دارد چون خروس او خود بود اعرف
نه شد مردم ز بسیاری آواز تهی خود دف
سلیمان ز زیند هر که را خاتم بود در کف
هر آن کو آینه می سازد اسکندر نخواهد شد

نه جوبید روی زشت از زریان و شرب گلگون دل
نه روند از زمینی شون شمشاد و گل و سنبل
نه هر کو خرقه بشمینه پوشد او بود کامل
همه کس خویش را عاشق تواند کرد چون بلبل
ولی پرورش جو بای ترک سر نخواهد شد
هر آن دزی که پیش آید زر روی کین نتوان سفت
با سایش بطل روی بی سکن نتوان خفت
زر روی آهن بد رنگ با نسرین نتوان رفت
همه گلگون سواری خسرو شیرین نتوان گفت
همه ز بار خیر شیرین صفت دلبر نخواهد شد
نه عابد گفته آن کو در ملا همواره است بر یا
نه وجد و حالت اندر خرقه صد بان است هر جا
نگ کن « کربلای » این نصیحت بان است از ما
بیا لم هر که بینی خالدی بی چاره است اما
چو ابراهیم کس ز بینه افسر نخواهد شد
گفتار کربلای ف

من از مردن نترسم خسرو از روزی وصال باشد
زمن خور دن نذارم باک که دو مذهب حلال باشد

YAZAR KATKI ORANI BEYANI (AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information): Şeyh Muhammed Kerbelâyî'nin Mevlâna Halid-i Bağdâdî'nin Gazeline Yazdığı Tahmîsin Tasavvufî ve Edebî Şerhi (*The Sufi and Literary Commentary on Sheikh Mohammed Karbalayî's Takhmis on Mawlana Khâlid-i Baghdadi's Ghazal*)

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%45	%55
Veri Toplanması:	Data Collection	%60	%40
Veri Analizi	Data Analysis	%40	%60
Makalenin Yazımı	Writingup	%55	%45
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%50	%50

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur (The signed original copy of the document is available in the journal process files archive).

İslâm Hukukuna Göre Kadının Malî Hakları *Financial Rights of Women According to Islamic Law*

Recep ÖZDEMİR

ORCID: [0000-0002-3044-9429](https://orcid.org/0000-0002-3044-9429) | E-Posta rozdemir@adiyaman.edu.tr

Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Associate Professor, Adıyaman University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
Adıyaman, Türkiye
ROR ID: [02s4gkg68](https://orcid.org/02s4gkg68)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Özdemir, Recep. "İslâm Hukukuna Göre Kadının Mali Hakları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 92-119.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1150728>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	29. 07. 2022
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	04. 11. 2022
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2022
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>). This article is the revised and developed version of the conference presentation entitled "İslam Hukukunda Kadının Malî Hakları", orally delivered at the Adıyaman Üniversitesi Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu II: 02-03 Nisan 2015 Bildiriler Kitabı, 2015, s. 171-181. (<i>Bu çalışma İslam Hukukunda Kadının Malî Hakları</i> ", Adıyaman Üniversitesi Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu II: 02-03 Nisan 2015 Bildiriler Kitabı, 2015, s. 171-181) künyeli çalışma gözden geçirilerek ve yeniden düzenlenerek elde edilmiştir).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur</i>).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare. (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir</i>).
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır</i>).
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır</i>).

Özet

Bütün insanlar doğuştan eşit, suçlardan beri ve bazı haklarla mücehhez olarak doğar. Haklara sahip olma ve haklardan yararlanma noktasında ırkın, cinsiyetin, sosyal statünün, soyun herhangi bir etkisi yoktur. Bazı biyolojik yetersizliklerin ve ehliyet arızalarının bulunması durumu hariç, insanlar haklara sahip olma ve haklardan yararlanmada eşit konuma sahiptir. İslam hukukçularının genel teorine göre her insan zimmet diye isimlendirilen, hak sahibi olmasını sağlayan manevi bir kapla donatılmış olarak doğar. İnsan belli yaş dönemlerinden geçtikten sonra hakların farklı türlerine sahip olur. Zimmet ve ehliyet konusunda kadın ile erkek arasında herhangi bir fark yoktur. İslam hukukunda haklar ve hakları kullanma yetkisi, kişilerin cinsiyetine bakılmaksızın tamamen objektif kriterler çerçevesinde oluşmaktadır. İslâm hukukuna göre, hakları kullanma ehliyeti bakımından bütün insanlar eşittir. Bu sebepten dolayı kadın erkek fark etmeksizin her insan dilediği gibi malî haklara sahip olabilir. Öteden beri kadının sosyal statüsü, hukuki kişiliği, şahsi ve malî haklara sahip olup olmaması tartışmalara konu olmaktadır. Hatta denilebilir ki bu konudaki tartışmalar düşünce tarihiyle paralel bir seyir izlemiş; farklı dönemlerde kadının konumu farklı veçhelerden söz konusu edilmiştir. Batı dünyasında kadının şahsi ve malî hakları konusunda yoğun tartışmalar yaşanmış, kadının mülk sahibi olması, çalışma hayatına katılması uzun bir evreden geçtikten sonra mümkün olabilmıştır. İslam dünyasında ise bu konuda çok fazla bir tartışma ve yazılı birikimin olmadığı görülmüştür. Klasik fıkıh kitaplarında kadının hukuki kişiliğini ilgilendiren konuların ele alındığı müstakil bölümler mevcut değildir. Bu konuda yazılı bir birikimin olmaması, tartışmaların olmaması esasen bu konuda bir sorun yaşanmadığına işaret eder. Zira âyet ve hadislerde mülkiyet sahibi olma, ticaret yapma, çalışmak, mirasçı olma gibi konular hep genel ifadelerle geçer. Bunun yanı sıra hukuki kişiliğe, ehliyete, hak sahibi olmaya işaret eden dini metinlerde de kadın ve erkek arasında herhangi bir farka işaret edilmemiştir. Kadın tıpkı erkek gibi mirasçı olma, mesken edinme, ticaret yapma, mülk edinme, hukuki tasarruflarda bulunma haklarına sahiptir. Kadın bu hususlarda serbest teşebbüs hakkına sahiptir; kimseden izin almak zorunda değildir. Bunun yanı sıra kadın erkekten farklı olarak nafaka, mehir gibi yalnızca kadınlara ait olan ve doğrudan kanundan kaynaklanan bazı malî haklara da sahiptir. Kadının sahip olduğu bu kabil haklar bizzat Allah tarafından güvence altına alınmıştır. Temel insan hakkı kapsamında bulunan bu haklar ihlal edilmez, başkasına devredilmez, tamamen iptal edilmez. Kadının ekonomik haklarını konu alan bu çalışmada öncelikle haklara sahip olma ve haklardan yararlanmada kadınla erkek arasında bir fark bulunmadığı, İslam dininin bu konuda geniş bir hürriyete ve hak doktrinine sahip olduğu konusu ele alınacaktır. Genel bir girişten sonra kadının en temel malî haklarından olan mehir, miras, nafaka gibi haklar değerlendirilecektir. Nafaka hakkı, evlilik ve iddet nafakası adı altında iki ana başlıkta değerlendirilecektir. Mesken hakkı fıkıh kitaplarında nafaka kapsamında değerlendirilmekle birlikte bu çalışmada müstakil olarak ele alınacaktır. Günümüzde de mesken hakkı bağımsız bir hak türü olarak ele alınmıştır. Bunlardan ayrı olarak günümüzde sıklıkla tartışılan kadının çalışma hakkı genel bir çerçevede değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu konudaki rivâyetlere yer verilecek ve önerilerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Miras, Nafaka, Mehir, Hak.

Abstract

All people are born equal, free from crimes and equipped with certain rights. Race, gender, social status and lineage do not have any effect on having and enjoying rights. People have an equal status in the possession and enjoyment of rights, except in the case of certain biological deficiencies and disability. According to the general theory of Islamic jurists, every human being is born equipped with a spiritual vessel called dhimmet, which enables her to have rights. After passing through certain age periods, people acquire different types of rights. There is no difference between men and women in terms of embezzlement and dhimmet. Rights and authority to exercise the rights in Islamic Law are completely determined in accordance with objective criteria regardless of the gender of the person. According to Islamic Law all people are equal in terms of the qualification to use rights. For this reason women can have financial rights as they wish. For a long time, women's social status, legal personality, personal and financial rights have been the subject of discussions. It can even be said that the discussions on this subject followed a parallel course with the history of thought; In different periods, the position of women has been discussed from different aspects. In the Western world, there have been intense debates about the personal and financial rights of women, and it became possible for women to own property and participate in the working life after a long phase. In the Islamic world, it has been seen that there is not much discussion and written knowledge on this subject. There are no separate chapters in classical fiqh books that deal with the issues concerning the legal personality of women. The fact that there is no written knowledge on this subject and that there are no discussions indicates that there is no problem in this matter. Because in the verses and hadiths, subjects such as owning property, doing business, working, being an heir are always mentioned in general terms. In addition, there is no difference between men and women in religious texts that point to legal personality, competence and being entitled. Besides, women have some financial rights such as alimony, inheritance, mehr, residence right which directly come from the law. Women have the right to free enterprise in these matters; she doesn't have to ask permission from anyone. These rights that the women have are guaranteed by law. These rights, which are within the scope of basic human rights, are not violated, transferred to another person, or completely revoked. In this study, which is about women's economic rights, first of all, it will be discussed that there is no difference between men and women in having and benefiting from rights, and that the religion of Islam has a wide freedom and right doctrine in this regard. Although the right to residence is evaluated within the scope of alimony in fiqh books, it will be discussed separately in this study. Today, the right to abode is considered as an independent right. Apart from these, women's right to work, which is frequently discussed today, will be evaluated in a general framework. Bunlardan ayrı olarak kadının mesken ve çalışma hakkı genel bir çerçevede değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Keywords: Islamic Law, Inheritance, Alimony, Mahr, Right.

Giriş

İslâm hukukunda hak konusu, geniş bir perspektifte ele alınmış; nafaka, miras, mehir gibi malî haklar ve yaşama, barınma, fikir hürriyeti gibi malî olmayan haklar hassas bir şekilde belirlenmiş; hakların adalet ölçüleri çerçevesinde, nimet-külfet dengesi gözetilerek dağıtılması genel bir ilke olarak vaaz edilmiştir. Gerek Kur'ân ve sünnette gerekse bu iki kaynağın referanslığında şekillenen klasik literatürde haklar objektif olarak belirlenmesinin yanı sıra haklara sahip olan, hakları kullanan ve devreden hak sahiplerinin temel nitelikleri de tespit edilmiştir. İslam hukukunda insanlar cinsiyet, din, ırk, sosyal statü ayırımı yapılmadan haklara sahip olma ve haklardan yararlanma yetkisiyle bir diğer ifadeyle vücûb ve hak ehliyetiyle donatılmış olarak doğar. Öteden beri dile getirilen hakların kaynağının toplumsal bir mutabakat olduğu yönündeki iddiaların aksine İslam hukukunda hakların kaynağının Allah'ın iradesi ve ihsanı olduğu, temel hakların Allah tarafından insanlara ihsan edildiği genel olarak kabul görmüş bir gerçekliktir.¹

İslam hukukunda haklara sahip olma ve borç altına girebilmeyi sağlayan hak ehliyeti, cinsiyet, renk, ırk gibi arızı unsurlar dikkate alınmaksızın genel bir ilke olarak benimsenmiştir. İslâm hukukçuları kişiyi anne karnına sağ olarak düştükten itibaren hak sahibi kılan hak ehliyetini "zimmet" le temellendirmişlerdir. Zimmet, kişiyi haklara sahip olmaya ve borç altına girmeye ehil kılan, manevi bir kap şeklinde tasavvur edilmiştir.² Hakların ontolojik arka planını oluşturan zimmet, Allah'la insan arasında gerçekleşen ve "bezm-i elest" diye ifade edilen bir sözleşmeye dayanır. Bu sözleşmeye göre insan, Allah'ın kendisine yüklediği sorumluluğu ve emaneti kabul etmiştir.³ İslam hukuk düşüncesinde zimmet, "hak ve yükümlülüklerin hukukî kaynağı olduğu gibi felsefî anlamda da kaynağını teşkil eder." Zimmetle kişi, fiziksel anlamdaki kişilikten hukukî anlamdaki kişiliğe, yani hukukun öznesi durumuna yükselir."⁴ Cinsiyet, ırk

¹ Hakla ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Abdurrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak fi fikhi'l-İslâm* (Beirut: Menşaratu'l-Halebiyye el-Hukukiyye, 1998), 1/9-25; Ali el-Hafîf, *Ahkâmü'l-mu'âmelât*, 28; Ali Bardakoğlu, "Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/139-151.

² Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, (İstanbul: Kitabevi), 2/ 310.

³ el-A'râf, 7/172.

⁴ Eyyüp Said Kaya-Hasan Hacak, "Zimmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/424-427.

gibi dışsal/arızı unsurlar zimmetten doğan hak ve fiil ehliyetini etkilememektedir.⁵ Zimmet ve ehliyet açısından bütün insanlar eşit doğar ve aynı haklara sahiptir.

İslam hukuku, kadına ehliyet bakımından tam bir özgürlük alanı sağlamış; kadının ekonomik hakları bazı hukuk müeyyidelerle güvence altına almıştır. Evli olsun bekâr olsun tam ehliyete sahip olan kadın her türlü hukuki işlemi gerçekleştirmeye ehildir. Hak sahibi olma ve haklardan yararlanma açısından kadınla erkek arasında tam bir eşitlik vardır. Kadın kendi malları üzerinde tasarruf yetkisine sahiptir; ticari faaliyetlerde bulunabilir, hukuki işlemlerini gerçekleştirmesi için birine vekâlet verebilir. Bu ve benzeri konularda kocasının iznini veya icazetini almak zorunda değildir.⁶

İslam hukukuna göre hak ve sorumluluklar bakımından kadın ve erkek arasında hassas bir denge mevcuttur. Kadın ve erkek birbiriyle mücadele eden değil birbirlerinin haklarını gözeten, birbirlerine karşı olan sorumluklarını yerine getiren, birbirlerinin eksikliklerini gideren, dünya ve ahiret hayatına hazırlıkta birbirlerine yardımcı olan iki varlık şeklinde tasavvur edilmiştir. Kadın hakları deyince hiçbir zaman onun karşında duran, onunla çekişen erkek figürü gündeme gelmemiştir. Kadın ve erkek bu anlamda birbirini tamamlayan iki öznedir.

İslâm hukukunda kadına birçok alanda tam bir teşebbüs serbestiyeti tanınmıştır. Kadın tıpkı erkek gibi ekonomik ve sosyal faaliyetlerde, akit yapma, akdi bozma, mülk edinme, ticari faaliyetlerde bulunma yetkisine ve salahiyetine sahiptir. Kendi tasarrufuyla kazandığı ekonomik haklar yanında kadın ayrıca doğrudan kanundan doğan bazı ekonomik nitelikli haklara sahiptir. İslâm dini kadına ekonomik faaliyetleri gerçekleştirebilecek özgür bir ortam sağlamıştır. Bu bağlamda Hz. Ömer'in şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Câhiliye ağında biz kadınları bir şey saymaz, onları hesaba katmazdık; bu durum Allah'ın onlar hakkında âyetler indirmesine ve kendilerine birtakım haklar vermesine kadar devam etti."⁷

İslâm hukukunda kadına verilen bu kabil haklar, Allah'ın güvencesi altındadır; hiçbir şekilde kısıtlanamaz, başkasına devredilmez, yok edilemez. Nafaka, mehir gibi bu hakların bir

⁵ Sabri Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 43 vd.

⁶ Servet Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 72.

⁷ Ebu'l-Husayn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbrî Müslim, *Sahîhu Müslim*. thk. Halîl b. Me'mn şeyhân (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), "Talâk", 31 vd.

kısmı evlilik birliğinin varlığına bağlıyken, çalışma hakkı, miras gibi bazı haklar evlilik birliğine bağlı değildir. Mehir, nafaka, miras gibi kadının malî haklarını konu alan bu çalışmada kadının bir fert olarak doğuştan sahip olduğu malî nitelikli haklar ile evlilik birliğinin varlığına bağlı olarak sonradan ortaya çıkan hakları ele alınacaktır. Klasik literatürde nafakanın kapsamında ele alınan “çalışma ve sükna hakkı” müstakil bir başlık altında ele alınacaktır. Günümüzde sıklıkla gündeme gelen sınırsız yoksulluk nafakası ve kadının çalışma hakkının engellenip engellenemeyeceği ilgili tartışmalar ilgili başlıklar altında değerlendirilecektir.

1. Mehir

1.1. Tanımı ve Mahiyeti

Sahih bir nikah akdinden sonra meydana gelen evlilik birliğinin kadına sağladığı malî haklardan ilki mehirdir. Mehir bir fıkıh terimi olarak, evlilik esnasında ödenen veya taahhüt edilen para veya ekonomik değeri bulunan malları ifade etmektedir.⁸ Âyetlerde mehir anlamında ecrin çoğulu olarak ücûr⁹, fariza,¹⁰ tavl,¹¹ sadûka, nihle¹² kelimeleri geçmektedir.¹³ Hadislerde ise kadına verilmiş bir hak anlamında daha çok mehir, misli mehir anlamında ukr ve sadak terimlerine rastlanmaktadır.¹⁴ Türkçe’de günümüzde daha çok mihir şeklinde kullanılır.¹⁵

Mehir, birçok toplum ve kültür bölgesinde evlenme esnasında veya öncesinde erkeğin evlenmeyi talep ettiği kız tarafına para yahut mal cinsinde verdiği ekonomik değerleri ifade eder. Mehir tarih itibariyle çok eski bir geçmişe kadar uzanır. Mehir ilk olarak satım akdine kıyaslanarak bir tür satım bedeli şeklinde tasavvur edilmiştir. Sonraki dönemlerde mehir, insan onur ve haysiyetine uygun olarak yeniden düzenlenmiş; nihâyetinde mehir aileler arasında

⁸ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktesid* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2010), 482; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 356.

⁹ en-Nisâ, 4/25.

¹⁰ el-Bakara, 2/236.

¹¹ en-Nisâ, 4/25.

¹² en-Nisâ, 4/4.

¹³ en-Nisâ, 4/4.

¹⁴ Arent Jean Wensinck, *el-Mu'cemu'l-Müfehres Lî Elfâzı'l-Hadisi'n-Nebevi* (Leiden, 1927), 6/280.

¹⁵ M. Akif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/389.

gerçekleşen bir hediyeleşmeye veya kadın tarafı için bir teminat vasıtası olarak kabul edilmiştir.¹⁶

Câhiliye döneminde mehir evliliğin temel şartlarından biriydi; evlilik ancak mehir verildiğinde geçerlilik kazanırdı. Mehir verilmeden yapılan evlilik, nikahsız bir birleşme olarak görülür ve utanç verici kabul edilirdi. Fakat bu dönemde kadına verilen mehir hukuki güvenceden yoksundu; “satış bedeli” şeklinde tasavvur edildiği için evlenecek kızın velisine ödenirdi. Evlenecek olan kadın mehirden pay alamazdı. Romalılar ve Atinalılar’da da mehir evlenecek kızın ailesine yapılan bir tür satış bedeli şeklinde kabul edilirdi. ¹⁷ İslâm diniyle birlikte mehir, kadının malî hakkı olarak nassla güvence altına alındı; geçmiş dönemlerin yanlış uygulamalarından arındırılıp tamamen kadına has kılındı.¹⁸

Âyetlerde evlenen kadınlara mehirlerinin verilmesinin gerekli olduğu bildirilmiş¹⁹ hadislerde de mehirle ilgili detaylı fıkhi hükümler yer almış, ayrıca mehir miktarının belirlenmesinde orta yolun tutulması, evliliği zorlaştıracak bir bedeli talep edilmemesi tavsiye edilmiştir.²⁰ İslâm hukukunda mehir nikah esnasında kayıt altına alınır; taraflar verilecek mehrin miktarı ve verilme şekli hususlarında anlaşılırlar.

Para, mütekavvim mallar ve bir mülkü belli bir süre kullanma hakkı gibi iktisadi değeri bulunan menfaatler, mehir olarak belirlenebilir. Erkeğin ilk eşini boşamasını vadetmesi, kadının sürekli aynı yerde ikamet etmeyi şart koşması gibi ekonomik değeri olmayan menfaatler mehir olarak tespit edilemez.²¹ Mehrin miktarı genelde tarafların ekonomik durumu ve örfe göre belirlenir. “Zengin olan gücüne göre, eli darda olan da gücüne göre onlara makul ve gönül alıcı bir şeyler versin. İyiler için bu bir borçtur.”²² âyeti mehrin erkeğin ekonomik durumuna göre belirlenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte alimler mehrin alt sınırını belirleme

¹⁶ Aydın, “Mehir”, 389; Abdullah Çolak, *İslam Aile Hukuku* (Çorum, 2017), 156.

¹⁷ Aydın, “Mehir”, 389; Hadi Sağlam, “İslâm Hukukunda Mehir Evlilik Sigortası Mıdır?”, *Universal Journal of Theology* 1/1 2016, 2.

¹⁸ Bkz.: el-Bakara, 2/236-237, 242; Nisâ, 4/4, 5, 24, 25; el-Mâide 5/5.

¹⁹ el-Bakara, 2/236-237; en-Nisâ 4/4, 24, 25;

²⁰ Miiftâhu künûzi's-sünne, “nikâh” md.

²¹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, 484.

²² el-Bakara, 2/236.

yoluna gitmişlerdir. Hanefî ulemâya göre mehrin alt sınırı 10 dirhem²³; Mâlikî âlimlere göre ise 3 dirhemdir.²⁴

Mehrin üst sınırı hususunda Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından herhangi bir rakam telaffuz edilmemiştir. Hz. Ömer mehir için bir üst sınır belirlemek için girişimde bulunmakla birlikte “Eğer bir kadını bırakıp yerine başka bir kadın almak isterseniz ne kadar çok olursa olsun birincisine verdiğiniz hiçbir şeyi geri almayın.”²⁵ âyeti hatırlatılması üzerine bu girişiminden vaz geçmiştir. Mehir belirlenirken özellikle erkeğin ekonomik durumu göz önünde alınması gerektiğine ilişkin nebevi bir uyarı olmasına karşın genel geçer bir üst sınırı olamayacağı konusunda ittifak vardır.²⁶

1.2. Mehrin Hukuki Durumu

Mehrin hukuki durumu konusunda iki farklı görüş vardır. Görüş farklılıkları genellikle mehrin evliliğin şartı veya hukuki bir sonucu olup olmaması, boşanmadan sonra bir boşanma tazminatı, bir sosyal güvenlik güvencesi veya ekonomik bir teminat olup olmadığı noktasında yoğunlaşmaktadır. . Bilginlerin çoğunluğu mehri evliliğin sonuçlarından kabul ettiği görülmektedir. Buna göre mehir ne nikahın rüknü ne de şartıdır fakat ondan ayrılmayan bir parçadır. Bu sebeple nikah esnasında mehir belirtilmemiş, hatta verilmeyeceği şart koşulmuş olsa bile evlilik akdi geçerlidir.²⁷ “Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız malî bir sorumluluğunuz yoktur.”²⁸ âyeti bu genel görüşün isabetli olduğunu göstermektedir.

Mâlikîler, genel görüşten farklı bir görüş ortaya koymuş, mehri nikah akdinin sıhhat şartı kabul etmişlerdir. Mâlikîler mehir belirlenmeksizin yapılan evlilik akdini geçerli kabul etmezler.²⁹

²³ Ebû Hasan Ahmet b. Muhammed b. Ahmed b. Ca’fer el-Hanefî el-Bağdadî Kudûrî, *Muhtasârü Kudûrî fi’l-fikhi’l Hanefî* (Lübnan: Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1997), 147.

²⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-Müctehid*, 482.

²⁵ en-Nisâ, 4/20.

²⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-Müctehid*, 482.

²⁷ Kudûrî, 147; Çolak, 155.

²⁸ el-Bakara, 2/236.

²⁹ Ebu’l-Berakât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Derdîr, *Ekrabi’l-Mesâlik li Mezhebi’l- İmâm Mâlik* (Kânû: Mektebetu Eyyûb, 2000), 58; İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-Müctehid*, 482; Farklı bir görüş için bkz. Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, 156.

Bu görüş, mehir belirlemeden evlenen çiftlerin boşanmaları durumunu düzenleyen âyetin hükmüne zıt bir görüştür.³⁰ Zira âyet açık bir şekilde, mehir belirlenmeden yapılan evliliğin geçerli olduğunu ifade eder. Bundan dolayı Mâlikîlerin görüşünün isabetli olmadığı söylenebilir.

Mehir evliliğin mütemmim cüzlerinden biridir. Mehrin semen şeklinde tasavvur edilmesi onun hukuki yapısıyla uyuşmamaktadır. Mehir miktarı belirlenmeyen hatta mehrin hiç konuşulmadığı nikah akdinin geçerli olması mehrin satım akdindeki semene benzemediğini göstermektedir. Satım akdinde semenin tespit edilmemesi akdi en başta batıl kılar. Semen, satım akdinin rüknü olmasına karşın mehir evlilik akdinin rüknü değil, tamamîyet şartıdır. Semen ödenmesi zorunludur. Oysa kadınlara mehrlerinin verilmesi gerektiğini bildiren âyette³¹ mehir bir tür bağış veya hediye şeklinde ön plana çıkmıştır.

Mehir, bazı nitelikleri haiz bir hak türüdür. Öncelikle doğrudan şâr'îin iradesine dayanır, onun hükmünden doğar. Taraflar karşılıklı rıza ile mehri talep hakkını iskat edemez. Bundan dolayı mehir belirlenmeksizin yapılan evlilikler geçerli olup daha sonra mehr-i misil adı altında mehir tespiti yapılır. Nikah esnasında belirlenen mehrin geçersiz olması halinde de yine misil mehir verilir.³²

Âyetlerde erkeğin mehir adı altında kadına ödeyeceği malî değerler³³ hak kelimesiyle ifade edilmiştir. Bu hak türü âyetle sabit olduğundan hukuki ve ferdin yararına taalluk eden özel bir hak (kul hakkı) anlamında uhrevî bir haktır. Dolayısıyla mehir kanun marifetiyle kazai olarak düşürülse bile diyaneten zimmeti meşgul etmeye devam eder. Evlilik birliğiyle erkek tarafı açısından bir borç kadın açısından bir alacak hakkı şeklinde ortaya çıkan mehir, kadının şahsi hakkıdır. Kadının babası ve kocası da dahil hiç kimse mehir üzerinde tasarrufta bulunmaz. Fakat kadın izin vermesi halinde başkası mehrde tasarrufta bulunabilir. "Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışlarsa, onu da afiyetle yiyin."³⁴ âyeti kadının mehri üzerindeki mutlak yetkisini göstermektedir.

³⁰ el-Bakara, 2/236.

³¹ en-Nisâ, 4/4.

³² Kudûrî, *Muhtasar*, 147.

³³ el-Bakara, 2/236, 241.

³⁴ en-Nisâ, 4/4.

Mehir boşama yetkisine sahip erkek açısından deyin, “boşamayı zorlaştıran engel³⁵ ve boşama müeyyidesi”; sadece belli durumlarda boşama yetkisine sahip kadın için de bir maddî güvencedir. Mehir erkeğin kadını kolayca boşaması önünde bir engeldir. Mehir sayesinde kadın yeni bir evlilik yapıncaya veya maişet imkânı buluncaya kadar bir süre hayatını sürdürme imkânına kavuşur.³⁶

2. Mirasçılıktan Doğan Haklar

Mirasın taksimiyle ilgili, aileyi koruyup gözeten, bireyci ve kollektivist-sosyalist olmak üzere üç temel sistem ortaya çıkmıştır. Aileyi koruyup gözeten sistem nesebe dayalı kanuni mirasçılığa; ferdiyetçi sistem, miras üzerinde dilediği gibi tasarruf etme yetkisine; kollektivist-sosyalist sistem ise mirasın devlete kalma ilkesine istinat eder.³⁷ Her bir sistemde kadının mirastan kaynaklanan malî hakkı farklı şekilde ortaya çıkmıştır. Kollektivist sistemde kadının miras hakkına sahip olmadığı açıktır. İslam miras hukuku bu konuda aileyi koruyup gözeten bir sistemi benimsediği için kadına farklı durumlar için farklı oranlar ön görmüştür. Mirasçılık konusunda İslam dini kadına önemli kazanımlar sağlamıştır. Zira İslam gelmeden önce bölgeye hâkim olan Cahiliye örf ve adetinde kadın miras hakkına sahip değildi. Sadece eli silah tutan evin en büyük erkeği mirasçı olabiliyordu.³⁸

Miras paylaşımından kendisine düşen paylar kadının bir diğer malî hakkını oluşturur. İslam hukukunda kadının hangi sıfatla miras paylaşımından ne kadar pay alacağı âyetle belirlenmiştir.³⁹ Muris öldüğü zaman kadın; anne, kız evlat, kız kardeş, karı, baba bir kız kardeş ve nine sıfatıyla miras paylaşımına dâhil olur ve farklı şekillerde pay alır. Sıklıkla gündeme getirildiği gibi kadın her durumda erkeğin yarısını ya da erkekten daha az pay almaz.

³⁵ Aydın, mehr-i müeccelin yüksek tutularak kocanın boşama yetkisini kötüye kullanmasının önüne geçilebileceğini önerir: “Kocaya kadına nisbetle daha geniş boşama imkânlarının verildiği İslâm hukukunda mehrin özellikle müeccel mehrin yüksek tutulması halinde boşama hakkının kötüye kullanılmasına önemli ölçüde engel olduğu ve evli kadına belirli bir ekonomik güvence ve bağımsızlık sağlama amacına da hizmet ettiği söylenebilir. (Mehmet Âkif Aydın, “Mehir”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mehir> (22.10.2022)). Bu görüş, mehrin makul seviyede tutulmasını gerektiren sünnete aykırıdır.

³⁶ Heyet, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/375; Sağlam, 6.

³⁷ İbrahim Yılmaz, “İslâm Hukukunda Kız Çocuğunun Miras Hakkı ve Cahiliye Döneminde Kız Çocuğunu Mirastan Mahrum Etmenin Günümüz İslâm Ülkelerindeki İz Düşümü”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 2017, 262-265.

³⁸ Halit Çalış-Ahmet Yaman, *İslam Hukuku* (İstanbul: Bilay Yayınları, 2018), 381.

³⁹ en-Nisâ, 4/11-14.

Kadın bazı hallerde erkeğin yarısını alır. “ Allah size, çocuklarınız (ın alacağı miras) hakkında, erkeğe kadının payının iki katını tavsiye eder...”⁴⁰ âyetinde kadın, kız çocuğu sıfatıyla erkek kardeşinin yarısını alır. Kadının bu âyette belirtildiği üzere erkeğe düşen payın yarısını alması zorunlu bir hüküm değil, aksine tavsiye edici bir hüküm niteliğindedir. Bütün varisler rıza gösterdiği takdirde tereke eşit şekilde paylaşılabilir.

Kadının bazı hallerde erkeğin yarısını almasının nedeni, İslam miras hukukunda eşitlik yerine adaletin esas alınmasıdır. Kadın ve erkeğin sosyal statüleri ve nimet-külfet dengesi açısından bakıldığında bu taksimin gerekçesi daha iyi anlaşılır. Erkek, nafaka yükümlüsü olduğu için ona mirastan daha fazla pay verilir. Ailenin geçim sorumluluğu erkeğe aittir. Erkek, eşinin ve çocuklarının nafakasını temin edeceği gibi muhtaç vaziyetteki anne-baba ve bekâr olan kız kardeşinin nafakasını sağlamakla da vazifelendirilmiştir.⁴¹ Kadın, nafaka yükümlüsü olmadığı için evlilik birliğine zarar vermemek şartıyla kendi mal varlığında dilediği gibi tasarruf etme hakkına sahiptir. Ne kadar zengin olursa olsun ailenin ortak giderleri için harcamalarda bulunmak zorunda değildir. Evleninceye kadar nafakası babasına evlendikten sonra ise kocasına aittir. Nafaka yükümlüsü olduğu için erkeğin mülkiyeti sürekli azalacaktır. Herhangi malî bir sorumluluğu olmadığından kadının malı eksilmeyecektir. Aksine kadın dilerse mülkiyetini arttırabilecektir.⁴²

Yukarıdaki âyetten açıkça anlaşıldığı üzere, ana-babadan, karı-kocadan gelen miraslarda bir erkeğin hissesi kadının hissesinin iki katıdır. Ancak bu kural genel bir kural değildir. Kadın bazı durumlarda erkekle aynı payı alır. Kadın anne, kız kardeş sıfatıyla erkekle mirasa ortak olduğunda erkeğin payına eşit pay alır. “Eğer ölenin çocuğu varsa, geriye bıraktığı malda, ana babasından her birinin altıda bir hissesi vardır.”⁴³ âyetinde de kadın anne sıfatıyla erkekle aynı oranda yani altı da bir oranında pay alır. Keza “Eğer miras bırakan erkek veya kadının çocukları ve ana babası olmayıp bir erkek veya bir kız kardeşi varsa, her birine altıda bir düşer.”⁴⁴ âyetinde de kadın kız kardeş sıfatıyla erkek kardeşle birlikte aynı payı almaktadır. Görüldüğü

⁴⁰ en-Nisâ, 4/11.

⁴¹ el-Bakara, 2/233; et-Talak, 65/7.

⁴² M. Zeki Uyanık, “İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, 2019, 57-87.

⁴³ en-Nisâ, 4/11.

⁴⁴ en-Nisâ, 4/12.

üzere kadın bazı hallerde erkeğin payına eşit bir pay alır. Dolayısıyla miras paylaşımında “her durumda kadının, erkeğin yarısı kadar pay alır” şeklindeki ön kabul mirasla ilgili ayetlerin hükmüne aykırıdır.

Kadının mirastaki payı onun malî hakkıdır. Bu hak hiç kimse tarafından ıskat edilmez. Mirasçılıktan doğan malî haklar hukukun (şeriat) güvencesi altındadır.

3. Nafaka

Sözlükte nafaka kelimesi “harcamak, tüketmek” anlamındaki infâk masdarından türetilmiş olup “azık, ihtiyaçların karşılanması maksadıyla harcanan para vb. maddî değerler” manasına gelir.⁴⁵ Medeni hukukta nafaka sadece insan-insan ilişkilerini ilgilendirir şekilde düzenlenmiştir. Şöyle tanımlanmıştır: “Muhtaç durumda bulunan karı-kocanın birbirlerine, altsoyun üstsoya, üstsoyun altsoya, kardeşin kardeşlerine yardım yükümlülüğüne nafaka denir.”⁴⁶

İslâm hukukunda nafaka, geçmiş uygulamaların aksine bütün varlıkları kapsayacak şekilde geniş bir çerçevede ele alınmıştır. En geniş anlamıyla nafaka, “bir kimsenin canlı-cansız diğer varlıkların temel ihtiyaçlarını giderme, koruyup gözetleme yükümlülüğü” diye tanımlanmıştır.⁴⁷ Bu manada nafaka terim olarak, “hayatîyetin ve yararlanmanın devamlılığını sağlaması için gerekli olan harcamalar” şeklinde tanımlanabilir. Dar anlamda ise sahih bir nikah akdiyle kurulmuş evlilik birliğinden doğan malî sorumlulukları ifade eder. Evlilik birliği devam ettiği süre zarfında kadın -sorumluluklarını yerine getirmek kaydıyla- evlilik nafakası ve iddet nafakası adı altında iki malî hakka sahip olur. Bunlardan evlilik nafakası, evlilik sürecini, iddet nafakası ise boşama sürecini ilgilendiren bir nafaka türüdür.⁴⁸

3.1. Evlilik Nafakası

⁴⁵ Celal Erbay, “Nafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 282.

⁴⁶ Ejder Yılmaz, *Hukuk Sözlüğü* (Ankara: Seçkin Kitabevi, 1985), 533.

⁴⁷ Alau'ddîn Ebî Bekr b. Su'û'd el-Hanefî Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2010), 3/417; Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *Minhâcu't-Talibîn Nevevî* (Dimeşk: Dâru'l-Feyhâ, 2013), 513; Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li- ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/3-15; Muhammed Emin Alaaddin İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2003), 5/278; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, trs..) 2/444; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 443.

⁴⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/114.

Evlilik nafakası, kadın lehine sahih bir nikah akdinden sonra meydana gelen evlilik birliğinden doğan malî bir hakkıdır. Evlilik nafakası, doğrudan kanundan kaynaklanan, karı-koca arasında meydana gelen malî bir alacaklılık ve borçluluk ilişkisidir.⁴⁹ Burada kadın alacaklı koca ise borçlu konumundadır. Evlilik nafakası işlevi yönünden ise “kocanın karısının hayatını idame etmesi için gerekli olan zaruri ihtiyaçlarını temin etmesi” diye tanımlanmıştır.⁵⁰

Evlilik nafakası nikah akdinin hukukî sonuçlarından biridir. Evlilik bağı devam ettiği süre zarfında nafaka yükümlülüğü devam eder. Âyet⁵¹ ve hadislerde evlilik nafakası mutlak zikredildiği için, kocanın nafaka borçlusu, dini, yaşı, ekonomik durumu ne olursa olsun kadının ise nafaka alacaklısı olduğu konusunda İslâm hukukçuları icmâ etmiştir.⁵² Şu kadar var ki, İbn Hazm’a (ö. 456/1064) göre zengin olan kadın fakir kocasının nafakasını temin etmekle yükümlüdür.⁵³

Evlilik nafakası kadının dokunulmaz bir hakkıdır. Fakat bu hak, kadının evlilik birliğinin gerektirdiği sorumlulukları yerine getirme şartına bağlıdır. “Kadınların, mâkul ve meşrû ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır.”⁵⁴ âyeti bu hakkın ödevlere bağlı olduğunu, kanundan doğan, belli şartlarla mukayyet bir hak türü olduğunu göstermektedir. Buna göre kadın kocanın gösterdiği eve gider ve evliliğin gereklerini yerine getirirse koca yiyecek, giyecek, barınma gibi temel ihtiyaçları giderme yükümlülüğü altına girer.

3.1.1. Evlilik Nafakasının Hükmü

Fakîhler, Müslüman olsun olmasın sahih bir nikahla evlenen kadının, nafakayı hak ettiğinden ittifak etmişlerdir. Kadının evlilik nafakasını alabilmesinin ön şartı; sahîh bir nikah akdiyle evlenmiş olması, kocasıyla aynı evi paylaşması ve evlilik birliğinin gerektirdiği görevleri

⁴⁹ Zeki Uyanık, “İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 57-87.

⁵⁰ Kudûrî, 172; Erbay, *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 24.

⁵¹ İlgili âyetler için bkz.: Bakara 2/228, 233, 236; Nisa, 4/34.

⁵² el-Bakara, 2/228, 229, 233, 236; en-Nisâ, 4/19; et-Talâk, 65/1, 6, 7; Muhammed b. İsmâ‘îl Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâi'l-'Arabî, 2001), “Nafaqât”, 1, 9; Müslim, “Zekât”, 38, “Akziye”, 7; Süleyman b. el-Eş‘as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünenu Ebî Dâvud* (Beyrut: Mektebetu İbn Hazm, 2004), “Nikâh”, 40-41; Ebî İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre Tirmizî, *Câmiu't-Tirmizî*, (Dimeşk: Mektebetu İbn Hacer, 2004), “Tefsîr”, 9.

⁵³ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *Muhallâ* (Kahire: İdâretu'l-Matbaâtu'l-Münîr, 1352), 10/ 92.

⁵⁴ el-Bakara, 2/228.

yerine getirmekten kaçınmamasıdır. Bu ortak şartlar yanında evlilik nafakasını gerekli kılan ve mezheplere göre farklılık arz eden başka şartlar da vardır.

Hanefilere göre kadının nafakayı almasının sebebi; sahih nikahla evlendiği koca tarafından alıkonulmasıdır. Kadın evlilik akdiyle daha önceki hayatta sahip olduğu bazı feragat etmiştir. Koca kadını kendisi için alıkoymuş; onu kendi hayatının akışına tabi kılmıştır. Kadının alıkonulmasının faydası kocaya ait olduğuna göre koca onun zaruri ve yaşadığı çağın şartlarına uygun olan tabii ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Kadın evlilik birliğinin gerektirdiği işleri ihmal ederek nafakayı sağlamaya yöneldiğinde evlilik birliğinin geleceği tehlikeye girer. Yeterince nafakası karşılanmadığı takdirde ise, kadın sıkıntılı bir duruma düşebilir. Zira vaktini çoğunu evlilik birliğinin gerektirdiği zorunlu işlere ayıran kadın kendi nafakasını temin için çalışıp para kazanma olanağı bulamamaktadır.⁵⁵

Şâfiî ulemâsına göre evlilik nafakasının zorunlu olmasının nedeni; kadının kendisini tam bir şekilde eşine teslim etmesi, vaktini evlilik birliğinin gerektirdiği işlere hasretmesi ve kendisine tahsis edilen meskene yerleşmesidir.⁵⁶ İmâm Şâfiî'nin son görüşü de bu şekildedir. Bu son görüşe göre nafakanın vacip olmasının sebebi, salt nikah akdidir. Burada kadının cinsel münasebete gücünün yetip yetmemesini dikkate alınmaz. Sahih bir nikah akdinden sonra kadın derhal nafakaya hak kazanır. Bu bağlamda İmâm Şâfiî kadının baliğ olup kocanın baliğ olmadığı durumlarda nafakanın vacip olduğunu, kadının baliğ olmadığı hallerde ise mutlak olarak nafakaya hak kazandığı görüşünü benimsemiştir.⁵⁷ Özetle İmâm Şâfiî'ye ve Şâfiîlere göre sahih nikahla evlenen kadın her durumda nafakaya hak kazanır.

Mâlîkî ulemâsı nafakayı kadının cinsel münasebete uygun olup olmaması temelinde değerlendirmiştir. Mâlîkî mezhebine göre, nafakanın vacip olmasının nedeni; “buluğa ermiş erkeğin cinsel münasebete gücü yetebilecek olgunluğa eren eşiyile birleşmesidir. Bu durum,

⁵⁵ Kudûrî, 172; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 4/16; Şemsü'l-Eimme Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1406), 5/181; Abdurrahim b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Ma'raşî, *el-Muâdil şerhu munteka'l-ebhur* th. İsmet Kalkan, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2021), 1/448.

⁵⁶ Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi Fıkhî'l-İmâmî's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, trs.) 2/159; Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fi Ahkâmî'l-Mer'e ve'l-Beyti'l-Müslim fi's Şerâti'l-İslâmiyye* (Beyrut, 1993), 7/154.

⁵⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 512.

kadının velisinin yahut kocanın talebi üzerine gerçekleşir”.⁵⁸ İmâm Mâlik’in bu konuda, “Nafaka koca, karısıyla cinsel münasebete girmeden ya da karısı cinsel münasebet için bir yere çağrılmadan vacip olmaz.” şeklinde bir görüş belirttiği rivâyet edilmiştir. ⁵⁹ Ona göre bu davet hâsıl olmaz ve kadın özür olmadan gerdeğe girmekten kaçınırsa nafaka hakkı düşer. Keza kadın cinsel münasebete müsait olmayacak kadar küçükse ya da erkek ergin değilse o zaman da kadın nafakaya hak kazanamaz.⁶⁰ Tusûlî bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “Çünkü nafaka kadından yararlanmaya karşılıktır.”⁶¹ Özetle, Mâlikîlere göre nafakanın vacip olmasının nedeni kadının cinsel münasebete uygun olması, gerdekten kaçınmamasıdır.

Maliki mezhebinde nafakanın vücubiyeti her ne kadar akit ve istimta' gibi iki temel üzerinde kurulmuşsa da istimta'nın ön plana çıktığı dikkati çekmektedir. Bu hususu, Malikilerin evlilikte nimet-külfet dengesi çerçevesinde ortaya çıkan bakış açılarının bir tezahürü olarak görmek gerekir.

Hanbelî Mezhebine göre ise nafakanın vâcip olmasının sebebi, cinsel münasebete güç yettirebilecek olgunluğa erişen ve sahih nikâhla evlenilen kadının kendisini kocasına teslim etmesidir.⁶²

İslam hukukçularının nafaka için çeşitli görüşler ileri sürdüğü görülmektedir. Bazıları nafakayı cinsel münasebet temelinde değerlendirirken bazıları ise evlilik birliğinin gerektirdiği sorumluluklar temelinde değerlendirmiştir. Her mezhebin görüşü mezhep içi sistematığı açısından isabetli görülürken konunun temelini oluşturan ayetler ve çağdaş hukuki düzenlemeler zaviyesinden bakıldığında en isabetli görüşün Şâfiîlerin görüşü olduğu görülür. Nafakayı nikah akdinin varlığına bağlayan, diğer durumları nafaka hakkının sabit olması için bir şart olarak ileri sürmeyen Şâfiîlerin görüşü kadının nafaka hakkını mutlak olarak zikreden ayetlerin ruhuna daha uygundur. Nafakanın teekküdü için nikah akdinin mevcudiyeti daha objektif bir kriterdir. Talakla etkileri giderilebilecek diğer durumlar hem sübjektif hem de küçük

⁵⁸ Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Muhtasari'l-Halil* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs.), 2/ 508-509; Hasan Alî b. Abdî's-selâm Tusulî, *el-Behce fi Şerhi't-Tuhfe* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/208.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 512.

⁶⁰ ed-Derdîr, *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Muhtasari'l-Halil*, 2/494; Tusulî, *Behce*, 1/209; Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1992), 10/96-97.

⁶¹ Tusulî, *Behce*, 1/209.

⁶² Mansur b. Yunus b. İdris el-Behûfî, *Keşşâfu'l-Kmâ' an Metni'l-İknâ*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1402), 5/186.

yaşta evlendirilen ya da evlendikten sonra cinsel münasebete uygunluğunu yitiren kadınlar için dezavantajlı bir durumdur.

3.1.2. Kapsamı ve Yürürlüğü

Evlilik nafakasının kapsamını ve niteliğini, kocanın ekonomik durumu, evlilik birliğinin içinde bulunduğu çevrenin sosyo-kültürel durumu belirler. Kadın, kocanın ekonomik durumuna uygun olmayan isteklerde bulunamayacağı gibi koca da ekonomik gücü imkân verdikçe kadının makul isteklerine cevap vermekten kaçınmaması gerekir. Nafaka yükümlüsü olan koca bu yükümlülüğünü âyette belirtildiği üzere ekonomik durumuna göre yerine getirir.⁶³

Nafakanın kapsamı israf ve kısıtlamaya gidilmeksizin belirlenir. Kocanın ekonomik durumu esas olmakla birlikte her ikisinin durumunu dikkate alınması gerektiği görüşünü savunanlar da bulunmaktadır.⁶⁴ Nafaka yükümlüsü koca olduğuna göre nafakanın kapsamının belirlenmesinde onun durumunun dikkate alınması daha makul bir yaklaşımdır. Nafakadan kaynaklanan sorunlar yaşanmaması için evlilikten önce erkeğin ekonomik olarak kadına denk olup olmadığı dikkate alınmalıdır. Bekârken geniş imkânlar içerisinde yaşayan bir kadının evlenince darlık çekmesi evlilik birliğinin sıhhatine zarar verebilir. Nitekim evlilik birliğinde kadının haklarını koruyucu bir şart olarak gündeme gelen küfüvde Hanefiler erkeğin zenginlik bakımından, Şâfiîler ise meslek bakımından denk olmasını şart koşmuşlardır.⁶⁵ Esasen bu şartlar nafakadan kaynaklanabilecek sorunlar için tedbir niteliğindedir.

Evlilik nafakası eşlerin ekonomik ve sosyal durumlarına uygun olarak belirlenir. Nafaka genel anlamda gıdayı, giyeceği, ev eşyasını, ikamet edilen ev için gerekli şeyleri ve gerekli hallerde hizmetçiyi kapsar.⁶⁶ Yiyecekler mutat ölçüde bölgesel olarak, giyecekler ise mutat ölçüde altı aylık bir süre için belirlenir.⁶⁷

⁶³ et-Talak, 65/7.

⁶⁴ el-Halebî, 281.

⁶⁵ Hamza Aktan, "Nafaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/ 166-168.

⁶⁶ Kasânî, 5/221; Nevevî, *Minhâc*, 513; Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el- Muğnî* (Riyâd: Dâru'l Alemu'l-Kutub, 1997), 7/201; Tusulî, *Behce*, 1/208.

⁶⁷ el-Halebî, 281.

Nafaka erkeğin zimmetini meşgul eden ve geleceğe izafe edilen bir borçtur. Kadın açısından ise deyn hükümlerine tâbi malî bir haktır. Nafakanın kadının erkek üzerindeki bir hakkı olduğu konusunda ittifak vardır.⁶⁸ Gerek âyet⁶⁹ gerek hadisler nafakanın erkeğin ödemesi gerektiğini ifade eder.⁷⁰

Genel kanaate göre evlilik nafakası, kadın nafaka alacaklısı sıfatını kazandığı andan itibaren kocanın borcu haline gelir. Nafaka alacağı, diğer alacak haklarına göre bir önceliğe sahiptir. Nafaka hakkı, aslî ve temel ihtiyaçlardan olduğu için haczedilemez. Bu hak koca tarafından düşürülmediği gibi kısmen kadın tarafından da düşürülmez. Kadın geçmişe ait birikmiş nafakasından feragat edebildiği halde ileriye dönük nafaka hakkından feragat edemez. İlke olarak nikah akdiyle birlikte nafakanın temin edilmesi erkeğe farzdır. Ayrıca kadın henüz ödenme zamanının gelmemiş ve zamanla gelecek olan bu nafaka borcuna karşılık erkekten rehin alabilir.⁷¹ Bu durum nafakanın borç hükümlerine tabi olan güçlü bir alacak hakkı olduğunu göstermektedir.

Nafakayı temin görevini yerine getirmeyen kocası hakkında kadın, mahkemeye müracaat edebilir. Kadın dava açmadan hâkim resen soruşturma ve kovuşturmada bulunamaz. Eğer koca nafaka için gerekli mal varlığına sahipse hâkim kocayı nafakayı ödemeye zorlayabilir. Koca nafakayı ödemezse hâkim onu hapse mahkûm eder. Hapisten sonra tekrar nafakayı ödemezse hâkim nikahı derhal fesheder. Kocanın mal varlığı nafakayı temin etmeye yetmiyorsa mahkeme kadına, kocası adına üçüncü kişilerden borç alma yetkisi verebilir.⁷² Şâfiîlere göre nafakanın ödenmemesi durumunda kadının isteği üzerine hâkim eşleri ayırabilir.⁷³

Nafaka belli şartlara bağlı malî bir hak olduğu için bazı durumlarda düşer. Kadın hiçbir gerekçe olmadan evliliğin gerektirdiği fiillerden kaçınırsa nafaka hakkı sakıt olur. Keza kadın serkeş ya da cinsel uygunluğu esas alan mezheplere göre cinsel münasebete güç yetirmeyecek

⁶⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 512.

⁶⁹ el-Bakara, 2/233.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 512.

⁷¹ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâfiî, *Hilyetu'l-'Ulemâ fi Ma'rifeti Mezâhibi'l-'Ulemâ* (Mekke: Mektebetu Nazzâr Mustafâ el-Bâz, 1998), 2/595.

⁷² Kasânî, 5/ 108; İbn Kudâme, 9/ 233; Şirbînî,5/ 150.

⁷³ Nevevî, *Minhâc*, 516.

kadar küçük olursa ya da cinsel münasebete mani olan bir hastalığa yakalanırsa nafakaya hak kazanmaz.⁷⁴

Nafaka yükümlülüğü kocanın ölmesi ve boşamayla da sona erer. Bazı hallerde de nafaka yükümlülüğü geçici olarak sona erer. Kadın borcundan dolayı hapsolür veya biri tarafından kaçırlırsa veya mahremiyle birlikte hacca giderse nafaka yükümlülüğü geçici olarak sona erer.⁷⁵ Bu geçici haller sona erince nafaka hakkı avdet eder.

3.2. İddet Nafakası

Evlilik birliğinden doğan kadının bir diğör malî hakkı iddet nafakasıdır. Bu nafaka türü iddetin süresine bağılı olduğundan süresi boşamanın türüne göre değışiklik arz etmektedir. Bu nafaka türü boşamanın süresine bağılı olduğundan geçicidir.

İddet nafakası iddet devam ettiğı süre zarfında kadına verilen ve zorunlu ihtiyaçları kapsayan bir nafaka türüdür. Bu nafakanın hangi hallerde, ne şekilde verileceğı konusu tartışmalıdır. İddet nafakasının süresi, boşamanın çeşidine ve boşamanın sebeplerine göre değışmektedir.⁷⁶ *“Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onları sıkıntıya sokmak için kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin. Sizin için (çocuğı) emzirirlerse (emzirme) ücretlerini de verin ve aranızda uygun bir şekilde anlaşın.”*⁷⁷ âyetine göre iddet nafası meskeni ve emzirme ücretini kapsamaktadır. İddet süresince kadın kocanın gösterdiği bir meskende konaklama ve -varsa eğer- çocuğunu emzirme karşılığında bir ücreti alma hakkına sahiptir. Hamile olması halinde iddet doğum yapmakla sona ereceğinden doğum yapıncaya kadar kadının nafaka hakkı devam eder.⁷⁸

Ric’i talakla boşanan kadın, iddet devam ettiğı süre zarfında yeme, içme, kıyafet ve barınma gibi ihtiyaçların içeriğini oluşturduğu nafaka hakkına sahiptir. Bu konuda alimler arasında ittifak vardır. Bâin talakla boşanan kadının nafakasının durumu, kadının hamile olup olmamasına bağılıdır. Bâin talakla boşanan kadın eğer hamile ise doğum yapıncaya kadar ric’i

⁷⁴ Kudûrî, 172.

⁷⁵ Kudûrî, 174; el-Halebî, 282.

⁷⁶ Celâl Erbay, *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 40-42.

⁷⁷ et-Talak, 65/6.

⁷⁸ el- Bakara, 2/228, 229, 233; en-Nisâ, 4/19; et-Talâk 65/1.

talakla boşanan kadının sahip olduğu nafaka hakkına sahiptir.⁷⁹ Hamile olmayıp bâin talakla boşanmış kadınların iddet nafakasına sahip olup olmadığı konusunda tartışma vardır. Hanefîler kadının gebe olmasa dahi iddet süresince nafaka hakkına sahip olduğu görüşü benimsemiştir.⁸⁰ Hanefîlere göre kocanın ölümü ve kadından kaynaklanan bütün ayrılıklarda kadın iddet nafakasını alamaz.⁸¹ Bununla birlikte kadından kaynaklanan serkeşlik durumu olmadan meydana gelen mücbir boşanmalarda kadın iddet nafakasını hak eder.⁸²

Şâfiî ve Mâlikî ulemâsına göre kesin boşamada kadın hamile değilse nafaka hakkına sahip değildir.⁸³ “O kadınları, gücünüzün yettiği kadar kaldığınız yerin bir bölümünde oturtun⁸⁴” âyetinde mesken hakkının mutlak olarak ifade edilmesi; âyetin devamında “Eğer onlar hamile iseler doğuma kadar nafakalarını verin”⁸⁵ buyurularak nafakanın kapsamı yalnız gebe olan kadınlara teşmil edilmesi bu iki mezhebin delilidir. Hanbelîlere göre ise kesin boşamada, gebe olmayan kadın nafakayı alamaz.⁸⁶ Onlara göre gebe olmayan kadının nafakayı hak etmemesinin delilli Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu husustaki bir uygulamasıdır. Buna göre, kocası, Fâtıma b Kays’ı bâin talakla boşayınca, Hz. Peygamber (s.a.s.) ona nafaka hakkı vermemiş, nafakayı rici boşama ile sınırlandırmıştır.⁸⁷

Fesih iddeti bekleyen kadınlar nafaka hakkına sahiptir. Ayrılığa kadının bulûğ muhayyerliğini ya da velisinin fesih hakkını kullanması durumunda, boşanan kadının hamile olup olmaması nafaka hakkını etkilemez. Ancak dinden çıkma, kocanın usûl veya fûruundan birisiyle sıhri hısımlığı gerektirecek bir harekette bulunma gibi durumların neden olduğu ayrılıklarda kadının nafaka hakkı sâkıt olur.⁸⁸

⁷⁹ et-Talâk, 65/6.

⁸⁰ Kudûrî, 172; Kasânî, 3/ 419; el-Halebî, 283.

⁸¹ Kudûrî, 172.

⁸² Halebî, 283.

⁸³ Kasânî, 3/419; Nevevî, *Minhâc*, 515-516.

⁸⁴ et-Talâk, 65/6.

⁸⁵ et-Talâk, 65/6.

⁸⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/352.

⁸⁷ Ahmed b. Şu`ayb el-Hurasânî Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Beyrut: Dâru'l-Ma`rife, 2007), “Talâk”, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 2005), 6/ 373, 417.

⁸⁸ Kâsânî, 4/479; Şemsuddîn Muhammed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc İlâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Daru'l-Ma`rife, 1997), 3/512; H. İbrahim Acar, “İddet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21/470.

Hanbelî, Hanefî ve Şâfiî mezhebindeki bir görüşe ve Zahirî alim İbn Hazm'a (ö. 456/1064) göre hamile olsun olmasın nikah sahih olsun olmasın ölüm iddeti bekleyen kadına kocasının malından nafaka ödenmez. Çünkü koca öldüğü zaman yükümlülük için gerekli olan zimmeti ortadan kalkmış ve malı mirasçılara intikal etmiş olur.⁸⁹

4. Mesken Hakkı

Mesken hakkı, kadının malî nitelikte olan bir diğer hakkıdır. Mesken hakkı klasik literatürde nafaka hakkı kapsamında ele alınmakla birlikte bazı hallerde bu hak bağımsız olarak ele alınmaktadır. Günümüz hukukunda mesken hakkı müstakil bir hak türüdür.

Sahih bir nikah akdiyle evlenmiş bir kadının yiyecek, giyecek gibi temel gıda maddelerinin yanı sıra mesken hakkı da kanundan doğan malî nitelikli bir hakkıdır. Mesken hakkı evlilikte ve iddet süresinde sabit olur. İslam hukukunda zorunlu olmadıkça kadının, evinden dışarı çıkmaması esas kabul edilmiştir. Bundan dolayı koca, evlilik süresince kadına sağlamak zorunda olduğu meskeni, iddet müddetince de sağlamak durumundadır. Kadın da tıpkı evlilik sürecinde olduğu gibi iddet devam ettiği süre zarfında meskende bulunmak zorundadır.⁹⁰

Mesken, erkeğin malî durumu, kadının sosyal statüsü, çevrenin örf ve âdetine göre belirlenir. Mesken kiralanabilir; kocanın mülkü olması zorunlu değildir.⁹¹ Koca meskeni karısından kiralamışsa kira bedelini ödemekten kaçınmaz. Birden fazla eşi varsa her birine sosyal konumuna uygun müstakil mesken temin etmekle mükelleftir.⁹²

Mesken hakkı, doğrudan kanundan kaynaklanan, taraflarca iptal edilmeyen bir haktır. “O kadınları gücünüze göre oturduğunuz meskenin bir bölümünde oturmalarını sağlayın. Onları sıkıştırıp, zarar vermeye kalkışmayın..”⁹³ ve “Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini iyice hesap edin. Rabbiniz Allah'a saygısızlıktan sakının. Apaçık bir hayâsızlık yapmış olmadıkça onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar. Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Kim Allah'ın koyduğu sınırları

⁸⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 2/118-119.

⁹⁰ Nevevî, *Minhâc*, 514; Heyet, *Fetâva'l-Hindiyeye*, (Mısır, trs.), 3/ 391; Erbay, 17.

⁹¹ Nevevî, *Minhâc*, 514.

⁹² Erbay, “Nafaka”, 282.

⁹³ et-Talâk, 65/6.

aşarsa kendisine yazık etmiş olur. Bilemezsin ki; belki Allah bundan sonra yeni bir durum ortaya çıkarıverir.”⁹⁴ âyetleri mesken hakkının erkeğin yükümlülüğü, kadının malî hakkı olduğunu gösterir. Hz. Peygamber (s.a.s.) de “Nafaka ve süknâ ric’î talâkla boşanan kadın içindir.”⁹⁵ buyurmuş, bu hakkın varlığına işaret etmiştir.

İddet bekleyen kadının mesken hakkı, ayrılığın şekline ve sebebine göre değişiklik arz etmektedir. Rici talâkta, serkeş olmamak şartıyla kadının mesken hakkı konusunda ittifak vardır.⁹⁶ Hamile olup bâin talak iddeti bekleyen kadının mesken hakkı konusu tartışmalıdır. Hanefî, Mâlikî ve Şafiî ulemâsına göre bu durumdaki kadın mesken hakkına sahipken;⁹⁷ Hanbelîler ve Zâhirîler ise mesken hakkına sahip olmadığı görüşünü savunmuşlar.⁹⁸ Olumsuz görüş belirtenler “Eşim beni üç talâk ile boşadı. Rasûlullah (s.a.s) benim için nafaka ve süknâya hükmetmedi.”⁹⁹ hadisini delil göstermişlerdir.

Ölüm iddeti bekleyen kadının mesken hakkı konusunda da mezhepler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefîlere ve Şâfilere göre ölüm iddeti bekleyen kadının mesken hakkı vardır.¹⁰⁰ Kadın vefat eden kocasının son evinde iddet bekler ve nâmahrem olan varislere karşı tesettür ilkelerine riâyet eder.¹⁰¹

Mâlikîlere göre ise meskenin kocanın mülkü olması ya da vefattan önce kirasını ödemesi durumunda kadın mesken hakkına sahiptir.¹⁰² Hanbelîler ise hamile olmayan kadına mesken hakkı tanımazken hamile olan kadının mesken hakkı olup olmaması konusunda olumlu ve olumsuz olmak üzere iki görüş ileri sürmüşlerdir.¹⁰³

⁹⁴ Talâk, 65/1.

⁹⁵ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Endülisî İbn Abdilberr, *et-Temhîd*. thk: Mustafa b. Ahmed, Muhammed Abdülkerîm (Mağrib: Vezâretü Umumi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1967), 13/73.

⁹⁶ İbn Hazm 10/298; İbn Abdilber, 18/51; Şîrâzî, 12/164; İbn Kudâme, 7/611; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Endülisî İbn Abdilber, *el-Kâfi fî Fıkhi Ehli'l-Medîne el-Mâlikî* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 297;; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtar alâ Durri'l-Muhtar Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr* (Riyâd: Dâru'l Âlemi'l-Kutub, 2003), 2/728; Bilmen, 2/ 49.

⁹⁷ Şîrâzî, 2/164; Kudûrî, 95.

⁹⁸ İbn Rüşd, 549.

⁹⁹ Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahman b. Fadl b. Behrâm Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî* (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000) “Talâk”, 10.

¹⁰⁰ Şîrâzî, 2/ 164.

¹⁰¹ İbn Âbidîn, 2/727; Abdulğani el-Ğanimî ed-Dımeşkî Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 2012), 3/86; Burhanuddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr el-Fergânî Mergînânî, *el-Hidaye Serhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, (Beirut: Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, trs.), 2/ 321.

¹⁰² İbn Abdilber, *el-Kâfi*, 296.

¹⁰³ İbn Kudâme, 7/ 607.

5. Çalışma Hakkı

İnsanlar eski çağlardan beri hayatını idame ettirmek için avcılık, toplayıcılık, ticaret, madencilik, tarımcılık, hayvancılık, ziraat gibi faaliyetlerde bulunmuş, tedrici olarak bugün hukuki metinlere konu olan “çalışma hayatı”nı şekillendirmişlerdir. Kadınlar tarih boyunca çalışma hayatının içinde bulunmuşlardır. Kadınlar evin bakımını yapmanın, çocuk doğurmanın yanı sıra çalışma hayatına da katılmış, evin gelirine katkı sunmuşlardır. Sanayileşmeden önceki dönemlerde çalışma hayatı tarıma ve hayvancılığa dayandığından evin tüm bireyleri çalışma hayatına katılıyor, evin temel ihtiyaçlarını temin ediyordu. Çalışmanın tamamen evin geçimine yönelik bu dönemde çalışma hakkı gündeme gelmemiştir. Sanayileşmeyle birlikte toprağa bağlı nüfus kentlere göç etti ve fabrikalarda çalışmaya başladı. Fabrikalarda zor şartlarda ve düşük ücretlerle çalışan erkek ve kadının geliri evi geçindirmeye yetmiyordu. Çocuklar da çalışma hayatına dâhil oluyordu. Uzun çalışma saatlerinin kadın sağlığı üzerindeki olumsuz etkileri, sakat ve ölü doğumların artması, kadınların çalışmasına karşı tepkilerin doğmasına neden oldu.¹⁰⁴ Sonraki dönemlerde yasal düzenlemeler yapılarak kadının çalışma hakkı güvence altına alındı. Günümüzde pek çok hukuk sisteminde, herkesin kanun önünde eşit olduğu ilkesi işlettirilerek kadın çalışma hakkı erkeğin çalışma hakkıyla aynı zaviyeden ele alınmaktadır.

Kadının çalışma hakkı spekülasyonlara açık bir konu olup sadece yasal haklar değil psikolojik ve fizyolojik farklılıklar, çalışma şartları, toplumsal gereklilik gibi birçok bağlamda tartışılması gereken bir konudur.

İslâm’a göre insan onuru ve değeri bakımından erkek ve kadın arasında fark yoktur; her insan tek bir nefisten yaratılan mükerrem bir varlıktır.¹⁰⁵ Haklara sahip olmanın temelini oluşturan vücup ehliyeti, haklardan yararlanmanın temeli olan eda ehliyeti bakımından kadın ve erkek eşittir. Kişinin cinsiyeti bu ehliyetin varlığında hiçbir tesiri yoktur. İnsan olmak, ehliyetin temelini oluşturmaktadır. Ehliyet açısından kadın tıpkı erkek gibi bütün haklara sahiptir.¹⁰⁶ Akli, ruhi ve hukuki yeterliliğe sahip kadın hukukun bir muhatabı olarak hakları

¹⁰⁴ <https://calismaortami.fisek.org.tr/icerik/temel-bir-insan-hakki-olarak-calisma-hakki-kadınlar-nasil-ve-hangi-kosullarda-yararlanıyor/>; erişim tarihi: 26.07.2022.

¹⁰⁵ en-Nisâ, 4/1.

¹⁰⁶ Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 252.

elde etme ve haklardan yararlanabilme salahiyetine sahiptir.¹⁰⁷ *Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından nasipleri var.*¹⁰⁸ ayeti bu gerçeğin delilidir.

Çalışma hakkı, hukukun bir konusu olmasından önce çalışma şartları, psikolojik ve fizyolojik farklılıklar, sosyal realite çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir konudur. İslam hukukuna göre kadının çalışması câizdir. Nitekim bazı rivâyetler, Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde kadınların çalıştığını ve çalışma hayatından alıkonulmadığını göstermektedir.¹⁰⁹ Ayrıca Hz. Peygamber döneminde, kadınların ticaretle uğraştığı, deri işleme sanatına sahip olduğu, bahçe işlerinde çalıştığı, koyun çobanlığı yaptığı da kaynaklarda zikredilmektedir.¹¹⁰ Keza Raşit halifeler döneminde kadınların çalışma hayatına katıldığı zikredilmiştir. Söz gelimi Hz. Ömer, Şifa binti Abdullah'ı Medine çarşılarından birine zabita olarak tayin etmiştir.¹¹¹ Kadının çalışmasına dair cevaz hükmü, bazı şartları gündeme getirmiştir. Genel kabule göre, "kadın kendisini zayıf düşürmeyecek ve güzelliğine zarar vermeyecek bir işi evde yapabilir. Koca zararlı olacak bir şeyden onu engelleyebilir"¹¹² Ancak klasik fıkhımıza göre "kadının devlet memuru olarak veya evin dışında bir sanatın sahibi olarak çalışması ise evlilik birliği sarsılmaması için tamamen kocasının iznine bağlı olarak gerçekleşir. Şâyet kocası onu dışarıda çalışmaktan menedip evdeki düzenle ilgilenmesini isterse, o da dinlemez ve çalışmak için evden ayrılırsa, bu bir nüşuz sayılır. Çünkü onun kocasına kendini teslimi eksiktir. Kocanın hakkı olan alıkoyma tam olmadığı için naşize olmuştur ve nafakayı hak etmez. Kadın kendisini gündüz değil de gece teslim etse veya bunun aksi de olsa, teslim noksan olduğu için nafaka yoktur"¹¹³

Kadının çalışma hakkı konusunda İslâm hukukunda yasaklayıcı ya da teşvik edici bir norm yoktur. Fakihler ise yaşadığı dönemin sosyo-kültürel şartlarına göre hükümler ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla bu konu tamamen içtihadi bir konu olup birçok faktör dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Kadının çalışmaya hakkı erkeğe kıyasen değerlendirilmemelidir. Kadın ve erkek gerek fizyolojik gerekse psikolojik bakımdan birbirinden ayrı özelliklere

¹⁰⁷ Kahraman, 252.

¹⁰⁸ en-Nisa, 4/32.

¹⁰⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe* (Mısır, 1328), 4/ 232, 338, 449-450.

¹¹⁰ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*. thk. Yusuf el-Hâc Ahmed (Şam: Mektebetu İbn Hacer, 2004), "Taharat", 29; Buharî, "Nikah", 107; Müslim, "Selam", 34; Buhari, "Zebâih", 18.

¹¹¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib* (Haydarabad 1907), 12/428.

¹¹² Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 10/98.

¹¹³ İbn Abidin, 3/577.

sahiptir. Kadının çalışma hakkı külli maslahatlar, toplumsal realite, kadının bedensel ve ruhsal durumu göz önüne alınarak değerlendirilmelidir.

Sonuç

İslam hukukuna göre haklar cinsiyet, soy-sop, sosyal statü gibi etmenler dikkate alınmadan objektif ve genel bir çerçevede belirlenmiştir. Her insan doğuştan eşit ve mükerrem bir varlık olarak doğar. İnsan olma noktasında kadınla erkek arasında fark yoktur. Gerekli olan bedeni ve zihni olgunluk oluştuktan sonra kadın haklara sahip olabilir ve haklardan yararlanabilir. Âyet ve hadislerde haklara sahip olmak ve haklardan yararlanmak yalnızca temyiz ve rüşt temelinde değerlendirilmiş; cinsiyete, sosyal statüye, makam-mevkiye işaret eden herhangi bir atfa yer verilmemiştir. Hukuki kişilik konusundaki âyet ve hadislerin genel ifadeleri, bütün insanların haklara sahip olma ve hakları kullanma konusunda eşit olduğunu göstermektedir.

İslam dini gelmeden evvel kadının sosyal ve ekonomik haklar konusunda iç açıcı bir durumda olmadığı bilinen bir gerçektir. İslam, kadının sosyal statüsünü tanıdı ve güçlendirdi; kadının bilmediği, sahip olmadığı hak türlerini güvenceye aldı. Klasik fıkıh literatüründe kadının sahip olduğu mali haklar titizlikle incelendi. Bu haklar genel olarak mehir, nafaka, miras, çalışma hakkı, mesken hakkı şeklinde özetlenebilir.

İslam hukukuna göre mehir, evlenen kadının hakkıdır. Bu hak hukuk tarafından güvence altına alınmıştır. Iskat edilmez, devredilmez. Nafaka hakkı, gerek evlilikten önce gerekse evlilikle birlikte var olan bir hak türüdür. Kadın bu açıdan riskin olmadığı bir konuma sahiptir. Tercihe şayan olan Şâfiîlerin görüşüne göre nikahla birlikte kadın evlilik nafakasını hak eder. Kadın evliliğin gerektirdiği giderlere katlanmak zorunda değildir. Kadının bir diğer hakkı olan miras da kanunla güvence altına alınmıştır. Mirasla ilgili ayetlerde kadınların miras hakkı açıkça zikredilmiştir. Sadece eli silah tutan erkeğin miras alabildiği bir zaman ve zeminde ilgili ayetler kadının mali hakları kazanmasında bir dönüm noktasıdır.

İslam hukukunda hem vücut hem eda ehliyeti tam olduğu zaman kadın ekonomik haklarla ilgili her türlü faaliyette bulunabilir. Kadın olma vasfı tasarruf ehliyetine etki edemediği için kadın hibe kabul etmek, hibe etmek, şirket kurmak, kiraya vermek, kiralamak,

satmak, satın almak gibi malî nitelikli akitleri gerçekleştirebilir. Kadın aile kurumuna zarar vermeden hukuki işlemler gerçekleştirebilir.

İslâm hukukuna göre kadının çalışması caizdir fakat bu cevaziyet belli şartlarla kayıtlıdır. Kadın çalışmak zorunda değildir. Kocasını ve babasını onu zorla çalıştıramaz. Kadın fizyolojik, psikolojik özelliklerine uyumlu bir işte evlilik birliğinin gereklerini ihmal etmeden, kocanın iznine tabi olarak çalışabilir.

Kaynakça / References

- Acar, H. İbrahim. "İddet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/466-471. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrut: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, 2005.
- Armağan, Servet. *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: Diyanet İşler Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Aydın, M. Akif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/ 389-391. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Bardakoğlu, Ali. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/139-151. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, t.y.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâi'l-'Arabî, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kurân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Çalış, Halit- Yaman, Ahmet. *İslam Hukuku*. İstanbul: Bilay Yayınları, 2018.
- Çolak, Abdullah. *İslam Aile Hukuku*. Çorum, 2017.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahman b. Fadl b. Behrâm. *Sunenu'd-Dârimî*. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Derdîr, Ebu'l-Berakât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Ekrabi'l-Mesâlik li Mezhebi'l- İmâm Mâlik*. Kânû: Mektebetu Eyyûb, Kânû. 2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvud*. Beyrut: Mektebetu İbn Hazm, 2004.
- ed-Derdîr, Ebu'l-Berakât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Muhtasari'l-Halil*. Beyrut: Dâru'l-Fikr. Beyrut. t.y.
- el-Askalânî, İbn Hacer. *Tehzibu't-Tehzib*. Haydarabad 1907.
- el-Askalânî, İbn Hacer. *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*. Mısır, 1328.
- el-Behûtî, Mansur b. Yunus b. İdris. *Keşşâfu'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1402.
- el-Ma'raşî, Abdurrahim b. Ebî Bekr b. Süleymân. *el-Muâdil şerhu munteka'l-ebhur*. th. İsmet Kalkan, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 2021.
- Erbay, Celal. "Nafaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/ 282-285. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Erbay, Celâl. *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Erturhan, Sabri. *Temel Fıkıh Bilgileri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.
- es-Senhûrî, Abdurrezzâk Ahmed. *Mesâdiru'l-hak fi fihh'i-İslâm*. Beyrut: Menşratu'l-Halebiyye elHukukiyye, 1998.
- eş-Şâşî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Hilyetu'l-'Ulemâ fi Ma'rifeti Mezâhibi'l-'Ulemâ*. Mekke: Mektebetu Nazzâr Mustafâ el-Bâz, 1998.
- Hafîf, Ali. *Ahkâmu'l-Muâmelâti'l-Şer'iyye*. Kahire: Dâru'l Fikri'l-'Arabiiyye, t.y.
- Heyet. *Fetâva'l-Hindiiyye*. Mısır. t.y.
- Heyet. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

- <https://calismaortami.fisek.org.tr/icerik/temel-bir-insan-hakki-olarak-calisma-hakki-kadinlar-nasil-ve-hangi-kosullarda-yararlaniyor/>; erişim tarihi: 26.07.2022.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Endülišî. *el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne el-Mâlikî..* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Endülišî. *et-Temhîd*. Thk: Mustafa b. Ahmed. Muhammed Abdulkebîr. (Mağrib: Vezâretu Umumi'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1967.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin Alaüddin. *Reddu'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *Muhallâ*. Kahire: İdâretu'l-Matbaâtu'l-Münîr, 1352.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Riyâd: Dâru'l-Alemu'l-Kutub, 1997.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Yusuf el-Hâc Ahmed. Şam: Mektebetu İbn Hacer, 2004.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetu'l-müçtehid ve nihâyetu'l-muktesid*. Beyrut: Müessetu'r-Risâle Nâşirûn, 2010.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Kâsânî, Alau'd-dîn Ebî Bekr b. Suû'd el-Hanefî. *Bedâiyu's-Sanâyi' fî Tertîbi's-Şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2010.
- Kaya, Eyyüp Said-Hacak, Hasan. "Zimmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/ 424-428. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Kudurî, Ebû Hasan Ahmet b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer el-Hanefî el-Bağdadî. *Muhtasâru Kudûrî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. (Lübnan: Daru'lKutubi'lİlmiyye, 1997.
- Mergînânî, Burhanuddîn Ebî'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr el-Fergânî. *el-Hidaye Serhu Bidâyeti'l-Mubtedî*. Beyrut: Daru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, trs.
- Mevsilî, Abdullah b. Muhmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li- ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.
- Meydânî, Abdulğânî el-Ğanimî ed-Dimeşkî. *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 2012.
- Müslim, Ebu'l-Husayn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb el-Hurasânî. *Sünenü'n-Nesâî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref. Minhâcu't-Talibîn. Dimeşk: Dâru'l-Feyhâ, 2013.
- Sağlam, Hadi. "İslâm Hukukunda Mehîr Evlilik Sigortası Mıdır?". *Universal Journal of Theology* 1/1. (Aralık 2016), 1-19.
- Sava Paşa. *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*. İstanbul: Kitabevi, t.y.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1406.
- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâmi's-Şâfiyy*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, trs.
- Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc İlâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997.

- Tirmizî, Ebî İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Câmiu't-Tirmizî*. Dımeşk: Mektebetu İbn Hacer, 2004.
- Tusulî, Hasan Alî b. Abdi's-Selâm. *el-Behçe fî Şerhi't-Tuhfe*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Uyanık, Zeki, "İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 57-87.
- Wensinck, Arent Jean. *el-Mu'cemu'l-Müfehkes Lî Elfâzı'l-Hadisi'n-Nebevi*. Leiden, 1927.
- Yılmaz, Ejder. *Hukuk Sözlüğü*. Ankara: Seçkin Kitabevi, 1985.
- Yılmaz, İbrahim. "İslâm Hukukunda Kız Çocuğunun Miras Hakkı ve Cahiliye Döneminde Kız Çocuğunu Mirastan Mahrum Etmenin Günümüz İslâm Ülkelerindeki İz Düşümü". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (Ekim 2017), 262-265.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Mufassal fî Ahkâmi'l-Mer'e ve'l-Beyti'l-Müslim fi's Şer'ati'l- İslâmiyye*. Beyrut. 1993.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*. İstanbul: Risale Yay, 1996.



ISSN: 2146-4901
e-ISSN: 2667-6575

Memlük Kur'ân Sanatı Literatürü

Literature of the Mamluk Qur'ân Art

Abdurrahim AYĞAN

ORCID: [0000-0003-1717-021X](https://orcid.org/0000-0003-1717-021X) | E-Posta: aaygan@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Resim Bölümü
Assistant Professor, Şırnak University, Faculty of Fine Arts, Painting Department
Şırnak, Türkiye
ROR ID: [01fcvk23](https://orcid.org/01fcvk23)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Ayğan, Abdurrahim. "Memlük Kur'ân Sanatı Literatürü". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 120-136.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1182169>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	30. 09. 2022
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	31. 10. 2022
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2022
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Three External (<i>Üç Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>).

Ethical Statement (*Etik Beyan*)

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

Plagiarism Checks (*Benzerlik Taraması*)

Yes (*Evet*) – Turnitin.

Conflicts of Interest (*Çıkar Çatışması*)

The author(s) has no conflict of interest to declare (*Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.*)

Complaints (*Etik Beyan Adresi*)

suifdergi@gmail.com

Grant Support (*Finansman*)

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (*Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.*)

Copyright & License (*Telif Hakkı ve Lisans*)

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (*Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.*)

Özet

Günümüze ulaşan örnekler göre mushaf yazımı 8. yüzyılda Emeviler devrinde sistemli hale gelmiş, Abbasiler döneminde Bağdat'taysa yazı ve süsleme açısından büyük bir gelişim kaydetmiştir. 13. yüzyılın ortalarında İslam kültür ve medeniyetini derinden etkileyen Moğol istilası Bağdat'taki mushaf yazım geleneğinin bir süre sekteye uğramasına sebebiyet vermiştir. Henüz kuruluş aşamasında Moğollarla savaşarak onların ilerleyişini durduran Memlükler bu dönemde İslam dünyasında bir güç olarak ortaya çıkmıştır. Başşehir olan Kahire'nin ardından Suriye'yi de topraklarına katarak bu iki şehri kültür merkezi haline getirmişlerdir. Sultan Baybars döneminden itibaren kölemenlerin iktidarı imar faaliyetlerinden de geri durmamıştır. Cami, medrese ve türbelerin yanı sıra hankâh adı verilen sufilere has yapılar inşa etmişlerdir. Yalnızca mimari alanda değil kitap sanatlarında da kayda değer gelişim gözlemlenmektedir. Memlük sultanlarının Kur'ân yazımına özel bir ilgi duydukları görülmektedir. 14. yüzyıl başlarında Kahire ve Şam'da gerek yazı gerek süsleme açısından nitelikli mushaflar hazırlanmıştır. Özellikle sultanların himayesinde hazırlanan mushaflar, Kur'ân sanatı açısından nadide örnekler arasında değerlendirilmektedir. Bugün British Museum'da sergilenen Sultan I. Baybars Kur'ânı başta olmak üzere Sultan Eşref Şaban dönemine tarihlendirilen bir grup Kur'ân, Memlük mushaf sanatının geldiği noktayı göstermesi açısından değer taşımaktadır. Memlük sultanlarının bu dönemde büyük boy Kur'ânlara özel bir ilgi duydukları günümüze ulaşan örneklerden anlaşılmaktadır. Bu Kur'ânların bir bölümü tek cilt veya cüzler halinde hazırlanmıştır. Bunların yanı sıra günümüzde sayısını henüz bilemediğimiz ciltlerce Memlük mushafı dünyanın farklı müze ve kütüphanelerinde korunmaktadır. Bu dönem Kur'ânları nicelik ve nitelik açısından zengin bir dönem olmasına karşın bu alan hakkında yapılmış araştırmalar yeterli düzeyde değildir. Memlük Kur'ânlarının birçoğu halen gün yüzüne çıkarılmamıştır. Memlük Kur'ân araştırmalarda iki unsur önem taşımaktadır. Birincisi eserlerin fiziki niteliklerine göre gruplandırılmasıdır. Bu sınıflandırma mushafların boyutuna göre olabileceği gibi cilt sayısına göre de olabilir. Diğer unsur ise Kur'ân yazımını etkileyen faktörlerdir. Burada Memlüklerin kurumsal yapıları, sosyo-kültürel kimliği, dönemin siyasi ortamı ve sultanların kişisel tavırları gibi çok yönlü bir saha karşımıza çıkmaktadır. Bu durum Memlük dönemi Kur'ânlarının çok farklı boyutlarda ele alınabileceğini göstermektedir. Memlük Kur'ân araştırmalarında öncelikli tespit edilmesi gereken – bütün sosyal bilimlerde olduğu üzere- literatürün ortaya çıkarılması ve tanıtılmasıdır. Bu çalışma Memlük dönemi Kur'ân sanatı çerçevesinde gelişen literatür üzerine odaklanmıştır. Konuyla ilgili yapılmış çalışmalar tespit edilerek farklı gruplarda ele alınmıştır. Bu bağlamda dört ayrı grup ortaya çıkmıştır. Bunlar Memlük mushafları üzerine yapılmış müstakil çalışmalar, Memlük dönemi kültür ve sanatı üzerine yapılmış çalışmalar, Kur'ân sanatını konu edinen çalışmalar, hat ve tezhip sanatını konu edinen çalışmalar şeklinde sıralanmıştır. Birinci grupta bir kitap, bir tez çalışması ve üç makale; ikinci grupta üç kitap, dört makale ve bir tez çalışması; üçüncü grupta beş kitap ve bir kısmı bunların içinde olan üç kitap bölümü; dördüncü gruptaysa bir kitap ve bir kitap bölümü tespit edilmiştir. Tespit edilen bu çalışmalar tanıtılmış, içerikleri ve tartışma konuları üzerinde durularak mushaf sanatıyla olan ilişkileri belirlenmeye çalışılmıştır. Bu literatür çalışmasının Memlük mushafları alanında yapılacak yeni çalışmalara katkı sunması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân Sanatı, Memlük Sanatı, Memlük Kur'ân Sanatı, Memlük Kur'ân'ları.

Abstract

According to the examples that have survived to the present day, the writing of the mushaf became systematic during the Umayyad period in the 8th century, and it made great progress in terms of writing and ornamentation in Baghdad during the Abbasid period. The Mongol invasion, which deeply affected Islamic culture and civilization in the middle of the 13th century, caused the mushaf writing tradition in Baghdad to be interrupted for a while. The Mamluks, who had stopped their progress by fighting the Mongols at the establishment stage, emerged as a power in the Islamic world in this period. After the capital city of Cairo, they added Syria to their lands and turned these two cities into cultural centers. Since the reign of Sultan Baybars, the power of the slaves did not hold back from the construction activities. In addition to mosques, madrasas and tombs, they built structures unique to Sufis called hankah. A remarkable development is observed not only in the field of architecture but also in book arts. It is seen that the Mamluk sultans had a special interest in the writing of the Qur'ān. At the beginning of the 14th century, qualified mushafs were prepared in Cairo and Damascus in terms of both writing and decoration. Especially the Qur'ān, which was prepared under the auspices of the sultans, is considered among the rarest examples in terms of Qur'ānic art. A group of Qur'ān prepared during the reign of Sultan Eşref Şaban, especially the work that was prepared under the supervision of Sultan Baybars I and exhibited in the British Museum today, is valuable in that it shows the point reached by the mushaf art in the Mamluk period. It is understood from the examples that have survived to the present day that the Mamluk sultans had a special interest in large size Qur'āns in this period. Some of these Qur'ān were prepared in a single volume or in juz. In addition to these, volumes of Mamluk mushafs, the number of which we do not know yet, are preserved in different museums and libraries around the world. Although this period is a rich period in terms of quantity and quality, the studies on this field are not sufficient. Many of the Mamluk Qur'āns have not yet been unearthed. Two elements are important in Mamluk Qur'ān studies. The first is grouping the works according to their physical qualities. This classification may be according to the size of the mushafs or according to the number of volumes. The other factor is the factors that affect the writing of the Qur'ān. Here, we come across a multifaceted field such as the institutional structures of the Mamluks, their socio-cultural identity, the political environment of the period and the personal attitudes of the sultans. This shows that the Qur'ān of the Mamluk period can be handled in many different dimensions. In Mamluk Qur'ān studies, the first thing to be determined - as in all social sciences - is the discovery and promotion of the literature. This study focuses on the literature that developed within the framework of the Qur'ānic art of the Mamluk period. Studies on the subject were identified and discussed in different groups. In this context, four different groups emerged. These are listed as independent studies on Mamluk mushafs, studies on culture and art of the Mamluk period, studies on the art of the Qur'ān, and studies on the art of calligraphy and illumination. In the first group, a book, a thesis and three articles; three books, four articles and a thesis in the second group; in the third group, five books and three book chapters, some of which are in them; In the fourth group, a book and a book chapter were identified. These identified studies were introduced, their contents and discussion topics were emphasized and their relations with the art of mushaf were tried to be determined. It is aimed that this literature study will contribute to new studies in the field of Mamluk mushafs.

Keywords: Art of the Qur'ān, Mamluk Art, Qur'ān Art of the Mamluk, Qur'āns of the Mamluk.

Giriş

Vahyin başlangıcından bitimine kadarki süreçte ilahi mesajların kaydedilmesi; sonraki dönemlerdeyse Kur'ân'ın eksiksiz ve doğru biçimde gelecek kuşaklara aktarılması Müslümanların temel meselelerinden biri olmuştur. Müslümanların bu motivasyonu ile Kur'ân'ın yazım işi Emevi ve Abbasi dönemlerinde ileri bir noktaya taşınmıştır. Emevi döneminde dini ilimlerin tedvini; Abbasi dönemindeyse çeviri faaliyetleri ve ardından kitap kültüründe yaşanan canlılık Kur'ân yazımını etkilemiştir. 8. yüzyıldan itibaren sarayda uzman hattatlar tarafından yazılan, müzehhipler tarafından süslenen ve baştan sona bir tasarıma sahip Kur'ân'lar hazırlanmaya başlanmıştır. Bu Kur'ânlar çoğunlukla sultanların şahsi kütüphaneleri için hazırlanan prestij göstergesi olan sanat yapıtlarıydı.

13. yüzyılda yaşanan Moğol istilası İslam dünyasında büyük bir travmaya yol açmıştır. Bu olayın en çok medeniyet ve kültür alanında bir yıkıma yol açtığı genel bir kabul halini almıştır. Abbasilerin başşehri ve bir kültür merkezi olan Bağdat'ta kütüphanelerin yakılması yazma eser geleneğine büyük ölçüde zarar vermiştir. 13. yüzyılın ortalarında tarih sahnesine çıkan Memlükler hem Moğol ilerleyişini durdurmuş hem de Kahire ve Dımaşk şehirlerini alternatif kültür merkezi haline getirmiştir. Memlükler iktidarları boyunca içerde taht kavgaları dışarda Haçlı ve Moğollarla mücadele etmelerine karşın etkili bir kültür politikası izlemişlerdir.¹

Memlüklerin kültürel üretimlerinin önemli bölümünü yazma eserler oluşturmaktadır. Bunlar arasında mushaf yazımı sultanların ve diğer hamilerin ilgi duyduğu bir alandı. Moğol istilasında yok olan mushaflar muhtemelen azımsanmayacak derecedeydi. Bu ihtiyaç sultanları bu konuda motive etmiş olmalıdır. Bir bölümü daha önce İslam dünyasında görülmemiş nitelikte olmak üzere çok sayıda Kur'ân, bu dönemde hazırlanmıştır.²

Kur'ân yazımında asıl ivmelenme 14. yüzyılın başlarında kaydedilmiştir. Bağdat'ın yeniden Kur'ân istinsahında ileri bir noktaya taşınması ilginçtir ki - İlhanlıların İslamiyet'i benimsemesinin ardından - istilayı başlatan Moğolların torunları eliyle olmuştur. 14.

¹ Bkz. Jo Van Steenberg, *Order Out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382* (Leiden: Brill, 2006), 19.

² Almut Von Gladib, "Suriye, Filistin ve Mısır: Eyyubiler, Memlükler ve Haçlılar/Bezeme Sanatları", *İslam Sanatı ve Mimarisi*, ed. Markus Hattstein - Peter Delius (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007), 194.

yüzyılın başlarından itibaren gözlemlenen bu canlılık ve kültürel alışveriş Kahire, Şam ve Bağdat'ta benzer bir mushaf tasarım modelini ortaya çıkarmıştır.

Memlüklerin kuruluş tarihinden 14. yüzyıl başlarına kadarki süreç mushaf yazımı açısından henüz aydınlatılmış değildir. Kuruluş devrindeki çalkantılı süreç bu durumun başat aktörlerindedir. Günümüze ulaşmış örneklerin neredeyse tamamı 14. yüzyıldan sonraki döneme tarihlendirilmektedir.

Memlük sanatıyla ilgili yapılmış çalışmalar 19. yüzyıldan itibaren başlamıştır. Fransızların bu yüzyılın başlarında Mısır seferi sırasında antik dönemlere ait birçok buluntuyu ortaya çıkardıkları bilinmektedir. Stanley Lane-Pool'ün "The Art of the Saracens in Egypt" adıyla 1886 yılında Memlük dönemi sanat eserlerini konu edinen eseri mushafları içeren ilk eser olma özelliği taşımaktadır. Bu eserin ardından Memlük sanatıyla ilgili hazırlanmış genel kitaplarda mushafların müstakil bir bölüm olarak ele alındığı görülmektedir. Memlük mushaflarına özel ilginin 20. yüzyılın son çeyreğinde başlamış olduğunu görmekteyiz. David James'in "Qur'āns of the Mamluk" adlı kitap çalışması alanında bir ilktir. Bu eserin ardından Memlük Kur'ānlarıyla ilgili yetkin çalışmalarından biri Noha Abou-Khatwa'nın "Calligraphers, Illuminators and Patrons: Mamluk Qur'ān Manuscripts from 1341–1412 AD in Light of the Collection of the National Library of Egypt" adıyla 2017 yılında hazırlanmış olduğu doktora tez çalışmasıdır. Memlük Kur'ān araştırmaları için yol gösterici niteliğindeki bu iki çalışma alanında büyük boşluğu doldurmuştur.

Konuyla ilgili yapılmış müstakil çalışmaların yanı sıra farklı çalışmalarda Memlük mushaf sanatıyla ilişkili dikkate değer içerikler bulunmaktadır. Bu sebeple konuyla ilgili bir literatür tespitine odaklandığımız bu çalışmada bir gruplandırma yapmayı uygun gördük. Araştırmaları dört başlıkta ele almak mümkündür:

1. Memlük mushafları üzerine yapılmış müstakil çalışmalar
2. Memlük dönemi kültür ve sanatı üzerine yapılmış çalışmalar
3. Kur'ān sanatını konu edinen çalışmalar
4. Hat ve tezhip sanatını konu edinen çalışmalar

Literatür araştırmamıza dair yukarıdaki gruplandırma eserlerin tespit edilmesinden sonra doğal olarak ortaya çıkmıştır. Araştırmamızın bundan sonraki aşamasında tespit ettiğimiz çalışmaları Memlük mushaf sanatı çerçevesinde dört başlık altında inceleyeceğiz.

1. Memlük Mushafları Üzerine Yapılmış Müstakil çalışmalar

Memlük mushaf sanatı üzerine müstakil olarak yapılmış beş çalışma tespit edilmiştir. Bunlar sırasıyla bir kitap, bir tez ve üç makaleden oluşmaktadır.

1.1. David James, *Qur'ân of the Mamluks* (1988).³

David James'in 1988 yılında yayınladığı kitap, Memluk Kur'ân sanatı hakkında yapılmış müstakil çalışmaların başında gelmektedir. James bu kitabında 14. yüzyılda hazırlanmış Memlük Kur'ânlarına odaklanmıştır. Kitap yedi bölüm ve bir katalogdan oluşmaktadır. Birinci bölümde Memlük dönemi öncesi Kur'ân yazmaları hakkında bir çerçeve çizmiş ve erken dönem mushafların yazı ve tezhip özelliklerini değerlendirmiştir. İkinci bölümde James, Bahri dönem Memlüklerinin sosyo-kültürel ve siyasi tarihini özetlemiştir. Bu dönemde inşa edilen medrese, vakıf, hankâh gibi mimari yapıların patronaj ilişkisine değinerek, Memlük toplumundaki sufi anlayışın kurumsal yapıların işleyişindeki rolüne vurgu yapmıştır. Üçüncü bölümde 1304-30 arası Kahire'de hazırlanan Kur'ân'ları ele almıştır. Bu bölümde odaklandığı eser Sultan Baybars için hazırlanan yedi ciltlik Kur'ân'dır. James'e göre bu eser yalnızca günümüze ulaşan en erken tarihli örnek değil aynı zamanda en görkemli Memlük mushaf örneğidir.⁴ James, Baybars Kur'ân'ını hattatlar ve müzehhipler olmak üzere alt başlıklarda detaylı olarak incelemiştir. Bölümün sonunda bu periyotta hazırlanan diğer mushaf örneklerini ele almıştır. Dördüncü bölümde 14. yüzyılda İlhanlı yönetimindeki Bağdat'ta hazırlanan Kur'ânların Memlük Kur'ânlarıyla olan ilgisine değinerek Yakût ekolünün bu Mushaflardaki rolünü ele almıştır. Bu dönemde Sultan Olcayto için Bağdat'ta ve Musul'da hazırlanan iki Kur'ân'ı hattatlar ve müzehhipler olmak üzere alt başlıklarda detaylı olarak incelemiştir. Beşinci bölümde İlhanlıların İran coğrafyasında hazırladıkları Kur'ân'ları ele almıştır. Bunlardan ilki Hemedan'da Sultan Olcayto'ya, diğeriye Tebriz'de vezir Reşidüddin Fazlullah'a ithaf edilen Kur'ânlardır. James her iki eseri de hat ve tezhip açısından incelemiştir. Altıncı ve yedinci bölümde mushaf tezyinatına odaklanılmış ve 14. yüzyılın ikinci yarısından sonra Sandal olarak bilinen Müzehhip Ebubekir geleneğinin sona ermeye başladığını yeni bir geleneğin ortaya çıktığına vurgu yapmıştır. Bu bölümlerde Kahire ve Bağdat'ta hazırlanan Kur'ânları karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Sekizinci bölüm Sultan Eşref Şaban döneminde hazırlanan Kur'ânlara

³ David James, *Qur'ans of the Mamluks* (London: Alexandria Press, 1988).

⁴ James, *Qur'ans of the Mamluks*, 34. Ayrıca aynı eserde bkz. Cat. 2-7, 11-12.

ayrılmıştır. James bu dönemin mushaf sanatı açısından en parlak evre olduğunu vurgulamıştır. Sultan Eşref Şaban için hazırlanan mushafın tezyinatında görev alan İbrahim Âmidi ayrı bir başlıkta ele alınmıştır. Kitabın sonundaki katalogta 76 eser künye bilgileriyle yer almıştır.⁵

1.2. Noha Abou-Khatwa, Calligraphers, Illuminators and Patrons: Mamluk Qur'ân Manuscripts from 1341-1412 AD In light of the collection of the National Library of Egypt (2017).⁶

Noha Abou-Khatwa'nın Toronto Üniversitesi Yakın ve Orta Doğu Medeniyetleri Bölümü'nde hazırlamış olduğu doktora tezi Memlük Kur'ân'larıyla ilgili müstakil çalışmalardandır. Abou-Khatwa tezinde günümüzde Mısır Ulusal Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan 1341 ile 1412 yılları arasında hazırlanmış mushafları hattatlar, müzehhipler ve hamiler çerçevesinde ele almıştır. Tez bir giriş ve yedi bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde 1341 öncesi Memlük coğrafyasında hazırlanmış olan Kur'ân'lar hakkında kısa bir özet vermektedir. Burada daha önce tespit edilmemiş değerli yazmaları künyeleriyle birlikte vermiştir. Birinci bölümde odaklandığı 1341-1412 yılları arasında Memlüklerin sosyo-kültürel ve siyasi durumunu anlatmıştır. Bundan sonraki bölümlerdeyse kütüphanede bulunan eserleri dönemlere ayırarak detaylı olarak incelemiştir. İkinci bölüm 1341 ile 1363 yılları arasındaki Kur'ân'ları; üçüncü bölüm 1363 ile 1382 yılları arası Kur'ân'ları; dördüncü bölüm 1382 ile 1412 yılları arasındaki Kur'ân'ları kapsamaktadır. Beşinci bölümde sanatçıları ele almış ve farklı başlıklarda mushaflarda çalışan hattatlar ve müzehhipler detaylı olarak incelenmiştir. Altıncı bölümde Memlük mushaflarında hamilerin rolüne değinmiş ve sultanları kronolojik sıraya göre kendilerine ithaf edilen mushaflarla birlikte ele almıştır. Yedinci bölümdeyse 1341 ile 1412 yılları arasında hazırlanan Memlük mushaflarının gelişimini yazı ve süsleme açısından değerlendirmiştir.

⁵ James, *Qur'ans of the Mamluks*, 219-250.

⁶ Noha Abou-Khatwa, *Calligraphers, Illuminators and Patrons: Mamluk Qur'ân Manuscripts from 1341-1412 AD in Light of the Collection of the National Library of Egypt* (Toronto: University of Toronto, 2017).

1.3. Basil Gray, The Monumental Qur'âns of the Il-khanid and Mamluk Ateliers of the First Quarter of the Fourteenth Century (Eighth Century) (1985).⁷

Basil Gray'ın 1985 yılında yayınlanmış olan makalesinde İlhanlı ve Memlük sarayı için hazırlanmış olan sanatlı mushaflara odaklanılmıştır. Gray, öncelikle İlhanlı yönetimindeki Bağdat ve Musul'da hazırlanmış Kur'ân'ları, sonrasında Memlük döneminde Kahire'de hazırlanmış Kur'ân örneklerini daha çok süsleme yönüyle incelemiştir.

1.4. David James, Some Observations on the Calligrapher and Illuminators of the Koran of Rukn al-Dîn Baybars al-Jāshnagîr (1984).⁸

David James bu makalesinde Baybars Kur'ân'ına odaklanmıştır. Öncelikle eseri fiziki özellikleriyle tanıtmış daha sonra yazı türüyle ilgili fikirlerini ortaya koymuştur. Eserde görev alan müzehhiplerden söz etmiş ve süsleme özelliklerini anlatmıştır.

1.5. Esra Akın Kıvanç, "Such a Koran no individual might own":The Biography of a Mamluk Qur'ân from Ottoman Jerusalem (2016).⁹

Esra Akın Kıvanç'ın bu makalesi 1904 St. Louis Dünya Sergisi için Kudüs'ten St. Louis'e gönderildiği iddia edilen 15. yüzyılda hazırlanmış bir Memlük Kur'ân'ının serüvenini konu edinmektedir. Araştırmacı makalenin sonunda ayrı bir başlıkta eserin fiziki özellikleri, yazı ve süslemeleri hakkında detaylı bilgi vermiştir.

2. Memlük Dönemi Kültür ve Sanatı Üzerine Yapılmış Çalışmalar

Mısır medeniyeti ve tarihi 19. yüzyıl başlarından itibaren Batılıların ilgisini çekmiştir. Antik Mısır arkeolojisi başta olmak üzere çeşitli dönemlerin sanatı üzerine çalışmalar yapılmıştır. Memlük sanatı ve medeniyeti de sahip olduğu sosyo-politik hikayeye birçok Batılı araştırmacının dikkatini celbetmiştir. Memlük sanatını genel düzeyde ele alan araştırmalar içerisinde Kur'ân'lara yer verenler bu çalışmada tespit edilmeye çalışılmıştır.

⁷ Basil Gray, "The Monumental Qur'âns of the Il-khanid and Mamluk Ateliers of the First Quarter of the Fourteenth Century (Eighth Century H.)", *Rivista Degli Studi Orientali* 59/1/4 (1985), 135-146.

⁸ David James, "Some Observations on the Calligrapher and Illuminators of the Koran of Rukn al-Dîn Baybars al-Jāshnagîr", *Muqarnas* 2 (1984), 147-157.

⁹ Esra Akın Kıvanç, "Such a Koran No Individual Might Own':The Biography of a Mamluk Qur'an from Ottoman Jerusalem", *Osmanlı Araştırmaları* 48/48 (27 Temmuz 2016), 229-268.

2.1. Stanley Lane-Poole, *The Art of the Saracens of Egypt* (1886).¹⁰

Stanley Lane-Poole'ün 1886 tarihli kitabı Memlük sanatına dair en eski yayınlardan biridir. Lane-Poole kitabının on ikinci bölümünü müzehhep el yazmalarına ayırmıştır. Bu bölümde yazarın yazı ve süslemelerini incelediği eserlerin çoğunluğu Kur'ân'lardır. Bunlar arasında Sultan Baybars'a ithaf edilen Kur'ân'a özel bir yer ayırmış ve bu eserin tezhip üslubunu sanatçılara değinerek anlatmıştır. Bu eserin yanı sıra Sultan Muhammed Nasır bin Kalavun, Sultan Eşref Şaban ile Sultan Berkuk'a ithaf edilen Kur'ân'lardan örnekler vererek bu Kur'ân'ların fiziki özellikleriyle süslemeleri hakkında bilgi vermiştir.

2.2. Esin Atıl, *Art of the Mamluks: Renaissance of Islam* (1981).¹¹

Esin Atıl bu çalışmasında Memlük sanatını sırasıyla tezhipli el yazmaları, maden, cam, seramik, ahşap, tekstil-halı ve resimli el yazmaları olmak üzere yedi bölümde incelemiştir. Her bölüm bir giriş ve katalogdan oluşmaktadır. Atıl'ın ilk incelediği eser grubu tezhipli el yazmalarıdır. Atıl tezhipli el yazmalarını Bahri ve Burci dönem olmak üzere iki başlıkta ele almıştır. Atıl bu grup eserler arasında ilk olarak tezhipli mushafları incelemiştir. Yazar, tespit ettiği en eski Kur'ân'dan başlamak üzere kronolojik sırayı takip etmiştir.

2.3. Oleg Grabar, *Reflections on Mamluk Art* (1984).¹²

Oleg Grabar'ın makalesinde Memlüklerin farklı sanat dallarında ortaya koydukları eserleri karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Mushaf sanatında kullanılan süsleme formları ile tekstil ve seramik süslemeleri arasındaki karşılaştırması dikkate değerdir.

2.4. Doris Behrens-Abouseif, *The Book in Mamluk Egypt and Syria (1250-1517)*(2018).¹³

Doris Behrens-Abouseif'in 2018 yılında yayınladığı kitap, alanındaki büyük bir boşluğu doldurur niteliktedir. Kitapta Doris, kuruluşundan yıkılış sürecine kadar Memlük coğrafyasında kitap kültürüne odaklanmıştır. Eserde her ne kadar mushaf yazımı ayrı bir bölüm olarak işlenmemiş ise de Memlüklerde mushaf sanatını domine eden kurumsal yapılar, kütüphaneler ve müstensihler hakkında birincil kaynaklar referans gösterilerek

¹⁰ Stanley Lane-Poole, *The Art of the Saracens in Egypt* (Dublin: Librairie Byblos, 1886).

¹¹ Esin Atıl, *Renaissance of Islam: Art of the Mamluks* (Smithsonian Institution Press, 1981).

¹² Oleg Grabar, "Reflections on Mamluk Art", *Muqarnas* 2 (1984), 1-12.

¹³ Doris Behrens-Abouseif, *The Book in Mamluk Egypt and Syria* (Leiden: Brill, 2018).

detaylı olarak ele alınmıştır. Kitap sekiz bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Memlük öncesi Fatımi ve Eyyûbilerde kitap geleneği özetlenmiş ve kültürel mirasın aktarımı üzerinde durulmuştur. İkinci bölüm Memlük kütüphanelerine ayrılmıştır. İkinci ve üçüncü bölümlerde kütüphanelerin kurucuları ve kitapların hamileri hakkında bilgiler verilmiştir. Dördüncü ve beşinci bölümlerde Memlük kentlerinden Kahire ve Dımaşk'taki canlı kitap piyasası ve kitap pazarları anlatılmıştır. Altıncı ve yedinci bölümlerde yazma eser hazırlama, istinsah faaliyeti ve hattatlar hakkında bilgiler verilmiştir. Son bölümdeyse Mısır ve Suriye kökenleri hattatların bir silsilesini sunulmuştur.

2.5. Ira M. Lapidus, Mamluk Patronage and the Arts in Egypt: Concluding Remarks (1984).¹⁴

Ira M. Lapidus bu makalesinde Memlük sanatını hamiler çerçevesinde ele almıştır. Sanatın farklı kollarına değindiği bu çalışmasında Memlük mushaflarını dini sanat olarak değerlendirmiş ve büyük boyutlu sanat değeri yüksek bu eserlerin kurumsal yapılarla olan ilişkisini irdelemiştir.

2.6. Alison Ohta, Filigree Bindings of the Mamluk Period (2004).¹⁵

Alison Ohta, bu çalışmasında Memlük dönemi telkâri ciltlerine odaklanmıştır. Çalışmasında Chester Beatty Library'de bulunan iki Kur'ân (Ms. 1474, Ms. 1495) ile Türk İslam Eserleri Müzesi'ndeki iki Kur'ân'a (TİEM 508, TİEM 436) yer vermiş ve bu ciltlerin özelliklerini anlatmıştır.

2.7. Gül Güney, Memlük Müzehhibi Ebu Bekir'e Atf Edilen Tezyinat Üslubuna İlişkin Bir Değerlendirme.¹⁶

Gül Güney, 2013 yılında yayınlanan makalesinde Baybars Kur'ân'ının tezyinatında baş tasarımcı olarak görev alan Sandal lakabıyla tanınmış müzehhip Ebubekir'in üslubuna odaklanmıştır. Güney, başta bu eser olmak üzere ona atfedilen eserlerdeki tasarımları ele almış ve sanatçının üslubu hakkında bilgiler vermiştir.

¹⁴ Ira M. Lapidus, "Mamluk Patronage and the Arts in Egypt: Concluding Remarks", *Muqarnas* 2 (1984), 173-181.

¹⁵ Alison Ohta, "Filigree Bindings of the Mamluk Period", *Muqarnas* 21 (2004), 267-276.

¹⁶ Gül Güney, "Memlük Dönemi Müzehhibi Ebu Bekir'e Atf Edilen Tezyinat Üslubuna İlişkin Bir Değerlendirme", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/28 (2013).

2.8. Nida Gamze Temurçin, Memlük Dönemi Tezhip Sanatı İncelenerek Günümüz Tezhip Sanatında Yorumlanması.¹⁷

Nida Gamze Temurçin'in 2016 yılında tamamladığı tezi, Memlük dönemi kitaplarını süsleyen tezhip tasarımlarının uygulanmasına yönelik bir çalışmadır. Temurçin çalışmasında Memlük tezhip sanatındaki üslupları müstakil bir başlıkta ele almış ve üçü Kur'ân olmak üzere beş eseri incelemiştir. Bu eserlerdeki tasarımlardan esinlenerek yeni tasarımlar oluşturulmuştur.

3. Kur'ân Sanatını Konu Edinen Çalışmalar

Müstakil olarak sanatlı Kur'ân'lar üzerine yapılmış olan çalışmalarda Memlük Kur'ân araştırmaları için önemli kaynaklar arasındadır. Bunlar arasında ikisi İstanbul'da biri Ankara'da düzenlenmiş iki serginin kitabı bu konuda kayda değerdir. Bu başlıkta altı çalışma tespit edilmiştir.

3.1. Martin Lings, *The Qur'anic Art of Calligraphy and Illumination* (1976).¹⁸

Martin Lings'in bu çalışması Kur'ân sanatları çerçevesinde Hat ve tezhip sanatını bir araya getirdiği bir kitaptır. Sekiz bölüme ayırdığı kitabının beşinci bölümünde Memlük ve Moğol tezhip sanatını incelemiştir.

3.2. Martin Lings, *Splendours of Qur'an Calligraphy and Illumination* (2005).¹⁹

Martin Lings'in 1976 yılında yayınladığı *The Qur'anic Art of Calligraphy and Illumination* adlı eserinin yeni bir versiyonudur. Farklı dönem mushaflardan görselleri ihtiva eden kitap Kur'ân sanatı konulu eserler arasında en zengin içerikli olanlardandır. Lings, "mükemmellik dönemi" olarak adlandırdığı beşinci bölümde Memlük ve İlhanlı döneminin yazı ve süsleme sanatlarını ele almıştır. Eserin katalogu da daha çok Memlük

¹⁷ Nida Gamze Temurçin, *Memlük Dönemi Tezhip sanatının incelenerek günümüz tezhip sanatında yorumlanması* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2018).

¹⁸ Martin Lings, *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination* (London: World Islam Festival Publication, 1976).

¹⁹ Martin Lings, *Splendours of Qur'an Calligraphy & Illumination* (Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2005).

dönemi eserlerden oluşmaktadır.²⁰ Bu kitap 2012 yılında Turan Koç tarafından Türkçe'ye "Kur'ân Hat ve Tezhibinden Parıltılar" adıyla çevrilmiştir.

3.3. Massumeh Farhad; Simon Rettig, Kur'ân Sanatı: Türk ve İslam Eserleri Müzesi Hazineleleri (2016).²¹

Smithsonian Freer Sanat Galerisi ve Artur M. Sackler Galerisi'nin İstanbul'daki Türk İslam Eserleri Müzesi iş birliğiyle gerçekleştirdiği Kur'ân-ı Kerim Sanatı: Türk ve İslam Eserleri Müzesi Hazineleleri isimli sergi kapsamında hazırlanmış bir kitap çalışmasıdır. Eserin katalog bölümünde Memlûk dönemine ait beş eser tanıtılmıştır (Kat. 37, 38, 39, 40, 41). Bunun yanı sıra kitapta Zeren Tanındı ve Simon Rettig'in yazmış oldukları iki makale Memlûk dönemi mushafları hakkında kıymetli bilgiler içermektedir.

3.3.1. Zeren Tanındı, Kur'âni El Yazmalarda Tezhip Sanatı ve Tezyini Desenler (2016).²²

Zeren Tanındı bu çalışmada, başlangıcından itibaren Osmanlıların sonuna kadar Kur'ân tezyinatının gelişimini dönemlere ayırmak suretiyle aktarmıştır. Tanındı'nın başlıklarından biri de İlhanlı ve Memlûk Dönemleridir (1250-1517). Bu başlıkta 14. yüzyılda Memlûk ve İlhanlı coğrafyasında büyük boyutlu Kur'ân tasarımlarının birbirleriyle olan benzerliğine dikkat çekmiş ve büyük kentlerde çalışan sanatçıların birbirlerinin çalışmalarından haberdar olduklarını vurgulamıştır. 14. yüzyılın ikinci yarısından sonra ön plana çıkan İbrahim el-Âmidî'ye özel bir yer ayırmış ve sanatçının tezhip sanatında yeni bir çığır açtığını ortaya koymuştur.

3.3.2. Simon Rettig, Allah'ın Kelâmını Şekillendirmek: Kur'ân'ın 1000 ve 1700 Arası Görsel Kodifikasyonları (2016).²³

Simon Rettig bu çalışmada günümüze ulaşan ilk örneklerden 18. yüzyıla kadarki süreçte mushafların geçirdiği fiziksel değişimlere odaklanmıştır. Bir mushafta yer alan

²⁰ Kitabın tanıtımı için bkz. Ahmet Çaycı, "Splendours of Qur'an Calligraphy & Illumination", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (01 Ocak 2010), 438-439.

²¹ Massumeh Farhad, *Kur'ân Sanatı: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Hazineleleri* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2016).

²² Zeren Tanındı, "Kur'âni Elyazmalarda Tezhip Sanatı ve Tezyini Desenler", *Kur'ân Sanatı: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Hazineleleri* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2016), 98-118.

²³ Rettig Simon, "Allah'ın Kelâmını Şekillendirmek: Kur'ân'ın 1000 ve 1700 Arası Görsel Kodifikasyonları", *Kur'ân Sanatı: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Hazineleleri* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018).

süslemelerin ve yazıların hep birlikte bir sayfanın tasarımını oluşturduğunu ve mushaflarda sayfa tasarımının dönemlere göre değişiklik gösterdiğini örneklerle ortaya koymuştur. Rettig'in çalışmasında yer verdiği örnekler arasında Memlûk mushafları da bulunmaktadır.

3.4. The 1400th Anniversary of the Qur'ân: Museum of Turkish and Islamic Art Qur'ân Collection (2010).²⁴

2010 yılında düzenlenen "1400. Yılında Kur'ân Sergisi" kapsamında hazırlanmış bir kitaptır. Bu sergi Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde korunan eserler sergilenmiştir. Kitap yedi makale ve sergilenen eserleri ihtiva eden bir katalogdan oluşmaktadır. Katalogdaki 58, 59, 60, 61, 62 ve 63 numaralı Kur'ânlar Memlûk dönemine aittir. Kitapta Zeren Tanındı'nın Kur'ân süslemeleri ve ciltlerini konu edindiği bölümde Memlûk dönemi bir başlık altında ele alınmıştır.

3.4.1. Zeren Tanındı; The Bindings and Illumination of the Qur'ân (2010).²⁵

Zeren Tanındı bu çalışmasında tarihsel kronolojiyi takip ederek ilk örneklerden başlamak üzere Kur'ân ciltlerinin ve tezeyinatının gelişimini çeşitli dönemlere göre ayırarak özetlemiştir. The Qur'ân of the Ilkhanids and the Mamluks başlığı altında 14. yüzyıl başlarından itibaren İlhanlı ve Memlûk kentlerinde sultanların gözetiminde hazırlanmış sanatlı Kur'ân'ları süsleme ve cilt açısından değerlendirmiştir.

3.5. Anonim, Kutsal Risalet Yazma Mushaf Sergisi.²⁶

Eser, 8 Nisan-29 Nisan 2022 tarihleri arasında Atatürk Kültür Merkezi'nde sergilenen mushafların katalogudur. Katalog, Türkiye Yazma Eser Kurumuna bağlı kütüphanelerde bulunan farklı dönemlere ait sanatlı mushaflardan örnekler içermektedir. Bu örnekler arasında Memlûk döneminde hazırlanan mushaflar da bulunmaktadır.

²⁴ Müjde Unustası (ed.), *The 1400th Anniversary of the Qur'an* (İstanbul: Antik AŞ Cultural Publications, 2010).

²⁵ Zeren Tanındı, "The Bindings and Illumination of the Qur'an", *The 1400th Anniversary of the Qur'an* (İstanbul: Antik AŞ Cultural Publications, 2010).

²⁶ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, *Kutsal Risalet Yazma Mushaf Sergisi Kataloğu* (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022).

4. Hat ve Tezhip Sanatını Konu Edinen Çalışmalar

Hat ve tezhip sanatı üzerine yapılmış kimi çalışmalar Memlük Kur'ân'larının yazı ve süslemelerine dair önemli bilgiler içermektedir. Bunlar arasında dikkat çeken iki çalışma tespit edilmiştir.

4.1. Sheila S. Blair, *Islamic Calligraphy* (2006).²⁷

Sheila S. Blair'in bu çalışması hat sanatını felsefi, sanatsal ve tarihsel yönüyle ele alan kapsamlı bir kitaptır. Yazının İslam medeniyetindeki değerini, yazıda kullanılan materyalleri ve yazının tarihsel gelişimini dönemlere ayırarak anlatmıştır. Memlük dönemini sekizinci bölümde müstakil olarak ele almıştır. Bu bölümün başında Memlük döneminde el yazmalarında kullanılan yazı türlerinden söz etmektedir. Özellikle Baybars Kur'ân'ının hattatı olan İbn el-Vahid'in sıra dışı olarak tercih ettiği "sülüs-i 'aş'ar" isimli yazı türüyle ilgili dikkate değer görüşleri sürmüştür.

4.2. Zeren Tanındı, "Başlangıcından Osmanlı'ya Tezhip Sanatı", *Hat ve Tezhip Sanatı* (2015).²⁸

Zeren Tanındı bu çalışmasında başlangıcından 19. yüzyıla kadar tezhip sanatının gelişimini özetlemiştir. Memlük çağına önemli bir yer ayıran Tanındı, bu dönemde çalışan müzehhiplerin süslediği mushaf örneklerinden de söz etmiştir. Tezhip sanatındaki evreleri özenle seçtiği örneklerle değerlendiren Tanındı'nın bu çalışması Memlük mushaf tezyinatındaki üslupsal değişimin de anlaşılmasını sağlayan başucu bir metindir.

Sonuç

İslam sanat tarihinde elyazması bir mushaf birçok yönüyle dönemlere göre farklılık göstermiştir. Üretildikleri coğrafya, dönemin sosyo-politik koşulları, hamilerin kimliği bu farklılığın temelini teşkil etmektedir. Mushafın yazı türü, süslemeleri, cildi, ebatları ve sayfanın tasarım modeli çoğunlukla döneminin özelliklerini gösterir niteliktedir. Erken devir mushaflarda görülen kufi hatlı yatay sayfa tasarımlı Kur'ân'lar, Abbasi döneminde yerini dikey sayfa formatına bırakmıştır. Bu devirde sarayda görev alan ünlü hattatlar yazının

²⁷ Sheila S. Blair, *Islamic Calligraphy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006).

²⁸ Zeren Tanındı, "Başlangıcından Osmanlı'ya Tezhip Sanatı", *Hat ve Tezhip Sanatı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2015), 243-283.

gelişim sürecine yön vermişlerdir. Bağdat merkezli bu anlayışın 13. yüzyıla gelene kadar dikey sayfa tasarımlı nesih ve reyhani hatla yazılan Kur'ân'lara rağbeti arttığı söylenebilir.

13. yüzyıl ortalarında İlhanlıların batıya yönelişi sonucunda Bağdat'ın kültürel birikiminin talan edilmesiyle Kur'ân sanatının çizgisinde değişiklik yaşanmıştır. 14. yüzyıl Memlüklü ve İslamiyet'i yeni benimsemiş İlhanlı sultanları gösterişli büyük boy Kur'ân'lara yönelmiştir. Tasarım olarak bu Kur'ân tarzı daha önce Selçuklularda bilinmekteydi. Fakat Memlük döneminde sanatsal yönleriyle daha yetkin Kur'ân'lar hazırlanmıştır.

Memlük döneminde hazırlanan Kur'ânlar bu dönemin sanatı içerisinde müstakil bir yere sahiptir. 16. yüzyılda Osmanlıların Memlük hanedanını ortadan kaldırmasıyla, Kahire ve Şam'da bulunan eşsiz elyazması Kur'ân'ların bir bölümü İstanbul'a getirilmiştir. Günümüzde İstanbul ve Kahire başta olmak üzere, Anadolu, Ortadoğu ve Avrupa kütüphaneleri ve müzelerinde Memlük döneminden kalan Kur'ân'lara rastlamak mümkündür.

Memlük dönemi Kur'ân sanatı hakkında dönemin kaynaklarında dağınık bilgiler bulunmaktadır. Buradaki bilgiler çoğunlukla dönemin hattatları, saray için çalışan katipler, hazırlanan mushafların bağışlandığı yerler ile ilgilidir. Dönemin kaynaklarında yer alan bu kıymetli bilgiler bu sahada yapılacak araştırmalar için yol göstericidir.

Memlük mushaf sanatı üzerine yapılmış müstakil çalışmalar yetersiz düzeydedir. Müstakil olarak bu konuyu işlemiş bir kitap çalışması, bir doktora tezi ve üç makale bulunmaktadır. Bunlar arasında David James'in 14. yüzyılda saraylı hamiler için hazırlanmış Kur'ânlara odaklandığı ve bu Kur'ân'ları yazı ve süslemeleriyle detaylıca incelediği eseri Memlük Kur'ân sanatları alanında bir başyapıttır. Noha Abou Khatwa'nın tezi ise Kahire Ulusal Kütüphanesi'nde kayıtlı olan 1341-1412 tarihleri arasında hazırlanmış eserleri konu edinmiştir. Bu tez de alanındaki büyük boşluğu doldurmuştur. Bu eserlerin yanı sıra Memlük mushaflarıyla ilgili kıymetli bilgiler verildiği çalışmaları dört grupta ele aldık. Sonuç olarak, mushaf sanatı açısından zengin bir dönem olmasına karşın konuyla ilgili müstakil çalışmaların yetersiz olduğu ortaya çıkmıştır.

Kaynakça / References

- Abou-Khatwa, Noha. *Calligraphers, Illuminators and Patrons: Mamluk Qur'ân Manuscripts from 1341–1412 AD in Light of the Collection of the National Library of Egypt*. Toronto: University of Toronto, 2017.
- Atıl, Esin. *Renaissance of Islam: Art of the Mamluks*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1981.
- Behrens-Abouseif, Doris. *The Book in Mamluk Egypt and Syria*. Leiden: Brill, 2018.
- Blair, Sheila S. *Islamic Calligraphy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Çaycı, Ahmet. "Splendours of Qur'ân Calligraphy & Illumination". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 10/3 (01 Ocak 2010), 438-439.
- Farhad, Massumeh. *Kur'ân Sanatı: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Hazinesi*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2016.
- Gladib, Almut Von. "Suriye, Filistin ve Mısır: Eyyubiler, Memlûkler ve Haçlılar/Bezeme Sanatları". *İslam Sanatı ve Mimarisi*. ed. Markus Hattstein - Peter Delius. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2007.
- Grabar, Oleg. "Reflections on Mamluk Art". *Muqarnas* 2 (1984), 1-12. <https://doi.org/10.2307/1523051>
- Gray, Basil. "The Monumental Qur'âns of the Il-khanid and Mamluk Ateliers of the First Quarter of the Fourteenth Century (Eighth Century H.)". *Rivista Degli Studi Orientali* 59/1/4 (1985), 135-146.
- Güney, Gül. "Memlük Dönemi Müzehhibi Ebu Bekir'e Atf Edilen Tezyinat Üslubuna İlişkin Bir Değerlendirme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/28 (2013).
- James, David. *Qur'âns of the Mamluks*. London: Alexandria Press, 1988.
- James, David. "Some Observations on the Calligrapher and Illuminators of the Koran of Rukn al-Dîn Baybars al-Jāshnagīr". *Muqarnas* 2 (1984), 147-157. <https://doi.org/10.2307/1523062>
- Kıvanç, Esra Akin. "Such a Koran No Individual Might Own':The Biography of a Mamluk Qur'ân from Ottoman Jerusalem". *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 48/48 (27 Temmuz 2016), 229-268. <https://doi.org/10.18589/oa.588055>
- Lane-Poole, Stanley. *The Art of the Saracens in Egypt*. Dublin: Librairie Byblos, 1886.
- Lapidus, Ira M. "Mamluk Patronage and the Arts in Egypt: Concluding Remarks". *Muqarnas* 2 (1984), 173-181. <https://doi.org/10.2307/1523064>
- Lings, Martin. *Splendours of Qur'ân Calligraphy & Illumination*. Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2005.
- Lings, Martin. *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*. London: World Islam Festival Publication, 1976.
- Ohta, Alison. "Filigree Bindings of the Mamluk Period". *Muqarnas* 21 (2004), 267-276.
- Simon, Rettig. "Allah'ın Kelâmını Şekillendirmek: Kur'ân'ın 1000 ve 1700 Arası Görsel Kodifikasyonları". *Kur'ân Sanatı: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Hazinesi*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
- Steenbergen, Jo Van. *Order Out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*. Leiden: Brill, 2006.

- Tanırdı, Zeren. "Başlangıcından Osmanlı'ya Tezhip Sanatı". *Hat ve Tezhip Sanatı*. Ankara: Kùltür ve Turizm Bakanlığı, 2015, 243-283.
- Tanırdı, Zeren. "Kur'âni Elyazmalarda Tezhip Sanatı ve Tezyini Desenler". *Kur'ân Sanatı: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Hazinesi*. İstanbul: Kùltür ve Turizm Bakanlığı, 2016, 98-118.
- Tanırdı, Zeren. "The Bindings and Illumination of the Qur'ân". *The 1400th Anniversary of the Qur'ân*. İstanbul: Antik AŞ Cultural Publications, 2010.
- Temurçin, Nida Gamze. *Memlûk Dönemi Tezhip Sanatının İncelenerek Günümüz Tezhip Sanatında Yorumlanması*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2018. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/214286>
- Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. *Kutsal Risalet Yazma Mushaf Sergisi Kataloğu*. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.
- Unustası, Müjde (ed.). *The 1400th Anniversary of the Qur'ân*. İstanbul: Antik AŞ Cultural Publications, 2010.



Patriarkal Kültürde Dini Referanslarla Kadın Kimliğinin Oluşturulması ve Olumsuz Kadın Fıtratına Dair Söyleme Eleştirisi

Creation of Female Identity with Religious References in Patriarchal Culture and Discourse on Negative Feminine Dispositio

Saadet ALTAY

ORCID: [0000-0002-0463-2860](https://orcid.org/0000-0002-0463-2860)

E-Posta: saltay@agri.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Kalam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı.

Assist. Prof. Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Islamic Theology and Sects History

Ağrı, Türkiye

ROR ID: [054y2mb78](https://ror.org/054y2mb78)

Ahmet ERKOL

ORCID: [0000-0001-6435-0905](https://orcid.org/0000-0001-6435-0905)

e-Posta: ahmeterkol@artuklu.edu.tr

Prof. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Kalam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı

Prof. Dr. Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Theology and Sects History

Mardin, Türkiye

ROR ID: [0396cd675](https://ror.org/0396cd675)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Altay, Saadet - Erkol, Ahmet. "Patriarkal Kültürde Dini Referanslarla Kadın Kimliğinin Oluşturulması ve Olumsuz Kadın Fıtratına Dair Söyleme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 137-157.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1179283>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	23. 09. 2022
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	23. 11. 2022
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2022
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin.
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare. (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir</i>).
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	suifdergi@gmail.com
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır</i>).
Grant Support (<i>Finansman</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır</i>).
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	

Özet

Tarihi süreçte kadın-erkeğe dair değerlendirmeler karşıtlıklar üzerinden temellendirilmiş, kadın cinsinin tanımlandığı özellikler kötü iken erkeğin tanımlandığı özellikler iyi olarak belirlenmiş ya da kabul edilmiştir. Erkek cinsinin oluşturduğu ya da tarihi süreçte sonradan oluşturulan bu patriarkal düşünce biçimi, sadece tarihin bir döneminde veya bazı toplumlarda değil, tarihin bütün dönemlerinde ve bütün toplumlarda etkin bir düşünce olarak var olmuştur. Yaklaşık olarak son iki yüzyıldır, egemen olan bu patriarkal düşünce ve uygulamaya karşı itirazlar yükselmiş, buna karşı mücadele verilmiş ve neticede günümüz için kadın varoluşuna dair ciddi bir değişim yaşanmıştır. Bu durum sanattan siyasete, iktisadi alandan bilim alanına her konuda yeni bir dönemi var etmiştir. Doğal olarak günümüz dünyasında tarihte olandan farklı olarak yeni bir literatür oluşmuştur. "Patriarkal/erkek egemen düşünce" olarak ifade edilen bu kavram, insan olana dair her şeyin yeniden tartışılmasını, değerlendirilmesini sağlamıştır.

Konuyla ilgili daha ziyade antropoloji ve sosyoloji alanında çalışmalar yapılmıştır. Dolayısıyla İlahiyat ve özellikle Sosyal Kelâm alanında bu konu başlığının çalışılması görülen bir eksiğin tamamlanması amacıyla. Zira Kelâm alanında yapılan çalışmalar ağırlıklı olarak önceki müktebatın ya tekrarı ya da yazılanların anlaşılması şeklindedir. Bu nedenle günümüz Müslüman düşüncesinin bu konuya dair yaklaşımın, temel kaynaklar esas alınarak incelenmesi ve düşünce dünyasına sunulması önemlidir. Yapılan değerlendirmeler muvacehesinde çalışmamızda, kadın erkek ayrımına girmeden yalın olarak insanın Kur'an'daki tanımlaması esas alınacaktır. Zira bu temel üzerinden yapılmayan her türlü yorumlama, sübjektif veya önceki kültür ve inançların etkisiyle biçimlenmiş değerlendirmeler olacaktır. Bu gerçeklikten hareketle, öncelikle Kur'an'da geçen "fıtrat" kavramı ve bu kavramın psikolojik ve sosyal yansıma ve anlamlarının neye tekabül ettiği anlaşılmaya çalışılacaktır. Daha sonra Müslüman kültüründe "kadın fıtratı" şeklinde belirginleşen kavramın tahlili yapılacak, bu kavramsallaştırmanın kadın yaşamını ve toplumsal olanı nasıl şekillendirdiği ve günümüz Müslüman düşüncesine nasıl etki ettiği üzerinde durulacaktır. Modern döneme ait "feminizm" ve "toplumsal cinsiyet" gibi kavramların ve bu çerçevede yürütülen tartışmaların, Kur'an ayetlerinin merkeze alındığı bir yaklaşımla Sosyal Kelâm disiplini açısından anlaşılmaya çalışılması alana katkı sağlayacaktır.

Bu makalede geçmişten bugüne konuyla ilgili Kelâm disiplini içerisinde yapılan değerlendirmelerin, günümüz sorunlarına ne kadar cevap olduğu tartışılacak ve yeni bir yaklaşımın mümkün olup olmadığı anlaşılmaya çalışılacaktır. Metin içerisinde belli başlıklar altında işlendiğinde, gerek İslam öncesi dönem ve gerekse İslam'ın gelişi sonrasında kadına dair düşünsel ve sosyal alanın ne kadar dramatik olduğu görülecektir. Bu nedenle bütün toplumlar için en temel bir sorun olan "kadın fıtratı" bahsinde İslam'ın veya Kelâm disiplininin nasıl bir çözüm önerdiğinin belirlenmesi önemlidir. Konu başlığı, modern döneme ait bir kavram ve tartışma olduğundan, ağırlıklı olarak antropoloji ve sosyoloji alanındaki çalışmalardan, modern dönem feminizme dair teorilerden istifade edilecek, ayrıca "Sosyal Kelâm" disiplini açısından değerlendirileceği için de klasik Kelâm kaynaklarından ve günümüz çalışmalarından yararlanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Kelâm, Patriarkal Düşünce, Fıtrat, Kadın, Kadın Fıtratı.

Abstract

In history, the features that defined the male gender versus the female gender were largely accepted as good in contrast with the bad features of the female gender. This patriarchal way of thinking has existed as a dominant mode of thought throughout history and across many societies. In the last two centuries, objections have been raised against this dominant patriarchal thought and practice and struggle ensued. As a result, the subject at the center of the arts and sciences historically is in question as the women's perspective came to be represented in diverse expressions of thought, from art to politics, from economics to the sciences. The concept of "patriarchal/male-dominated thought" has led to a re-evaluation of everything that is human.

There are no studies directly on this subject in the field of theology, and the existing ones are in the form of repeating what is available in Muslim culture. Studies on the subject are mainly in the field of anthropology and sociology. Therefore, the study of this topic in the field of Theology and especially Social Theology is an issue that should be taken into consideration. Because the studies in the field of Kalam are mainly in the form of either the repetition of the previous acquis or the understanding of what was written. For this reason, the approach of today's Muslim thought on this issue should be examined based on basic sources and presented to the world of thought. Within the scope of all these evaluations, in our study, first of all, the definition of human in the Qur'ān will be based on the simple definition of man and woman, without distinguishing between men and women. Because all kinds of evaluations that are not made on this basis are subjective or shaped by the influence of previous cultures and beliefs. Based on this reality, first of all, the concept of "fitrah" in the Qur'ān and the psychological and social reflections and meanings of this concept will be explored. Then, the concept of "female fitrat (nature)" will be analyzed in Muslim culture, and how this concept shapes women's and social life and affects Muslim thought today. It is important to understand how concepts such as "feminism" and "gender" belonging to the modern period are discussed in the discipline of Social Kalam with an approach that centers the text of the Qur'ān.

Specifically, this paper will discuss how relevant past and present Kalāmī debates are for contemporary questions around gender and feminism and address whether a new approach to the subject is possible. This is a basic study to determine what kind of ideas or advice Islam or the Kalam Discipline offers on the issue of "Female Fitrat (Nature)", as a fundamental question for all societies. Because this topic and discussion focus on the modern period, the theories of modern feminism will be used together with studies in the field of anthropology and sociology. Since the subject will be discussed in terms of the discipline of "Social Kalam", classical Kalâm sources will also be used in today's studies.

Keywords: Social Kalâm, Patriarchal Thought, Fitrat (Nature), Woman, Female Fitrat (Nature).

Giriş

Varoluş sürecinde milyon yıllarla ifade edilen beşerî gelişimin insanî olarak nitelendiği döneme evrilmesi, insan zihninin ve bu zihnin ürettiği soruların da gelişmesini beraberinde getirmiştir. Başlangıçta doğayla bütünlüklü olarak devam eden yaşam, üzerinden zamanın geçmesiyle bakışların doğadan insanın kendisine çevrilmesini sağlamıştır.¹ Primitif durumdan felsefi düzeye evrilen sorular halen cevabını tam olarak bulabilmiş değildir. Bu da insanın anlam arayışıdır, varlık devam ettikçe bu arayışın devamı da bir zorunluluktur.² En temel ontik bir sorun olarak kabul edilen; insan nasıl bir varlıktır? Amacı nedir? Neden vardır? Varlığını oluşturan temel töz nedir? Onu var kılan temel özellikleri nedir? Cins olarak nasıl ifade edilmelidir? Kendisine dair yapılan tanımlar kendi varlığının özüne mi yoksa tarihsel ve kültürel olana mı aittir? Erkek ve kadın olarak yapılan belirlemede egemen olan nedir? Tarih mi, kültür mü, yoksa dini referanslar mı? Bir başka ifadeyle tarihten bugüne taşınan tanımlar neyin ürünüdür? Bu ve buna benzer soruların cevapları farklı disiplinlerce verilmeye çalışılmıştır. Makalemizde günümüzün temel sorunlarından birisi olarak görülen ve başlığa çıkarılan konu, “Sosyal Kelâm” açısından ele alınacaktır.

Gerek doktora, gerekse yüksek lisans veya makale tarzında “fıtrat” a dair pek çok çalışma yapılmıştır.³ Bu çalışmalarda, fıtrata dair kavramsal analizlere ve fıtrat-inanç ilişkisi bağlamında yapılan değerlendirmelere ulaşmak mümkündür. Zorunlu olarak konunun bu kısmı detaylandırılmayacaksa da “fıtrat” ın ne ifade ettiği ve konumuz açısından nasıl anlaşılması gerektiğinin izahı yapılacaktır. Dolayısıyla bu çalışmada bizim için tartışmaya açılacak husus; “kadın fıtratı” olarak bütün toplumların kültürlerinde var olan bu kavramın nasıl anlaşıldığı, Müslüman düşüncesinde tarihsel ve kültürel olarak nasıl kavrandığı, kutsal metinde/Kur’an’da bu durumun nasıl aktarıldığı ve bunun anlaşılmasında neyin temel alındığı gibi ana esaslar etrafında şekillenecektir.

Ana hatlarıyla incelendiğinde İslamî literatürde fıtrat; insanın potansiyel olarak Allah’ı tanınması, evrenin yaratıcısının ve terbiye edicisinin sadece Allah olduğunun bilinmesi ve her doğanın, canlı cansız ayırt etmeksizin İslam üzere doğduğunun kabulüdür.⁴ Ancak çocuğun annesi ve babası, ya da içine doğduğu kültürel inanç coğrafyası onu, o inancın doğal bir parçası haline getirir.⁵ Bu anlatıma göre her doğan özü itibarıyla fıtrat üzere doğardan kasıt; iyi/doğru ve güzel olanı kabule hazır bir kabiliyet ve kapasite ile dünyaya gelir anlamındadır.⁶ Bu durum İslam düşüncesi açısından; “eşyada asıl olan iyilik/hayr” düşüncesinin de temelini teşkil etmektedir. Zira yaratıcı olarak kabul edilen ve

¹ Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, çev. Özcan Doğan (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2011), 154-155; Bk. M.İllin, E.Segal, *İnsan Nasıl İnsan Oldu?*, çev. Ahmet Zekerya (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 303-313.

² Bk. Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2014).

³ Bk. Z. Şeyma Arslan, *Fıtrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde ‘İnsanın Neliği’ Sorusu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), Aysun Kök, *Hadislerde Kadın ve Fıtrat* (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Betül Ergin, *Construction of Womanhood Through Fıtrat, The Case of Female Preachers in Turkey* (Ankara: Middle East Technical University, The Department of Gender and Women’s Studies, Master Thesis, 2020); Yaşar Kurt, “Kur’an’da Fıtrat Kavramı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/2 (2005), 72-104.

⁴ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2002), 21-22; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l ekâvîl fi vücûhi’t-te’vil*, thk: Abdurrezzak el-Mehdi (Beyrut: Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, 1997), 2/ 626-627.

⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/485.

⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/484-485.

Allah olarak nitelendirilen için kötü/şer olanın izafesi caiz değildir.⁷ Öyleyse “mutlak hayr” olarak nitelendirilen Allah’ın yarattığı da özü itibariyle iyi/hayr olmalıdır. Kötü diye nitelenen hususların ise sonradan izafî/aslı olmayan bir durumun bir başka ifadesi olarak da anlaşılmalıdır.

Klasik kültürde “fitrat” a dair yapılan tanım ve değerlendirmelerden birkaçına işaret etmek, konunun daha iyi anlaşılmasına aracılık edecektir. Buna göre; Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767) fitratı; insanın yaratılışında var olan tevhit inancı ve ruh bedene bürünmeden insandan alınan söz/misak olarak ifade etmiştir.⁸ Taberî (ö.310/923) fitratı; insanın İslâm’ı kabul edebileceği bir yapıda yaratılmış olması biçiminde tanımlamıştır.⁹ Mâtürîdî (ö.333/944) ise insanın Allah’ı tanıma yeteneği, imtihana tabi tutulma istidadı ve aklî istidadıyla baş başa kaldığında Allah’ın rububiyetini kabul etmesi olarak yorumlamıştır.¹⁰ Cürçânî (ö.816/1413) fitratı; dini kabule hazır bir mizaç olarak tanımlamıştır.¹¹ Fitrat kavramını geniş bir şekilde ele alan İbn Âşûr (ö.1390/1970) fitratın; insanın dini kabul edebilecek bir yapıda yaratılması ve dinî değerlerin insan yapısıyla uyumlu olması olarak düşünmektedir. O, dinin temeli olan tevhit inancının, akıl tarafından onaylandığını ve sahih düşünce tarafından da kabul edildiğini ifade eder. İbn Âşûr’a göre insan, fitratıyla baş başa kaldığında ve batıl bir inanç da telkin edilmediğinde, tevhitte başka bir inancı kabul etmesi mümkün değildir. Bu yaklaşım, İbn Tufeyl (ö.581/1185)’in *Hayy b. Yakzan*’ında anlatılan selim/dış müdahaleye uğrayıp bozulmamış fitratı hatırlatmaktadır.¹² Ona göre “fitrat, genel anlamda varlık âleminde var olan düzenin ifadesidir. Hususi anlamda ise fitrat, beden ve akıldan meydana gelen insan yapısını belirtir. Sonuçların sebeplerden ve neticenin öncüllerden elde edilmesi fitratın aklî boyutunu oluşturmaktadır.”¹³

Fitrat, ilk yaratılış sırasında Allah’ın insan tabiatına bahşettiği yaratıcısını tanıma eğilimi, ruh temizliği vb. olumlu yetenek ve yatkınlıkları ifade ettiği şeklindeki anlayıştır.¹⁴ “Fitrat”, ilk yaratmak demek olan “fetere” den mastar binai nev’i olarak yaratılışın ilk tarz ve heyetini ifade eder. Burada “en-nasi aleyha” kaydından anlaşıldığı kadarıyla murad her ferdi kendine mahsus olan fitratı cüziyyesi değil, bütün insanların insan olmak haysiyetiyle yaratılışlarında esas olan ve hepsinde müşterek bulunan fitratı külliye dir.”¹⁵ Elmalılı(1878-1942)’nin ayette zikredilen fitratın hemen sonrasında gelen kelime ile bütün insanları (erkek-kadın) kapsayan bir anlama işaret ettiğini söylemesi, dikkate alınması gereken bir yaklaşımdır. Muhammed Esed(1900-1992) de fitratı; “insanın doğru ile yanlış, gerçek ile

⁷ Kadî Abdulcebbar, *Şerhu’l uşûli’l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1992), 431.

⁸ Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru mukâtil b. süleymân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 3/11.

⁹ Ebû Ca’fer Muhamed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 16/495-497.

¹⁰ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Ali Haydar Ulusoy-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 11/185-186.

¹¹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitabu’t-ta’rifat* (Beyrut:Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1995), 169.

¹² İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, çev. M. Şerafeddin Yalçın/Babanzade Reşid, haz. N. Ahmet Özalp (İstanbul: YKY, 1996), 113-118.

¹³ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr mine’t-tefsîr* (Tûnus: Dâru Suhnûn, 1997), 10/ 88-90.

¹⁴ İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadis* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 4/ 299-300.

¹⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, sad.İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Bolelli vd. (İstanbul: Azim Dağıtım), 6/255-257.

sahte /düzmece arasında ayırım yapabilmesine ve böylece Allah'ın varlığını ve birliğini kavrayabilmesine imkân veren, doğuştan edindiği sezgisel yetenek" şeklinde tanımlamıştır.¹⁶

Fıtrata eşlik eden bir başka Kur'anî kavram da "sıbgatullah"tır.¹⁷ "Allah'ın boyası" şeklinde çevrilse de, esasen Kur'an'ın bütünlüğü içinde ifade ettiği anlamın bir kelime ile başka bir dile çevrilmesi mümkün görünmemektedir. Zira Kur'an'da zikredilen bu kavram, insanın yaratılış özü ile ilgili bir kavramdır. Başka bir ifadeyle insan fıtratının Allah'ın boyası ile boyanmış olması; ontolojik olarak, dünyaya gelişi esnasında insana yüklenen olumsuz düşünce ve değerlendirmelerin reddedilmesi olarak okunmalıdır. Bu durum yalın olarak Hıristiyan ilahiyatındaki aslı günahın reddi değil; belki bundan daha önemli olan, tarihin uzun dönemleri boyunca erkek ile kadınların yaratılışları gereği farklı bir ruha/öze sahip oldukları inanç ve düşüncesinin bertaraf edilmesidir. Ayette işaret edilen "fıtratullah" veya "sıbgatullah" kavramlarıyla, erkek ve kadın cinsi ayrımı olmaksızın ikisinin de aynı yaratılışta oldukları vurgulanmıştır. İzzet Derveze(1888-1984) *et-Tefsîru'l-Hadîs*'te bunu "fıtrat yasası" olarak ifade etmiştir.¹⁸ Kur'an bu yaklaşımıyla nazil olduğu tarihi döneme kadar mevcut olan insana dair anlayışa yeni bir yaklaşım getirmiştir. Buna göre erkek-kadın fark etmeksizin insan, doğuştan ve yaratılıştan belli bir fıtrat/sıbğa ile yaratılmış, bunun dışında sonradan insana atfedilen her türlü inanç ve değerlendirme ise reddedilmiştir.

1. Patriarkal Dünyada Kadın Olmak ya da Patriarkal Düşüncenin Tanımladığı Kadın

Giriş bahsinde İslami literatür açısından değinmeye çalıştığımız fıtratın; yaratılış öznesi anlamında kadın-erkek ayrımı gözetilmeksizin her iki cins için kullanıldığına vurgu yapıldı. Bu genel tespitin ardından geçmişten bugüne bütün yönleriyle kadının ruhu var mı, yok mu? Nasıl bir ruha sahiptir? tarzındaki sorulara varıncaya kadar ve bu yönlü kadim Yunan'dan başlamak üzere günümüze kadar devam edegelen felsefi tartışmalar, konunun ne kadar sağlıklı bir temelde ele alındığını göstermektedir. Bunu irdelemeye çalışırken öncelikli olarak kadına dair değerlendirmelerin erkek zihni ile yapılıyor olması nasıl bir netice doğurmuştur? Bu açıdan şu soru çok hayati olarak değerlendirilmelidir: Patriarkal dünyada kadının kendini tam olarak ortaya koyması ne kadar mümkün olabilir? Bu sorunun cevabı arandığında, patriarkal hakimiyetin gölgesinde oluşan bir yapı içerisinde kadına yapılan tanımlamaların, patriarkanın aleyhine olamayacağı gibi, kadına dair olumlu bir tanımlamanın oluşmasının da pek mümkün olmadığı yapılan değerlendirmelerde görmek mümkündür.¹⁹

Tarihin, toplumun, kültürün, dini düşüncenin durumu açısından doğru bilgiyi elde etmenin zorluğunu göz önünde bulundurarak "iki cinsiyet arasındaki doğal farklılıklar nelerdir?" sorusuna farklı cevaplar verilmiştir, ancak bu cevapların oluşmasında etki eden araçlar çoğunlukla görmezden gelinmiştir. "Kadın dünyası" veya "erkek dünyası" arasında yapılan mukayeselerde; kadınların kendilerine ait bir zamanlarının ve kapalı bir toplumlarının hiç olmadığı dikkate alınmamıştır. Zira kadın, her dönemde erkeklerin egemen olduğu ve yönettiği topluluklarda var olmuş ve sürekli ikincil kişi olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla yalın olarak kadınlardan oluşmuş bir toplum olmadığı gibi, tarihsel

¹⁶ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (Ankara: İşaret Yayınları, 1999), 826.

¹⁷ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983), 2/324.

¹⁸ İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs, Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 5/134.

¹⁹ Genevieve Llyold, *Erkek Akıl*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 10.

olarak da erkeklerin egemen oldukları bir dünyada, ancak erkeklerin izin verdiği kadar var olabilmışlerdir.²⁰

John Stuart Mill, *Kadınların Köleleştirilmesi* adlı eserinde eğer erkekler, toplumda kadınlar olmaksızın ya da kadınlar, erkekler olmaksızın bulunmuş olsalardı ya da kadınların, erkeklerin denetimi altında olmadığı bir toplum var olmuş olsaydı, her birinin doğasına içkin olabilecek zihni ve ahlaki farklılıklar hakkında bir şeylerin, kesin biçimde bilinebileceğini,²¹ fakat kadının, fazlasıyla yapay bir duruma maruz bırakıldığı, baskı altına alındığı ve doğal olanın kendi özüne ait olanın doğal yapısıyla ortaya çıkmasının ya tamamen imkansızlaştırıldığı, ya da büyük oranda zorlaştırıldığı rahatlıkla görülebileceğini söylemektedir.²²

Mill, kadın kişiliğine, tarihin değişik dönemlerinde baskı altına alınmış köle kişilikler ya da doğada kendi doğal yapısıyla büyümesine izin verilmeyen bitkilerin durumunu örnek gösterir.²³ Dolayısıyla kadın fitratına dair yapılan her türlü değerlendirme, tarih boyunca erkeklerin egemen olduğu bir dünyada gerçekleştirilmiş ve bu yapılırken de doğal olarak tarihsel, sosyal ve kültürel alanda mevcut olanla yetinilmiştir.²⁴

Doğu'da, Batı'da, ya da Uzak Doğu ve Afrika'da geçmişten bugüne kadına dair düşünceler, tarihin değişik dönemlerinde farklılıklar göstermişse de özü itibariyle benzer olduğu, hatta bazen aynılaştığı görülmektedir. Her şeyden önce şunun söylenmesi gerekir ki; kendiliğinden gelişme ile ilgili olarak kadınlar, şimdiye kadar ve sürekli bir biçimde, doğal olmayan bir durum içinde tutulmuşlardır. Bu nedenle doğaları fazlasıyla çarpıtılmış ve bastırılmıştır. Kadınların doğalarının, erkeklerinki gibi, özgürce kendi yolunu tercih etmesine izin verilmiş olsaydı ve kendi doğası dışında gerek tarihsel ve gerekse sosyal açıdan baskı altına alınmasaydı, bu durumda erkeğin doğasından farklı olup olmadığı anlaşılabilir olurdu.

Kadının doğasını anlama yolunun, herhangi bir baskı ve zorlama olmaksızın kendi pratiğiyle olabileceği söylenebilir. Bunun için de erkek için sağlanan imkân ve ortamların, kadın için de sağlanması gerekmektedir. Mill'e göre, hiç kimse doğanın bilimsel bir yarasını sezgi yoluyla elde etmemiş belki deneyimlerle o sonuca ulaşmıştır. Doğal olarak erkek ya da kadın, sahip olduğu yeti ve yeteneği deneyimi sonucunda elde eder. Dolayısıyla erkeklere sağlanan eğitim ve sosyal imkanların, kadınlara da tanınması durumunda sağlıklı sonuçlara ulaşılır.²⁵

Patriarkanın kültürü oluşturan temel dinamiklerinden biri olduğu kaçınılmaz bir gerçekliktir. Nesnel olarak değerlendirilecek içeriklerde dahi insan kültürünün cinsiyetsiz olmadığını ifade etmek gerekir. Kültür, hiçbir şekilde erkeklerin ve kadınların dışında başka bir alanda var olamaz. Bununla birlikte çok az alan dışında kültürümüzün baştan sona patriarkal bir karaktere sahip olduğunu da görmek gerekmektedir. Sanattan sanayiye bilimden ticarete, devletten dinin yorumuna kadar bütün alanlar erkekler tarafından var

²⁰ Simone De Beauvoir, *Kadın İkinci Cins Bağımsızlığa Doğru*, çev. Bertan Onaran (İstanbul: Payel Yayınları, 1993), 7.; Fatmagül Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 8-9.

²¹ Germaine Greer, *İğdiş Edilmiş Kadınlar*, çev. Mefkure Bayatlı (İstanbul: Pencere Yayınları, 1996), 22-23.

²² John Stuart Mill, *Kadınların Köleleştirilmesi*, çev. Ahmet Özcan (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017), 55.

²³ Mill, *Kadınların Köleleştirilmesi*, 55.

²⁴ John Berger, *Görme Biçimleri*, çev. Yurdanur Salman (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 47.

²⁵ Mill, *Kadınların Köleleştirilmesi*, 55.

edilmiştir.²⁶ Sosyal ve kültürel alandaki gelişmelerden bugüne kadar kadınların kendileri için ne düşündükleri sorulmamış, aksine onlar adına kendileri dışında ama her konuyla ilgili olarak erkeğin düşündüğü ve karar verdiği bir geçmişten bahsedilebilir. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre, kadın kendisi için hiçbir şeydir. Başka bir ifadeyle kadın, kendi kendisini tanımlamaktan aciz bir karakter olarak resmedilmiştir.²⁷

Kadın fıtratı, ya da kadına dair genel sorunların tespiti ve bunlara dair oluşturulan teorilerin tarihi çok yenidir. Sanayi devrimi sonrasında kadın, sosyal ve iktisadi hayata karışması ile kendi adına bir şeyler söyleme hakkını elde etmek için belli mücadeleler vermiştir. Bu çerçevede verilen kadın mücadelesi “feminist hareket” olarak nitelenmiştir.²⁸ Bu harekete göre kadına dair yapılan değerlendirmeler, doğal ve bireysel olmaktan ziyade kültürel dir.²⁹

Tarihsel olarak bakıldığında, egemen kültüre göre erkekler kadınlardan daha güçlüdür. Bu güç genel olarak fiziki güç biçiminde bir kabulle ortaya çıkmış ve sahip olduğu kaba kuvvetle kendisi için bir egemenlik alanı oluşturmuştur. Bu durumun doğal bir sonucu olarak yakın tarihe kadar, hatta günümüzde bile çoğu toplumda erkeğin kadına egemen olduğu, kadının ise sadece erkeğine hizmetle yükümlü olduğu şeklinde bir inanış ve uygulama mevcuttur. Doğal olarak bu durum erkeğin, bütün alanlarda daha çok yer işgal ettiğini ve kadının da kendisini kanıtama fırsatından mahrum bırakıldığı sonucunu doğurmuştur. Bu sebeple kültürel ve toplumsal hafıza ve uygulama yalın olarak fitraten kadın erkek arasında farklılığın olup olmadığının bilinmesini de imkansızlaştırmıştır.³⁰

Genel kabullere göre kadın kişiliği, ikincil olarak kabul edilmiş ve bunun bir sonucu olarak da onun en temel vasfının itaat eden olması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu durum daha ziyade ahlaki kaygılarla alakalı olarak kabul edilmiştir. Başkalarının ihtiyaçlarına duyarlı olma ve onlara bakım sunma sorumluluğu, kadınları kendilerine ait olanı savunma veya sahip olduğu temel karakteri belirleme yerine, kendi adlarına yapılmış değerlendirmeleri kabul etme ve bunu seslendirme şeklinde sonuçlanmıştır.³¹

2. Müslüman Kültürde Kadın Fıtratına Dair Tanımlamada Şahitlik Ayetinin Kullanımı

Kadın ve erkek iki cins olarak gezegende varlık bulan insan; tarihin, coğrafyanın, iklimin, sosyal yapının, kültürün ve özellikle dinlerin değerleriyle şekillenmişlerdir. Bütün bu ve benzeri etmenlerden hangisinin daha belirleyici olduğunu tespit etmek son derece güçtür. Ancak genel kabule göre, erkek ve kadına dair tanımlamalarda dini metinler oldukça etkilidir. Burada dini metinlerden kastımız salt elimizde mevcut kitaplar anlamında da değildir, bilakis insanlık tarihi kadar eskiye götürülebilecek dinsel söylemlerdir. Zira

²⁶ Georg Simmel, *Kadınlar Cinsellik ve Sevgi*, çev. Onur Kuzgun (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016), 9.

²⁷ Simmel, *Kadınlar Cinsellik ve Sevgi*, 61; Mary Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Müdafası*, çev. Kevser Erol (İstanbul: Doruk Yayınları, 2012), 99.

²⁸ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2012), 55.

²⁹ Nancy J.Chodorow, *Duyguların Gücü*, çev. Jale Özata Dirlikyapan (İstanbul: Metis yayınları, 2007), 82.; Susan J. Hekman, *Toplumsal Cinsiyet ve Bilgi*, çev. Bekir Balkız-Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 61-62.

³⁰ Chodorow, *Duyguların Gücü*, 99.; Kate Millet, *Cinsel Politika*, çev. Seçkin Selvi (İstanbul: Payel Yayınları, 2011), 49.

³¹ Carol Gilligan, *Kadının Farklı Sesi*, çev. Duygu Dinçer-Fulden-Arisan-Merve Elma (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 64.

Müslüman kültüründeki genel kabule göre Adem ve Havva ile başlatılan bir süreçtir. Öyleyse insanlığın yaşam serüveni kadın ve erkekle başladığına göre bu iki cinse dair de tanımlamalar yapılmıştır. Nitekim Ahd-i Kadim'deki insanın yaratılışına ve yeryüzüne düşüşüne dair yapılan anlatımlarda bu durum açıkça kendisini göstermektedir. Orada kadının Adem'in kaburga kemiğinden yaratılmış olduğunun ifade edilmesi,³² kadının esasen kendi başına bir varlık olmaktan ziyade daha yaratılış anından itibaren erkeğine bağlı, birincil değil, ikincil derecedeki bir vasıfla tavsif edilmiş olduğunun göstergesidir.³³

Kur'an'da insanın yaratılışından bahseden ayetlerde, erkek ve kadının aynı özden yaratılmış olduğu özellikle vurgulanmakta ve yukarıda bahsi geçen yaratılış biçimi ifade edilmemektedir. Ne var ki Kur'an'ın beyanına rağmen Müslüman kültürü, geçmişe ait değerlendirmeleri alma konusunda çok istekli davranmıştır. Hatta Tevrat metinlerinde ifade edilen bu yaklaşım biçimi tarih boyunca Müslüman toplumunun kadına dair değerlendirmelerini belirleyen temel etkenlerden birisi olmuştur. Metnin tek başına belirleyici olduğunu söylemek abartı olabilir, şüphesiz Müslüman kültürünün egemen olduğu coğrafyada kadına dair değerlendirme şekli zaten olumsuz, ikincil, hatta kötülüğün kaynağı, erkeğe göre en fazla yarı hakka sahip, toplumsal salah adına sosyal yaşama fazlaca karışılmaması gereken şekilde bir konuma oturtulmuştu. Dolayısıyla kadın, kendisini inşa edebileceği, var olabileceği bir alandan yoksun bırakılmıştı. Kadının nasıl düşürüldüğünün örneği olarak sadece Gazzalî'nin (öl. 505/1111) *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eserindeki "kocanın zevce üzerindeki hakkı" bahsine bakmak yeterlidir.³⁴

Müslüman kültüründe, Kur'an'ın erkek ve kadın ayrımı gözetmeksizin fitraten aynı oldukları, aynı özden yaratılmış buldukları, kendilerine verilen sorumluluk gereği akıl, irade, vicdan sahibi oldukları ve bu nedenle de yaptıklarının hesabını vermekle mükellef kılındıkları şeklinde muhkem ayetlere rağmen, hadisler vasıtasıyla bütün bu aktarımları nakzeden, eski inanç ve kültürlerde mevcut olanı egemen kılan bir anlayış yerleşmiştir.³⁵ Müslüman kültürüne bu durumun nasıl yansıtıldığını görmek için Kur'an'da sosyal yaşama dair verilen şahitlik ile ilgili ayetler bağlamında baktığımızda daha somut olarak görmek mümkün olacaktır.

Bu durumun daha doğru anlaşılabilmesi için şu genel kuralın hatırlanması gerekir: Kur'an, mesajın anlaşılması için halklara kendi dilleriyle ve anlayış seviyelerine göre hitap etmiştir. Buna göre, Kur'an 7. Yüzyılda nazil olmuş ve ilk muhatapları da Araplardı. Yani ataerkil geleneğe bağlı bir toplumdu. Kadının temelde düşkünlüğünü kabul eden İbranî geleneğine sahip olduğu gibi aynı zamanda aşırı kadın düşmanı Saint-Paul Hristiyanlığının ve erkek egemenliğinin kabileci geleneğiyle birlikte Arap yarımadasının geleneğine de sahipti.³⁶ Bu sebeple pek çok ayette bu tarihsel ve sosyal alana işaret edilmiş, mevcut durumun ifadesi sonrasında eleştiriler yapılmış ve önerilerde bulunulmuştur. Bununla birlikte kadına dair talep edilen düşünsel değişim ve dönüşümün de kısa süre içerisinde gerçekleşmeyeceği, bunun için toplumsal değişimle birlikte uzunca bir tarihi dönemle ancak gerçekleşebileceğinin de bilinmesi istenmiştir.

³² Kutsal Kitap (Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul: 2003), 21.

³³ Bk. Merlin Stone, *Tarırlar Kadımları*, çev. Nilgün Şarman (İstanbul: Payel Yayınları, 2000), 222-247.

³⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1973), 147-156.

³⁵ Bk. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Kitabiyat, 2000); Mehmed Said Hatipoğlu, "Kadına Dînin Verdiğini Fazla Bulanlar", *İslâmiyât III*, 2 (2000), 7-13.

³⁶ Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal (İstanbul: Fecr Yayınevi, 1989), 311.

Sözü edilen bu tarihsel ve sosyal alana işaret eden ve kadının ticaret hayatında da yer alabileceğini ifade eden ayetlerden birisi de şudur: “Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın. Aranızda bir kâtip bunu adaletle yazsın...Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle –biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar...”³⁷

Sosyal yaşamda ticari alana ait bir prensibi belirlerken Kur’an, insanlar arasında ortaya çıkması muhtemel problemlerin giderilmesi için şahitler huzurunda, yapılan işlemin kaleme alınması zorunluluğunu getirmiştir. Dolayısıyla burada sözü edilen husus, toplumsal hayatın daha sağlıklı işlemesine katkı sağlayacak bir prensibin belirlenmesidir. Söz konusu ayette bir erkek ve iki kadın şahitliği biçiminde genel bir kabulle yapılan değerlendirmelere bakıldığında Müslüman kültüründe bu durumun kadın fıtratı ile nasıl ilişkilendirildiğini de görmek mümkün olacaktır. Bu çerçevede yapılan tefsirlerden sadece birkaç tane örnek aktarıldığında konu daha net anlaşılacaktır.

Fahreddin er-Râzî’ye (öl. 606/1210) göre: “Mizaçlarındaki yumuşaklığın fazlalığından dolayı unutmama, kadınların tabiatındaki hâkim özelliklerdendir. Erkeklere oranla kadınlarda zabt kuvveti eksik ve unutmama ihtimali yüksektir. Böyle olmayanları bulunabilirse de itibar çoğunluğa göredir.”³⁸

Bakara sûresinde: “İnsanların iman ettiği gibi siz de iman edin denildiğinde: ‘Düşük akıllıların iman ettiği gibi mi iman edelim derler. Bilin ki asıl düşük akıllılar onlardır.’”³⁹ Nisâ sûresi: “Allah’ın koruyasınız diye sizin sorumluluğunuza bıraktığı mallarınızı düşük akıllı kimselere emanet etmeyin”⁴⁰ ayetlerinde “düşük akıllılar” olarak ifade edilenlerin kadınlar ve çocuklar olduğu konusunda tefsirlerde bazı değerlendirmeler mevcuttur. Zira onların akıllarının ermediği ve ayırt etme yeteneklerinin gelişmediği iddia edilmiştir. İbn Kesîr (öl. 774/1373) Abdullah b. Mesud ve İbn Abbas’a dayandırmıştır: “Kadınlar düşük akıllıdır, ancak kocalarına itaat edenleri başka.”⁴¹ Müslim’de geçtiği ifade edilen bir başka rivayette ise: “Ey kadınlar topluluğu, sadaka verin ve çokça istiğfar edin, çünkü ateş ehlinin daha çok kadınlardan oluştuğunu gördüm. Keskin görüşlü kadınlardan biri: Ya Resulallah neden daha çok ateş ehli oluyoruz diye sordu. Resulallah ona şu cevabı verdi: “Çok lanet edersiniz, kocanıza nankörlük edersiniz, akıllı kimseler arasında sizden daha çok eksik akıllı ve eksik dinli kimse görmedim.”⁴² Rivayette kadınların akıllarının noksanlığını soran kadına Hz. Peygamber’in bir erkeğin şahitliğine karşı iki kadının şahitliği olduğunu, dininin eksikliğinin örneği ise adet dönemlerinde namaz ve oruç tutamadıklarını gösterdiği rivayetine yer verilmiştir.⁴³

Elmalılı Muhammed Hamdi (öl. 1942):

“Şahit sayısının en az iki kişi olması da şüphe ve töhmeti, iftirayı, yanlışlığı ve unutmayı bertaraf, hata ihtimalini ortadan kaldırarak zaptın ve adaletin kuvvetini

³⁷ el-Bakara 2/282.

³⁸ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîrü'l-kebîr*, tahk. İbrahim Şemseddin- Ahmed Şemseddin (Beirut: Daru'l Kutub Al-İlmiyye, 2013/1434), 7-8/99.

³⁹ el-Bakara 2/13.

⁴⁰ en-Nisâ 4/5.

⁴¹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-kur'âni'l-azîm* (İstanbul: Darû Kahraman, 1985), 2/187.

⁴² İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-kur'âni'l-azîm*, 1/497.

⁴³ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-kur'âni'l-azîm*, 1/497.

açığa çıkarmak içindir. İşte genellikle göz önünde bulundurulduğu zaman erkeklere nispetle kadınlarda zapt denilen akılda tutma gücü biraz eksiktir, unutmaya ihtimali daha fazladır. Böyle olmayanları bulunabilirse de itibar kişiye değil, cinsedir, cinsin de çoğunluğuna göredir. Bunu şöyle de düşünebiliriz; evvela kadının yaratılışında duygusallık ağır basar, duygusallığın ağır bastığı kimseler de aşırı heyecan ve etkilenme söz konusu olur yani duygusallık etkilenmeyi gerektirir. Etkilenmenin çokluğu ise unutmaya sebeplerindedir ve bir şeyi aklında iyi tutmak sadece bir zekâ ve hafıza meselesi değildir. Pek çok zeki insan vardır ki aşırı duygusallıktan fazla etkilenmeden dolayı hafızasına güvenilmez. Ayrıca kadında sübjektiflik daha ilerdedir. Dış çevredeki olaylar onu ilk anda ilgilendirir ve telaşa sevk eder. Doğrusu ticari işlemler ve insanlar arasındaki borçlanmalar gibi dışarıya ait olaylar ile ilgilenmek veya böyle şeylerle meşgul edilmek kadınlık açısından arzu edilecek bir olgunluk değildir. Bu gibi işler esas itibarıyla erkeklerin işleri olmalıdır. Bundan dolayı mükemmel bir kadın olmak üzere düşünüldüğü zaman bu gibi dışarıya ait olayları tek başına takip ederek şahitlik yapabilecek şekilde akılda tutmaktan hafızasını böyle şeylere yormaktan uzak kalmak ve bu çeşit işlere doğrudan itilmemek gerekir. Üçüncü bir husus olarak göz önünde bulundurulması icap eden şey de şudur: Kadında haya ve utanma duygusu kuvvetlidir ve kuvvetli olması gerekir. Onun bu değerli özelliği en küçük bir uğraşmayla büyük ölçüde gücünü kaybeder. Bunun için olayların kadına anlattıkları erkeğe anlattıklarından daha azdır. Bu şartlar altında bir kadına şahitlik yükü yükletmek, onu bir anlamda zarara uğratmak ve tedirgin etmektir. Dördüncü olarak; kadının fıtrata ve kendi cinsinin olgunluğu erkeğin zıddı olduğundan, erkekleşmek kadın için bir düşüş ve dejenerasyon demektir. Bundan dolayıdır ki kadınlamış ve hüsnalamış erkeklerin şahitlikleri geçerli ve muteber olmayacağı gibi erkekleşmiş ve yarı yarıya erkek gibi olmuş kadınların şahitliği de caiz değildir. Bunların her ikisi de kendi nevinin özelliklerini kaybetmiş ve düşüş göstermişlerdir. Böyle kalbi yumuşaklığa yönelik olanların şahitlikleri de hakkı tahrif etme töhmetinden uzak kalmaz.”⁴⁴

Çağdaş bir değerlendirme olarak Muhammed Ali es-Sâbunî (öl. 2021):

“Kadınların şahitliği konusunu izah ederken, kadının şahitlikte iki olması zapt noksanlığındandır. Ancak bu durum maddi ve mâlî hususlar ile alakalıdır. Erkekler ise bu alanlarda ihtisas sahibidirler. Erkek gece, gündüz mâlî hususlar ile ilgilenir. Zihni bu alanda daha canlıdır. Mâlî meselelerde unutkanlığı kadına nisbetle daha azdır. Bu yüzden kadın mâlî işlerde erkek kadar başarılı olamaz. Kadın, erkek kadar mütemekkin de değildir; daha duygusaldır, daha unutkan, daha tez kızar. Allah Teâlâ kadın ve erkeğin mevcut konumlarına göre bu hükmünü takdir etmiştir.”⁴⁵

Yakın tarihte yaşayan iki Müslüman müfessirin, mevcut gelişmelere rağmen yaptıkları bu değerlendirme, bize kadının fıtratına dair değerlendirmelerde geleneksel kültürün ne kadar egemen olduğunu göstermektedir. Oysa günümüz dünyasında sosyal ve iktisadi hayata karışan kadınlar, bütün bu değerlendirmeleri boşa çıkaran başarılı örnekler sunmuşlardır. Dolayısıyla, tarihsel ve kültürel olandan hareketle bu tarz değerlendirilmelerin yapıyor olması, hem Kur’an’ın ruhuna aykırı, hem de hayatın pratiği ile çelişen bir durumdur.

Klasik kültürde, özellikle rivayet tefsirlerinde buna benzer pek çok değerlendirmeye rastlamak mümkündür. Bu tarz rivayetlerin ağırlıklı olarak onu aktaran râvinin içinde

⁴⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/ 260-261.

⁴⁵ Muhammed Ali es-Sâbunî, *Safoetu’t-tefâsîr* (İstanbul: Der-Seadet, bs.), 1/178.

bulunduğu kültürel etki ve kadına dair ortaya konulan genel kabullerin etkisi ile aktarılmış olduğunu anlamak bugün için daha rahattır. Biliyoruz ki insanlar, yaşadıkları tarihsel dönemin, inanç ve kültür tarzının ve sosyal anlayışın belirledikleri ile biçimlenirler. Bu nedenle bu tarz rivayetler, her ne kadar hadis formunda zikredilmiş olsa da bunların dönemin kültür ve değer yargılarının sonucunda ifade edilmiş olduğunu belirtmek gerekir. Zira Kur'an, kadınların da erkekler gibi, hiçbir ayırım gözetmeksizin inanç, toplumsal, ibadete dair olan, malî, içtihadî ve ahlakî her türlü yükümlülüğe ehil olduğunu defalarca vurgulamıştır.⁴⁶ Erkeğin işlediği amellere terettüp eden dünya ve ahirete ilişkin her türlü sonucun, her türlü sevap ve cezanın hiçbir ayırım olmaksızın kadınlara da terettüp ettiği ifade edilmektedir.⁴⁷ Bu nedenle Kur'an, hem sorumluluk hem de sonuca dair ortaya çıkacak durumdan erkek ve kadını ayırmaksızın aynı şekilde muhatap almıştır.⁴⁸ Dini açıdan erkek ve kadın kesinlikle aynı değerde kabul edilmişlerdir. "Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mü'min erkekler ve mü'min kadınlar...bunlar için mağfiret ve ödül hazırlamıştır."⁴⁹ Bu ve buna benzer Kur'an'daki pek çok ayette ayrıntılı bir şekilde hem erkeğin hem de kadının anılmış olması, gerek yükledikleri sorumluluk ve gerekse bu sorumluluğun sonucunda verilecek hesaplara alakalı aralarında ontik ve etik bir farklılığın bulunmadığının özellikle bilinmesi içindir.⁵⁰ Bütün bunlarla birlikte bilinmelidir ki; yorumlamayı reddetmek, yani, kelimesi kelimesine bağlı kalınarak yapılan tekrar, mesajı anlaşılabilir kıldığı gibi, eylemi de felce uğratar.⁵¹

3. Nassın Önerdiği Fıtrat Tanımı ile Kültürün Dayattığı Fıtrat Yargıları

Kur'an'da erillik ve dişilik, erkek ve dişi şahısların fıtratına işlenmediği, yaratılış özellikleri olarak kabul edilmediği gibi Kur'an tarafından da ima edilen kavramlar değildir. Erillik ve dişilik, her cinsiyetin nasıl bir fonksiyon icra edeceğinin kültürel olarak belirlenmesi esasına bağlı olarak tanımlanan özelliklerdir. Bu tarz bir ima Kur'an'da açıkça yer almamasına rağmen bu kavramlar Kur'an tefsirlerinde önemli bir yer işgal etmekte, en ince ayrıntısıyla tanımlamalar yapılmakta ve ulaşılan sonuçlar Kur'an'a hamledilmektedir. Dolayısıyla tarihsel ve kültürel olanlarla Kur'an'ın genel yaklaşımları arasında ciddi farklılıklar ortaya çıkmış ve daha sonra patriarkal bakış açısının şekillendirdiği algı ve temayüllerle tarihsel ve kültürel olan, Kur'anî norm olarak kabul görmeye başlanmıştır. Bu nedenle Kur'an metni ile Kur'an'dan anlaşılanların öncelikle birbirinden ayrı tutulması gerekir. Kur'an'ın genel anlatımında yaratılışın çiftler biçiminde olduğuna vurgu yapıldığı metin içerisinde pek çok yerde ifade edildi.⁵² Bu vurgu, sadece insan olarak erkek ve kadına değildir. Bizim dünyamızda mevcut olan her bir şeyin çiftler biçiminde yaratılmış olduğunun da bilinmesi gerekmektedir.

İradî bir varlık olan insanın erkek ve kadın şeklinde yaratılmış olması, bu mevcut durumun tamamlayıcı bir unsuru olarak görülmelidir. Birbirini tamamlayan çiftler halinde

⁴⁶ Bk. İlhami Güler, "Kur'an'da Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri," *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 10/4 (1997).

⁴⁷ İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, çev. Vahdettin İnce-Mustafa Altınkaya (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 5/49.

⁴⁸ Adil Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000), 247.

⁴⁹ el-Ahzâb, 33/35.

⁵⁰ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparsalan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 94-95.

⁵¹ Garaudy, 20. *Yüzyı Biyografisi*, 317.

⁵² ez-Zariyat 51/49.

yaratılmış olan erkek ve dişi, Kur'an'da fiziksel, toplumsal ve ahlakî düzeyde belli bir işlev görürler.⁵³ Fıtratta erkek ve dişi birbirini nasıl tamamlıyorsa, fiziksel varlıklarında da aynı şekilde tamamlayıcı bir özelliği haizdir. Bu çerçevede, Kur'an'ın erkek ve kadın arasındaki irtibatı "sekîne" (sükûnet) kavramıyla kullanmış olmasına dikkat etmek gerekir. Bir önceki ayetle birlikte okunduğunda anlam bütünlüğü daha rahat sağlanmış olur. "Sizi topraktan yaratması, O'nun mucizevi işaretlerinden biridir. Sonra siz (bir süreç içinde) beşer olarak gelişip kişilik kazandınız. Yine sizin için kendileriyle sükûn bulasınız diye kendi türünüzden eşler yaratması, aranızda sevgi ve merhameti yerleştirmesi de O'nun mucizevi işaretlerindedir. Şüphesiz bütün bunlarda düşünen bir topluluk için alınacak ders mutlaka vardır."⁵⁴ Erkek kadın için, kadın da erkek için bir sükûn kaynağı olarak yaratılmıştır. Ayrıca bu tarz bir yaratmanın Allah'ın ayetlerinden birisi olarak nitelendirilmesi de oldukça dikkat çekicidir. Dolayısıyla Kur'an, her yaratılan varlıkta fitrî olarak var olan tamamlayıcılığın bir yansıması olarak iki cinsiyetin üyeleri arasında zaruri bir bağın var olduğunu açık bir şekilde dile getirmektedir.⁵⁵

Kadın ve erkeğin ontolojik statüsünün müşterekliğine işaret eden Kur'anî kelimelerden birinin zevc olduğu görülmektedir. Bu gerçekliğe "Allah size kendi cinslerinden eşler yarattı"⁵⁶ ifadesiyle işaret edilmekte, kadın ya da erkeğin eşinin, insan türünün özelliklerini taşıma açısından herhangi bir farklılık barındırmadığı belirtilmektedir. Zira "zevc" olmak, yaratılış bakımından eşit bir düzlemde bulunmayı, varlık karakteristiği bakımından fark içermemeyi gerektirmektedir.⁵⁷

Semantik olarak "zevc" kelimesinin ifade ettiği anlam ile Kur'an'da erkek ve kadına dair yapılan değerlendirmelerde "fadl" kelimesinin kullanımına dikkat etmek gerekmektedir. Zira Kur'an'ın kullandığı her bir kelime ve kullanım alanı çok özel ve kendine has bir gayeyi barındırmaktadır. "Kadın ve erkeğin birbirine "zevc" olabilmesi, aralarında herhangi bir üstünlük tartışmasının açılmayacağını göstermektedir. Bu doğrultuda, kadın ve erkeğe yönelik kullanılan "Allah iki cinse birbirinden farklı özellik ve lütuflarda bulunmuştur" ifadesi incelendiğinde "fadl" kelimesinin 'verilmesi zorunlu olmayan ihsan' temel anlamını te'yt edecek şekilde Kur'an'da; vahiy, nübüvvet, dünya, cennet rızkı gibi her biri bir lütfâ karşılık gelen anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Birçok suhuf, kitap, peygamber ve rızıktan bahsedilmesi ve onların her zaman yaratıcı ve besleyicilerinin Allah oluşu, "fadl"ın "üstünlük fazlalık" anlamında değerlendirilemeyeceğini göstermektedir. Buna göre "fadl", kategorik olarak aynı ontolojik düzlemde bulunan varlıkların, birbirlerinden ayrıştıkları noktalara işaret etmektedir. Söz konusu farklılaşma, ontik bir üstünlük veya öncelikli oluşla değil, varlıkların birbirlerini bütünleyen yönleriyle ilgilidir. Bir başka ifade ile Kur'an'da farklılıklar, birbirinin alternatifi değil, tamamlayıcısı olarak konumlandırılmaktadır."⁵⁸

Kur'an'da pek çok ayette insanın ontolojik temeline işaret eden ve daha sonra tarihin ve kültürün bozduğu inanış ve anlayışı düzeltten ibarelere yer verilmiştir. Bu çerçevede erkek

⁵³ İsmail Farukî, *İslam*, çev. Osman Tunç (İstanbul: Risale yayınları, 1987), 87-89.

⁵⁴ er-Rûm 30/20-21.

⁵⁵ Amina Wedûd, *Kur'ân ve Kadın*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 46-47.

⁵⁶ en-Nahl 16/72.; er-Rûm 30/21; eş-Şûrâ 42/11.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilat'ül Kur'an*, 8/260.

⁵⁸ Tuğba Günel, "Ontolojik Statü Açısından Kadın", ed. Feyza Betül Köse, *Düşüncede Müslüman Kadın* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 43.

ve kadın için ortak kullanılan kavramlardan birisi de “nefs” kavramıdır.⁵⁹ Elmalılı surede geçen “nefs” kavramının insana ait olduğu ve onu insan kılacak temel bir hüviyete sahip olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla ontolojik/fitrî olarak her insanda ortak olarak bulunan bu hususiyetle kendisini diğer canlı varlıklardan ayırdığını ve Allah’ın yaratılıştaki insana hem fücür, hem de takvaya kabiliyet verdiğini ve bu iki zıt kabiliyet arasında “takva” ile arınabileceğinin vurgulandığını belirttikten sonra, iyilik ve kötülüğe ulaşma konusunda sürekli bir şekilde bu durumun kendisi için kılavuz olduğunu, Hz. Peygamber’e atfen hadis olarak zikredilen: “Her ne kadar müftüler fetva verseler de sen gene kalbine danış” şeklindeki ifade de insanın fıtratında mevcut olan ve kimi değerlendirmelerde vicdan olarak ifade edilen, insanın iç sesinin, gene onu insan yapan temel özelliklerden bir başkası olduğuna işaret etmektedir.⁶⁰

Kur’an’da pek çok ayette kullanılan bu ve benzeri ifadeler, insanın ontolojik yapısına dair temel bir yargı oluşturmaktadır. Bu da erkek ve kadına dair yapılan bütün olumsuz anlatımların reddedildiği ve fitrî olarak insan denilen varlığın erkek ve kadın ayrımı olmaksızın aynı özden ve eşit bir şekilde yaratılmış olduğudur.⁶¹

Tarih boyunca neredeyse bütün toplumlarda kadınların sosyal yaşamın dışına çıkarılma çabası, onları aynı zamanda akademik faaliyet üretme konusunda da etkilemiştir. Eşit koşullar sağlanmadığı için yakın tarihe kadar, akla ait alanlarda kadınların erkeklere oranla büyük keşifler yapamadıkları görülmektedir. Oysa fıtraten aynı yetiye sahip kadın, gerek bilgi üretimi ve gerekse bilimin bütün alanlarında kendilerine imkân ve şartlar hazırlanırsa benzer başarıları ortaya çıkardığı görülecektir. Nitekim modern dönemle birlikte yaşamın bütün alanlarında ve bilimin üretilmesinde bu durumu gözlemleme imkanına sahibiz. O nedenle geçmişten bugüne kadının fıtraten zayıf olduğu, onun sadece belli vazifeleri ifayla mükellef kılındığı iddiaları, bu pratiklerle tamamen boşa düşürülmüştür. Dolayısıyla kadın ve erkeğin, akla sahip olma, doğru ya da yanlış ayırt edebilme ve düşüncelerini bu temelde inşa edebilmede herhangi bir ontik fark barındırmadığı ortaya çıkmaktadır.⁶² Bu noktada Descartes’in (öl. 1650) epistemoloji oluşturmada veya ahlaki davranış sahibi olmada insan cinsinin ortak özelliği olarak kadın ve erkek ayrımı olmaksızın sağduyu/fıtrata vurgu yapmış olması önemlidir.⁶³

Bilgi elde etmede erkek kadın arasında ontik anlamda bir farklılık olmadığı gibi, etik oluşturmada da bir farklılığın olmaması esastır. Kur’an’da; “salih amel işleyen erkekler ve salih amel işleyen kadınlar”⁶⁴ biçiminde ifade edilmiş olması, epistemoloji üretiminde olduğu gibi, etik üretimde veya etik sahibi olmada da eşit olduğunu göstermektedir. İşlediği salih amelle fazilet elde etmede, ya da kötü eylemlerde bulunarak etik dışına çıkmada erkek ya da kadın için herhangi bir ayrıcalık tanınmamıştır. Bu nedenle yukarıda değindiğimiz gibi, Ahd-i Atik’de Adem’i günaha sevk eden ve bu sebeple de “insanın düşüşü”ne neden olan kadın iddiası reddedilmiştir. İnsan olma vasfıyla kendilerine yasaklananı çiğnemek suretiyle etik dışı bir davranışı işleme, yani günah işleme eylemi erkek ve kadın her ikisine birden ait kılınmıştır. Ve tövbeleri sebebiyle de en üstün ahlaka sahip olma erdemine kavuştukları ayrıca vurgulanmıştır.

⁵⁹ eş-Şems 91/7-10.

⁶⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/5855-5861.

⁶¹ Esed, *Kur’an Mesajı*, 132-133.

⁶² Fârâbî, *Medînetü’l-fâzıla*, çev. Nazif Danışman (İstanbul: MEB yayınları, 1990), 65.

⁶³ Rene Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 3-4.

⁶⁴ en-Nahl 16/97.

Dolayısıyla Kur'an'ın etik konusunda da kadın ve erkeği eşitlediğini vurgulamak gerekmektedir. Geleneksel kültürde kadının günah keçisi olarak ilan edilmiş olmasını, birey ve toplum için fitne unsuru kabul edilmesini reddetmiştir. Bu nedenle Kur'an'da zikri geçen bazı kıssalardan hareketle, kadının fıtraten zayıf veya kötüye meyilli gösterilmeye çalışılması, spesifik ve bir örneklem üzerinden anlatılan bir konunun genele teşmil edilmesi, Kur'an'ın konuyla ilgili bütünlüklü anlatımına aykırı olduğu gibi, maksadının da anlaşılmanış olduğunu göstermektedir. Burada işaret etmeye çalıştığımız; Yusuf suresinde bahsi geçen Hz. Yusuf ile Mısırlı Aziz'in karısı arasında zikredilen olaydaki kadın için "doğrusu, sizin oyunlarınız/tuzaklarınız korkunçtur"⁶⁵ ayetinden hareketle kadın cinsinin tamamı için genel bir fitrî zaaf olarak bu durumun belirlenmesinin oluşturduğu çelişkidir. Geleneksel tefsir anlatımlarında kadının fıtraten zayıflığı ve birey ve toplum için fitne unsuru olduğu ağırlıklı olarak bu vakıya dayandırılarak işlenmektedir. Oysa Kur'an, Hz. Musa'nın adam öldürmesinden hareketle, erkek cinsi için bir bütün olarak kan dökücü, gaddar tanımlaması yapmamıştır. Nasıl ki Musa kıssasında insanlık için temel bir etik değerden söz ediliyorsa, aynı şekilde Yusuf kıssasında da etik açıdan başka bir örneklem üzerinde durulmuştur. Bu durumu belki de en güzel ifade edecek olan Roger Garaudy'nin (öl. 2012) şu değerlendirmesidir: "Bir ayeti mesajın bütününden ayırmak, bütün İslamî düşüncenin ve bütün eylemin tavan anahtarı olan bütünlük ve birlik (tevhîd) temel ilkesini ihlal etmek olacaktır."⁶⁶

Esasen nassı anlama biçimi olarak ifade edilen, ya da din dilinde metnin anlaşılmasını sağlayan yönteme dair anlama faaliyeti yürütülürken mutlak surette bütünlük ilkesinin, siyak ve sibak ile birlikte, nazil olduğu tarihsel ve toplumsal koşulların da dikkate alınması gerekmektedir. "Bu bakımdan salt kadın veya erkek olma, bir değer ya da değersizliğe karşılık olarak okunmaya müsait değildir. Kur'an'ın kız çocuğu olan kimselere verdiği tepkiye karşı çıkmasının sebebi budur."⁶⁷ Öyle ki "Diri diri gömülen kız çocuğunun hangi gınahtan ötürü öldürüldüğü sorulduğu zaman..."⁶⁸ ayetinin kozmolojik kıyametin kopuşunu anlatan sahnelerin arasında konumlandırıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu ifadenin, literal anlamda, dünyaya geldiğinde yaşam hakkı elinden alınarak "bireysel/küçük kıyameti"⁶⁹ koparılan kız çocuğuna, mecazi olarak ise hak mahrumiyeti yaşanan yerde kıyametin yaşandığına işaret ederek hak savunusu yaptığı söylenebilir."⁷⁰

Nisa sûresi 34. ayette yer alan kavvâmûn (hâkim/koruyup gözeten) ifadesi toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında ele alınmakta ve bu kullanımın nasıl erkek bakış açısıyla ve önyargı ile yorumlandığı üzerinde durulmaktadır. Bu ifade, genellikle erkeklerin kadınlardan üstün olduğu şeklinde bir anlayışın gelişimine uygun şekilde yorumlanmıştır. Bilindiği gibi, geleneksel yorumlarda erkek ve kadın arasındaki İslam'ın öngördüğü dini eşitlik inkâr edilmemiş ancak bu prensipler sosyal-siyasal eşitlik ruhunun gelişmesi için de kullanılmamıştır. Bu nedenle günümüzde Müslüman kadınlar, Kur'an'ı yeniden okuyarak aile ve toplum alanlarına bu eşitliği yaymak istemektedirler. İslamcı feministler olarak günümüzde nitelenen Müslüman kadın savunucuları, hem kamusal alanda hem de özel alanda kadın ve erkeğin hak temelli bir yaklaşımla çalışabilmelerinde ısrarcı davranmakta,

⁶⁵ Yûsuf 12/28.

⁶⁶ Garaudy, 20. *Yüzyıl Biyografisi*, 294.

⁶⁷ en-Nahl 16/58-59.

⁶⁸ et-Tekvîr 81/8-9.

⁶⁹ Râgıb İsfahânî, *Müfredât* (Mekke: Mektebetû Nezzar Mustafa el-Baz,bs), 1/ 767.

⁷⁰ Günal, "ontolojik Statü Açısından Kadın," *Düşünce Müslüman Kadın*, 52.

diğer taraftan klasik kültürde de belli bazı Müslüman ilim adamlarının kabul ettiği gibi, kadınların da devlet başkanı, dini lider, hakim ve müftü olabileceklerini savunmaktadırlar.⁷¹

İslam'ın cinsiyet rollerindeki her tür değişimi yasakladığını iddia eden gelenekçilerle, İslam'ın kadın özgürlüğüne, cinsler arası bütünleşmeye ve cinsiyet eşitliğine izin verdiğini ileri süren yenilikçiler arasındaki tartışma, bu yüzyılda şiddetlenmiştir. Bununla birlikte her iki tarafın da birleştiği nokta, İslamiyet'in toplumun kutsal temelini oluşturduğudur. Yaygın biçimde benimsenen düşüncenin aksine İslam, kadınların doğuştan getirdiği aşağılıktan söz etmez. Tersine, cinsler arasındaki potansiyel eşitliği onaylar. Var olan eşitsizliğin kaynağı, ideolojik veya biyolojik bir kadın aşağılığı kuramı değildir; bu eşitsizlik kadının gücünü bastırmak için özellikle tasarlanmış kurumların bir sonucudur.⁷² Geçmişten bugüne belli kabullerle erkeğe ve kadına biçilen rollerin devamı istenmiştir. Bütün dünyada olduğu gibi Müslüman coğrafyasında da buna karşı toplumun belli kesimlerince ciddi mücadeleler verilmektedir.

Müslüman kültüründe, Hz. Peygamber'in kadınlara karşı şefkatli olduğu vurgulandığı halde, diğer taraftan kadının fıtraten ikincil konuma düşürülmüş olması, ciddi bir çelişkiyi doğurmuştur.⁷³ Bu noktada Hz. Aişe örneği ilginçtir. Bilindiği gibi Hz. Aişe en çok hadis rivayet eden sahabeler arasında zikredilmiş⁷⁴ ve birçok konuda sahabeye eleştiri yöneltmiştir.⁷⁵ Hadis naklinin esaslı unsur olarak hafızanın merkezi önemde olmasını gerektirmesine karşılık birçok Müslüman, kadınların hafızasını kusurlu olarak görmeye devam etmiştir. Barlas'a göre bu durum da erkeklerin kadınların şahitliğiyle ilgili ayeti yanlış yorumlamalarından kaynaklanmıştır.⁷⁶

Sonuç

Kur'an bir veya iki cinsiyeti temel alan modellere uyum sağlayan, cinsiyetler arasındaki farklılıklar veya benzerlikler üzerine kurulu bir bakış açısı benimsemez. Amina Wadud'un: "Kadın insanoğlunun temel branşları arasında belirli bir alt türü değildir, kadın ve erkek insan türünün eşit veya benzer potansiyellere sahip, her ikisi de itibar sahibi iki kategoridir" değerlendirmesini tekrar hatırlatmakta yarar vardır. Gerçekten de Kur'an bize kadın ve erkeğin bir bütünü, cinsiyetler arası bir denklik oluşturduğunu ve taşıdıkları önemin cinsiyetlerin doğasında değil, ruhanî uygulamalarının kalitesinde mevcut olduğunu öğretir. Başka bir deyişle, Kur'an'da, kadın ve erkekler arasındaki ayırım, cinsiyette değil, yalnızca ahlakî kriterlere göredir. "Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve sizi kavimler ve kabileler haline getirdik ki birbirinizi tanıyabilesiniz. Şüphesiz, Allah katında en üstün olanınız, O'na karşı derin bir sorumluluk bilincine sahip olanınızdır." Dolayısıyla Kur'an'a göre insanın rolünü ve özneliğini belirleyen, cinsel kimliği değil, Kur'an'ın öğretileriyle uyum içindeki ruhanî icraatlarıdır. Kur'an, kadının daha aşağı bir varlık olarak gösterildiği ve iki cinsiyet arasında uyumsuzluk, eşitsizlik ve ölçsüzlüğün

⁷¹ Ayşe Güç, "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2008), 659.

⁷² Fatıma Mernissi, *Peçenin ötesi*, çev. Mine Küpçü (İstanbul: Yayınevi Yayıncılık), 43-44.

⁷³ Asma Barlas, *Believing Women in Islam Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2019), 45.

⁷⁴ Cemal Ağırman, "Müksirûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları), 31/532-533.

⁷⁵ Bk. Zerkeşi, Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler, haz. Bünyamin Erul (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000)

⁷⁶ Barlas, *Believing Women in Islam*, 45-46.

olduğu Batılı ataerkil gelenekte olduğu gibi cinsiyetler arası benzerlik veya farklılıklar olduğunu öne sürmediği gibi, biyolojik cinsiyete toplumsal anlamlar veya belirli nitelikler de yüklememiştir.

Başka bir deyişle, Kur'an kadınları ve erkekleri biyolojik veya toplumsal cinsiyet özelliklerine göre, hele erkeğin mantıklı, kadınınsa duygusal olması, erkeğin *ego*, kadının da *alter* olması gibi ikili karşıtlıklar üzerinden tanımlamaz. Kur'an'ın insanların denkliliği tanımında, tarafların hiçbirisi imtiyazlı değildir. Erkekler ve kadınlar, Kur'an tarafından eşit bireyler kabul edildiklerine göre, ahlakî davranışlar bakımından aynı standartlara tabidirler ve ikisi de doğrulukları karşılığında aynı ödülü alacaklardır.

Kur'an'ın kadınları ve erkekleri her ikisi de ahlakî sorumluluklara sahip aktörler olarak gördüğü fikri ayette, inanan kadın ve erkeklerin evliya, yani "birbirinden sorumlu olan, birbirinin koruyucusu olan" şeklindeki tanımlamasında da görülmektedir. Kur'an, erkekler ve kadınlar arasında ne ahlakî davranışları ve potansiyelleri ne de görevleri konusunda ayırım yapar. Kadınları ve erkekleri cinsel ve toplumsal görev dağılımı temelinde tanımlamadığı gibi, yalnızca kadınlara veya yalnızca erkeklere özgü işler de tayin etmemiştir. Kur'an'ın tüm öğretileri göz önünde bulundurulduğunda, kimi meselelerde kadınlara ve erkeklere farklı muamele yapılmasını cinsiyetler arası eşitsizliğin bir kanıtı olarak görmek işte bu sebeple nassın ruhunu anlamamak demektir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an, kadının değeri ve itibarı konusunda, modern düşüncede bile daha yeni ifade edilmeye başlanan hususları, açık bir şekilde ve pek çok yerde dile getirmiştir. Kur'an'ın doğrudan kadına hitapta bulunması ve bir surenin isminin "Nisâ" olması, aslında Kur'an'ın fitrat anlamında kadın ve erkeği nasıl tanımladığının da en güzel kanıtlarındandır.

Kur'an metni esas alındığında, Kur'an'ın insan tanımı, erkek ve kadına dair değerlendirmelerinde nazil olduğu gün, hatta bugün için bile devrim mahiyetinde prensipler belirlediği görülecektir. Kadının köle olarak satıldığı bir dünyada, cahiliye Arap toplumunda doğan kimi kız çocuklarının diri diri toprağa gömüldükleri bir zaman diliminde ve bir toplumsal yapı içerisinde, yaratılışın tekliliğini, onun da toprak temelli olduğunu ifadeyle, bütün bir insanlık arasında ontolojik bir eşitliği sağlayan bir söylemle ortaya çıkmış olmasını bir devrim olarak nitelenmek gerekir. Ne var ki diğer bütün konularda olduğu gibi kadın konusunda da Kur'an'ın bu temel prensiplerinin göz ardı edildiği, İslam öncesi döneme ait inanç ve kültürlerin egemen anlayışı olan, kadının fitraten zayıf, erkeğe göre ikincil, toplum için fitne unsuru olarak bilinen, haklar konusunda oldukça geri plana düşürülmüş ikincil bir varlık gibi tanımlamalar Müslüman kültürüne de egemen kılınmıştır. Tabiri caizse Kur'an'ın bu konuda yaptığı devrime karşı bir karşıt devrimle cevap verilmiştir. O nedenle kadının fitraten/ontolojik olarak erkekle aynı olduğu tezini işleyen Kur'an'ın bu temel tezinden hareketle, hayatın bütün diğer alanlarında da kültür, iktisat, siyaset, eğitim başta olmak üzere erkekle aynı haklara ve aynı sorumluluklara sahip olduğunun tekrar edilmesi ve bu alanda daha çok mücadelenin verilmesinin gerekliliğine de işaret etmek isteriz.

Kaynakça / References

- Ağırman, Cemal. "Müksirûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Arslan, Z. Şeyma. *Fıtrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde 'İnsanın Neliği' Sorusu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Barlas, Asma. *Beliveing Women in Islam Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2019.
- Berger, John. *Görme Biçimleri*. çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Berktaş, Fatmagül. *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları, 4.Basım, 2012.
- Chodorow, Nancy J. *Duyguların Gücü*. çev. Jale Özata Dirlikyapan. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitabu't-ta'rifat*. Beyrut: Dru'l-Kutubi'l İlmîyye, 1995.
- Çiftçi, Adil. *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Yaşamak*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000.
- De Beauvoir, Simone. *Kadın İkinci Cins Bağımsızlığa Doğru*. çev. Bertan Onaran. İstanbul: Payel Yayınları, 8.Basım, 1993.
- Derzeze, İzzet. *et-Tefsiru'l-Hadîs*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Descartes, Rene. *Metod Üzerine Konuşma*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Ergin, Betül. *Construction of Womanhood Through Fıtrat, The case of Female Preachers in Turkey*, Ankara: Middle East Technical University, The Department of Gender and Women's Studies, Master Thesis, 2020.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koçak-Ahmet Ertürk. Ankara: İşaret Yayınları, 1999.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed. *Medinetü'l-Fâzıla*. çev. Nazif Danışman. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Farukî, İsmail. *İslam*. çev. Osman Tunç. İstanbul: Risale Yayınları, 1987.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparsalan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.

- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4.Basım, 2012.
- Frankl, Viktor. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak, İstanbul: Okyanus Yayınları, 2014.
- Garaudy, Roger. *20. Yüzyıl Biyografisi*. çev. Ahmet Zeki Ünal, İstanbul: Fecr Yayınevi, 1989.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ'ül ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1973.
- Gilligan, Carol. *Kadının Farklı Sesi*. çev. Duygu Dinçer-Fulden Arısan-Merve Elma. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Greer, Germain. *İğdiş Edilmiş Kadınlar*. çev. Mefkure Bayatlı. İstanbul: Pencere Yayınları, 1996.
- Güç, Ayşe. "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 649-673.
- Güler, İlhami. "Kur'an'da Kadın Erkek Eşitsizliğinin Temelleri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 296-303.
- Günel, Tuğba. "Ontolojik Statü Açısından Kadın" *Düşüncede Müslüman Kadın*. edt. Feyza Betül Köse. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.
- Hatipoğlu, Mehmed Said. "Kadına Dînin Verdiğini Fazla Bulanlar". *İslâmiyât III* 2 (2000), 7-13.
- Hekman, Susan J. *Toplumsal Cinsiyet ve Bilgi*. çev. Bekir Balkız-Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*. Tûnus: Dâru Suhnûn, 1997.
- İbn Kesîr, ebu'l-Fida. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. İstanbul: Daru Kahraman, 1985.
- İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*. çev. M. Şerafeddin Yaltkaya-Babanzade Reşid. Hazırlayan: N. Ahmet Özalp. İstanbul: YKY, 1996.
- İllin, M.-Segal E. *İnsan Nasıl İnsan Oldu?*. çev. Ahmet Zekeriya. İstanbul: Say Yayınları, 19. Basım, 2018.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredât*. Mekke: Mektebetû Nezzar Mustafa el-Baz, bs.

- Kadî Abdulcabbâr, *Şerhu'l uşûli'l-hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1992.
- Kök, Aysun. *Hadislerde Kadın ve Fıtrat*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kurt, Yaşar. "Kur'an'da Fıtrat Kavramı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 72-104.
- Kutsal Kitap. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Llyold, Genevieve. *Erkek Akıl*, çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr. *Kitabu't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ali Haydar Ulusoy-Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.
- Mernissi, Fatıma. *Peçenin Ötesi*. çev. Mine Küpçü. İstanbul: Yayınevi Yayıncılık, 1995.
- Mill, John Stuart. *Kadınların Köleleştirilmesi*. çev. Ahmet Özcan. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017.
- Millet, Kate. *Cinsel Politika*, çev. Seçkin Selvi. İstanbul: Payel Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîrü'l-Kebîr*, tahk. İbrahim Şemseddin-Ahmed Şemseddin. Beyrut: Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2013.
- Russ, Jacqueline. *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*. çev. Özcan Doğan. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2011.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetu't-Tefâsîr*, İstanbul: Der-Seadet, ts.
- Simmel, Georg. *Kadınlar Cinsellik ve Sevgi*, çev. Onur Kuzgun. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Stone, Merlin. *Tanrılar Kadıncı*, çev. Nilgün Şarman. İstanbul: Payel Yayınları, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhamed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli ayi'l-kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.

Wedûd, Amina. *Kur'ân ve Kadın*, çev. Nazife Şişman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Wollstonecraft, Mary. *Kadın Haklarının Müdafaası*. çev. Kevser Erol. İstanbul: Doruk Yayınları, 2012.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Bolelli. İstanbul: Azim Dağıtım.

Zemahşerî. *el-Keşşaf an haķāiki ğavâmiẓi't-tenzîl ve uyûni'l eķāvîl fi vücûhi't-te'vil*, thk: Abdurrezzak el-Mehdi. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1997.

Zerkeşî. Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler. haz. Bünyamin Erul. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.



Hasan B. Ziyâd el-Lü'lü'nin İbadetler Konusunda, Hanefî Mezhebinin İlk Üç İmamına (Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) Muhalif Görüşleri (Şemsüleimme es-Serahsî'nin el-Mebsût Eseri Ekseninde)

Hasan B. Ziyâd Regarding the Worship Of, The First Three Imams of The Hanafî Sect (Abu Hanifa, Abu Yûsuf And Muhammad) Opinions That He Opposes (In the context of Shamsuleimme Serahsi's Mebсут Book)

Nizamettin ERGÜVEN

ORCID: [0000-0002-4807-7635](https://orcid.org/0000-0002-4807-7635) | E-Posta: n.erguven@mersin.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

Assist. Prof. Mersin University, Faculty of Islamic Sciences.

Mersin, Türkiye

ROR ID: [04nqdw39](https://ror.org/04nqdw39)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Ergüven, Nizamettin. "Hasan B. Ziyâd el-Lü'lü'nin İbadetler Konusunda, Hanefî Mezhebinin İlk Üç İmamına (Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) Muhalif Görüşleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 158-188.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1140117>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	04. 07. 2022
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	25. 11. 2022
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2022
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin.
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare. (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	suifdergi@gmail.com
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Grant Support (<i>Finansman</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	

Özet

Hanefî mezhebi zikredilince tabii olarak akla kurucu İmam Ebû Hanîfe gelirken, hemen akabinde mezhebin gelişmesi ve ayılmasında emeği geçen Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ismi öne çıkmaktadır. Bunların yanı sıra mezhep içinde öne çıkan diğer âlimler Züfer el-Hüzeyl ile Hasan b. Ziyâd gelir. Ebû Hanîf'e mutlak müctehid, diğerleri genelde mezhepte müctehid olarak kabul edilir. Bazı konularda hepsi aynı düşünmekle birlikte, bazılarında iki veya üç guruba ayrılabilen, bazı konularda benzer görüşlere sahip olsalar da bazen farklı farklı görüşlerde olabilmektedirler. Bu öğrenciler arasında Hasan b. Ziyâd Ebû Hanîfe'den hadis ravâyet ettiği için onun ravisi olarak öne çıkmaktadır. Kûfeli olup Bağdat'ta yerleşmiştir. Önce Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılmış, o vefat edince İmam Züfer ile Ebû Yûsuf'un derslerine devam etmiş ve ictihâd seviyesine ulaşmıştır. Hadis konusunda en başta gelen hocası İbn Cübeyr'dir. Onu tanıyan âlimlerden bazıları "Ondan daha fakihini görmedik" demişlerdir. Birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencilerden öne çıkanlar; İshâk b. Behlûl et-Tenûhî, Muhammed b. Şuca' es-Selcî, İbn Semâa, Şuayb b. Eyyûb, kardeşinin oğlu Velid b. Hammad el-Lü'lüû, Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammad ile Halef b. Eyyûb el-Belhî'dir. Bazı âlimler tarafından, sağlam ravi zinciriyle gelen rivâyetlere muhalif rivâyetleri olduğu iddiasıyla cerh edilmiştir. Bunun yanında birçok âlim de onu ta'dil etmiştir. Onun müstakil olarak günümüze ulaşan bir eseri bulunmamaktadır. Çeşitli eserlerde kitaplarına yapılan atıflar sayesinde görüşlerine ulaşılmaktadır. Kaynaklarda ona nispet edilen eserler arasında fıkıhla alakalı olan *Kitâbü'l-mücerred* ve Ebû Hanîfe kanalıyla rivâyet ettiği hadislerin bir araya getirildiği *el-Müsned'* adlı çalışması öne çıkmaktadır. Diğer eserleri ise müstakil kitap veya bir kitap bölümü olma ihtimali olanlardır. Onun hayatı ve ilmi kişiliği hakkında ilk olarak en geniş bilgiye Zâhid el-Kevserî'nin *el-İmta' bi sîreti'l-imameyn Hasan b. Ziyâd ve sâhibihî Muhammed b. Şuca'* adlı eserinde ulaşmaktayız. Ülkemizde Hasan b. Ziyâd'ın fikhî görüşleri hakkında bir çalışma bulunmamaktadır. İslam dünyasında ise *el-Mebsût'*ta geçen görüşlerini esas alarak yapılan bir çalışma bulunmamaktadır. Bize ulaşan eserler arasında onun görüşlerine müdellel olarak geniş şekilde ilk olarak işleyen eser Şemsüleimme es-Serahsî'nin *el-Mubsût* eseridir. Bu sebeple Hasan b. Ziyâd'ın görüşleri *el-Mebût* ekseninde tespit edilmeye çalışılmıştır. Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın soru sorma, tefri'/asli meselelerden hüküm çıkarma ile hesap bilgisi alanında Ebû Hanîfe'nin diğer öğrencileri arasında öne çıktığını belirtmektedir. Hasan b. Ziyâd'ın ibadetle alakalı konularda yirmi meselede Hanefî mezhebinin ilk üç imamına muhalif düştüğü de tespit edilmiştir. Bu görüşlerin üçünde İmam Züfer ile aynı düşünmektedir. Hasan b. Ziyâd'ın ictihâdları Hanefî mezhebi usûlü çerçevesinde yapıldığından mezhep içi bir müctehid olarak kabul etmek daha isabetli görünmektedir. Onun diğer imamlardan farklı düşünmesinde; konuyla alakalı âyetlerin delaleti, hadislerin delil olma kuvveti, farklı kıyaslar ve akli istinbat gibi sebeplerin etkili olduğu görülmektedir. Hasan b. Ziyâd'ın ibadetler kapsamında; abdestte başın mesh edilmesi, namaz esnasında kusmak, Cuma guslü, kuyu temizliği, köpek derisi kullanımı, seferin zaruretleri, Cuma ezanı, îmâ ile namaz, Fâtiha süresinin kıraati, ashâb-ı tertib, yeni Müslüman olan kişinin namaz kazası, cemaatle namazın ahvali, ikindi namazının vakti, namazda abdestin bozulması, nezir i'tikâfı, fitır sadakası, hayız bahsi ile umrede veda tevafı konularında diğer Hanefî âlimlerden ayrılan ictihâdları bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Hanefî Mezhebi, Hasan b. Ziyâd, İbadet, İctihâd.

Abstract

Of course, when the name of the Hanafî sect is mentioned, the founder Imam Abu Hanifa comes to mind, while it is clear that the name of Abu Yusuf and Imam Muhammad, who immediately took over as the spokesman of the sect, cannot be passed on without mentioning the name of the Hanafî sect. Besides these, Zufar al-Husayl and Hasan b. Ziyâd will come. Abu Hanif is considered an absolute mujtahid, others are generally considered to be intra-sectarian mujtahideen. Although they all think the same about some issues, they can be divided into two or three groups in some, and they can all think differently about some issues. Among these students, Hasan b Ziyâd stands out as his ravi because he narrated hadith from Abu Hanifa. He first attended Abu Hanifa's lecture ring, and when he passed away, he continued the lectures of Imam Zufar and Abu Yusuf and reached the level of ijtiha. Some of the scholars who have known him have said, "We have not seen any faqih before him." He has trained many students. It has been claimed by some scholars that there are rumors that oppose the rumors that come with a strong ravi chain. Besides, many scholars have also modified it. There are no extant works of his. His views are reached thanks to references to his books in various Works. There is no study on the fiqh views of Hasan b Ziyâd in our country. In the Islamic world, there is no study conducted on the al-Mabsut axis. In order to determine the views of Şemsüleimme es-Serahsi on the axis of al-Mabsut, it has been tried to be the first work that gives the most space to his views in a timely manner. Sarahsi notes that Hasan b Ziyâd stood out among Abu Hanifa's other students in the field of asking questions, Deciphering 'main issues, and knowledge of accounts. It has been established that Hasan b Ziyâd considers himself in opposition to the first three imams of the Hanafî sect in twenty issues related to worship. In three of these views, he considers the same as Imam Zufar. When we look at the views of Hasan b Ziyâd, it is understood that he is an intra-sectarian mujtahid, since he performs ijtiha within the framework of the general procedure of the sect. It is seen that reasons such as the omen of verses related to the subject, the strength of the hadiths to be evidence, different comparisons and mental retention are effective in his thinking differently from other imams. Hasan b Ziyâd thinks differently about the following issues in the department of worship: Wetting the head while performing ablution, vomiting is vomiting while praying, Bathing on Friday, well cleaning, the use of dog skin, travel betting, Friday is the adhan, performing prayer worship with sign language, Reciting the Fâtiha prayer in prayer, prayer is not accidental, an accident of prayer worship for a person who has just become a Muslim, prayer worship with the congregation, it's time for the afternoon prayer, violation of ablution during prayer, it's a nezir itikaf, alms given during the month of Ramadan, private matters related to women, farew.

Keywords: Fiqh, Hanafî Sect, Hasan b. Ziyâd, Worship, İjtiha

Giriş

Hanefî mezhebi denince akla ilk olarak mezhebin ismiyle anıldığı Ebû Hanîfe (öl. 150/767), daha sonra Ebû Yûsuf (öl. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl. 189/805), Züfer b. Hüzeyl (öl. 158/775) ile Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî (öl. 204/819) gelir. Ebû Hanîfe mutlak müctehid, diğerleri genelde mezhep içi müctehid olarak kabul edilir. Hanefî mezhebinin en önde gelen bu beş imamı bazı konularda ihtilaf etmişleridir. Bu çalışmada Hasan b. Ziyâd'ın, ilk üç imama muhalif olan görüşleri araştırma konusu edinilmiştir. Ülkemizde Hasan b. Ziyâd'ın fikhî görüşleri ekseninde, İslam dünyasında ise *el-Mebsût* ekseninde yapılan bir çalışmaya rastlanılmamıştır.

Onun hayatı, ilmi kişiliği hakkındaki bilgiye tarih, ricâl ve tabâkât kitaplarında ulaşılabilmektedir. Son yüz yılda onun hakkında derli toplu olarak en geniş bilgiyi Zâhid el-Kevserî'nin (öl. 1952) *el-İmtâ' bi sîreti'l-imameyn Hasan b. Ziyâd ve sâhibihî Muhammed b. Şuca'* adlı eserinde rastlamaktayız. Bu eser Hasan b. Ziyâd'ın hayatı, ilmi kişiliği, Hanefî mezhebi içindeki konumu ve Ebû Hanîfe kanalıyla rivâyet ettiği hadislerin toplandığı *Müsned* adlı eserinin bir bölümüne yer veren çalışmadır.¹ İkinci olarak, Kahire Üniversitesi'nde Abdussettar Hâmid ed-Debbâğ tarafından "*el-Hasen b. Ziyâd ve fikhuhû beyne muâsırîhi*" adıyla; onun hayatı, usûlü ile onun diğer Hanefî imamalarla ihtilaf ve ittifak ettiği fikhî görüşleri hakkında geniş bilgi veren bir doktora çalışması gelmektedir.² Üçüncüsü; Kudüs Üniversitesinde Fahriye Muhammed Ali Bedr tarafından *el-Ahkâmü'l-fikhiyye elletî hâlefe fihâ el-Hesen b. Ziyâd el-Lü'lûî eimmete'l-mezhebe'l-Hânefi* adıyla onun diğer Hanefî imamlara muhalif görüşleri bir araya getirilerek yapılan yüksek lisans tezi çalışmasını sayabiliriz.³ Ülkemizde ise onun hayatı, hadis anlayışı ile *Müsned*'i hakkında yakın zamanda bazı çalışmalar yapılmıştır. Birincisi; Ahmet Özel'in *Hanefî Fıkıh Âlimleri* içerisinde onun hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında özet bir tanıtım yapılmıştır.⁴ İkinci olarak; yine onun hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında birincisine göre daha kapsamlı bir özet olan, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde Beşir Gözübenli tarafından kaleme alınan "Hasan b. Ziyâd"

¹ Muhammed Zâhid Kevserî, *el-İmtâ' bi sîreti'l-imameyn Hasan b. Ziyâd ve sâhibihî Muhammed b. Şuca'* (Kahire: Matba'atü'l-Envâr, 1368), 4-52.

² Abdussettar Hâmid ed-Debbâğ, *el-Hasen b. Ziyâd ve fikhuhû beyne muâsırîhi* (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 57-177.

³ Fahriye Muhammed Ali Bedr, *el-Ahkâmü'l-fikhiyye elletî hâlefe fihâ el-Hesen b. Ziyâd el-Lü'lûî eimmete'l-mezhebe'l-Hânefi* (Yüksek Lisans Tezi: Kudus Üniversitesi, 2012/1434), 16-45.

⁴ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1990), 25-26.

maddesi zikredilebilir.⁵ Üçüncü sırada, Aşur Akyol tarafından *Hasan b. Ziyâd el-Lu'lu' ve Hadis İlimindeki Yeri* adlı yüksek lisans çalışması gelmektedir. Bu çalışmada Hasan b. Ziyâd'ın hayatı, ilmi kişiliği ve özellikle hadis ilmindeki konumu hakkında faydalı bilgiler verilmektedir. Bu çalışmanın sonunda Hasan b. Ziyâd'ın *Müsned'*inde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen rivayetler fıkıh bablarına göre tasnif edilerek okuyucunun istifadesine sunulmuştur. Bu yüksek lisans tezi çalışması -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Hasan b. Ziyâd hakkında ülkemizde yapılan ilk akademik çalışmadır.⁶ Dördüncüsü, Ferhat Koca tarafından "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamları Arasındaki Kişisel İlişkiler" adlı makale çalışması gelmektedir. Bu makalenin bir kısmında Hasan b. Ziyâd ile Ebû Yûsuf ve İmam Muahmmmed arasında yaşanan hocalık, öğrencilik ve arkadaşlık gibi çeşitli kişisel ilişkiler ile bu ilişkiler çerçevesinde aralarında yaşanan bazı olumsuz konular işlenilmiştir.⁷ Beşinci çalışma ise Hayyire Yüksel ve Ayşe Gültekin tarafından "Hasan b. Ziyâd'ın Müsned'inde Yer Alan Mürsel Rivâyetler" adıyla yapılan çalışmadır. Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe'den rivâyet ettiği fıkıh ile alakalı meseleleri ve delillerini *Kitabu'l-mücerred* adlı eserinde toplamıştır. Muhammed b. İbrahim b. Hubeyş el-Beğavî (öl. 266/880) *Kitabu'l mücerred'*de Ebû Hanîfe'den rivâyet ettiği hadisleri diğer hocalarından ayırarak Hasan b. Ziyâd'ın *el-Müsned* adlı eserini meydana getirmiştir. Ebû Hanîfe'den rivâyet edilen hadislerin bir araya getirildiği on beş ayrı *Müsned'*i Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî (öl. 655/1257) *Câmi'ü'l-mesânîd* isimli çalışmada bir araya toplamıştır. Bu eserde geçen altmış hadisi Zahid el-Kevserî *el-İmta'* adlı eserine almıştır. Bu makalede Kevserî'nin eserine aldığı altmış hadisten Mürsel olan yirmi iki rivâyet sened açısından tek tek ele alınarak faydalı bir çalışma yapılmıştır.⁸ Bu çalışmada evvela Hasan b. Ziyâd, Serahsî (öl. 483/1090) ve *el-Mebsût* hakkında daha sonra ise bunların birbiriyle bağlantısı hakkında kısa bilgi verildikten sonra asıl konuya geçilecektir.

⁵ Beşir Gözübenli, "Hasan b. Ziyad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/361-362.

⁶ Aşur Akyol, *Hasan b. Ziyâd el-Lü'lu' ve Hadis İlimindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi: Sakarya Üniversitesi, 2007), 16-27.

⁷ Ferhat Koca, "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamları Arasındaki Kişisel İlişkiler", *İslami İlimler Dergisi* 3/1 (2008), 90-93.

⁸ Hayyire Yüksel-Ayşe Gültekin, "Hasan b. Ziyâd'ın Müsned'inde Yer Alan Mürsel Rivayetler" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2021), 52-73.

1. Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî

Bu kısmın birinci başlığında, hakkında klasik tarih, rical ve tabakat kitaplarında Hasan b. Ziyâd'ın hayatı, ilmi kişiliği, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında söylenenlerin bir özeti mahiyetinde bilgi verilecek. İkinci başlık atında ise çalışmaya esas alınan *el-Mebsût* eseri ve onun müellifi Serahsî hakkında kısa bilgi verdikten sonra, son olarak da söz konusu eserde müellif tarafından Hasan b. Ziyâd'ın ilmi kişiliği ve esere katkısı hakkındaki anlatımlarına yer verilecektir.

1.1. Hasan b. Ziyâd'ın Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

Hasan b. Ziyâd'ın hayatı, ilmi kişiliği, eserleri ve yaşadığı dönem hakkında saydığımız çalışmalarda birbirine yakın tespitler yapılmıştır. Bu tespitlerin birbirine yakın olmasındaki temel sebep klasik dönemde onun hayatını konu edinen eserlerin sayılı olmasıdır. Hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkındaki geniş bilgiyi ilgili eserlere bırakmak kaydıyla, çalışmanın daha da faydalı olmasına katkı sağlayacağı ümidiyle hakkında kısa ve genel bilgi vermeye çalışacağız.

Hasan b. Ziyâd el-Ensârî el-Lu'luî el-Kûfî (öl. 204/819) aslen Kûfeli olup Bağdat'ta yerleşmiştir. Babası inci satıcısı olduğu için "el-Lü'lüî" nisbesiyle zikredilir. Önce Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılmış, o vefat edince İmam Züfer ile Ebû Yûsuf'un derslerine devam etmiş ve ictihâd seviyesine ulaşmıştır. Hadis konusunda en başta gelen hocası İbn Cübeyr'dir⁹. Fikhî konularda ondan 12.000 hadis yazdığı rivâyet edilir.¹⁰ Bu hadislerin hiçbir fakihin bigâne kalamayacağı hadislerden olduğu iddia edilir. Onu tanıyan âlimlerden bazıları "Ondan daha fakihini görmedik" demişlerdir.¹¹ Ahlakı güzel ve Ebû Hanîfe'nin ravisi olarak tanıtılmışlardır. Kısa süreliğine Kûfe kadılığı yapmıştır (194/810). Resmi görevi pek benimsemeyen Hasan b. Ziyâd resmi görev alan Ebû Yûsuf'a bu konuda sitem etmiştir. Birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencilerden öne çıkanlar; İshâk b. Behlûl et-Tenûhî, Muhammed b. Şuca' es-Selcî, İbn Semâa, Şuayb b. Eyyüb, kardeşinin oğlu Velid b. Hammad

⁹ Bk. Kevserî, *el-İmta'*, 4-52

¹⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: 1405/1985), 9/543-544

¹¹ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Kitâbü'l-fihrist li'n-Nedîm*, thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y. 1971, 1/258; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hâtib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Kahire: Dâru Ğerbi'l-İslamî 2001/1422), 8/277.

el-Lü'lüû, Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammad ile Halef b. Eyyûb el-Belhî'dir.¹² Bazı âlimler tarafından, sağlam ravi zinciriyle gelen rivâyetlere muhalif rivâyetleri olduğu iddiasıyla cerh edilmiştir.¹³ Bunun yanında birçok âlim de onu ta'dil etmiştir. Onun mustakil olarak günümüze ulaşan bir eseri bulunmamaktadır. Görüşlerine çeşitli eserlerde kitaplarına yapılan atıflar sayesinde ulaşılmaktadır. Kaynaklarda ona nispet edilen eserler arasında fıkıhla alakalı olan *Kitâbü'l-mücerred* ile Ebû Hanîfe kanalıyla rivâyet ettiği hadislerin bir araya getirildiği *el-Müsned'* adlı çalışması öne çıkmaktadır. Diğer eserleri ise müstakil kitap veya bir kitap bölümü olma ihtimali olanlardır. Bunlar; *Kitâbü'l-edebi'l-kâdî*, *Kitâbü'l-hisâl*, *Kitâbü'l-me'âni'l-eymân*, *Kitâbü'n-na fakât*, *Kitâbü'l-harâc*, *Kitâbü'l-ferâiz*, *Kitâbu'l-vesâyâ*, *Kitabu'l-makâlât*, *Kitâbü't-tühme*, *Kitâbü'l-icâre*, *Kitâbu's-sarf*, *el-Emâlî*, *İhtilâfu Züfer ve Ya'kub* adlı eserlerdir.¹⁴

1.2. Şemsüleimme Serahsî, *el-Mebsût* Eseri ve Bu Eser Ekseninde Hasan b. Ziyâd

Serahsî İran-Türkmenistan arasında yer alan Serahs kasabasında doğmuştur. İlmi derinliğe sahip olması hasebiyle Şemsüleimme (Ümmetin Güneşi) lakabıyla tavsif edilmiştir. Eserleri gözönüne alınarak yapılan değerlendirmelerde, Hanefî Mezhebi âlimleri arasındaki konumu ilk müctehid imamlardan sonraki üçüncü tabakada ismi zikredilir. Bu tabakada onunla birlikte Hassaf (öl. 261/874), Tahâvî (öl. 321/933), Kerhî (öl. 340/952) ve Helvânî (öl. 452/1060) vardır. En önde gelen hocası Helvânî'dir. Tam sebebi bilinmemekle birlikte siyasi erkânla bazı konularda ters düşmesi sebebiyle Karahanlı devlet ricali tarafından on beş yıllık bir hapisle cezalandırılmıştır.¹⁵

Serahsî, en önemli eseri *el-Mebsût*'u yazma sebebini kitabın mukaddimesinde şu şekilde açıklar: "Zamanımda öğrencilerin çeşitli nedenlerle fıkıhtan biraz uzaklaştıklarını gördüm. Sebeplerden birincisi, bazı öğrencilerdeki heves ve gayret eksikliğidir. Bu nedenle

¹² Kevserî, *el-İmta'*, 13-14.

¹³ Hâtib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/277-281.

¹⁴ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 1/258; Kevserî, *el-İmta'*, 14-15; Geniş bilgi için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/275-281; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: 1405/1985), 9/543-544; a.mlf. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.), 491; a.mlf., *Târîhü'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1991) 14/98-101; Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *Cevâhirü'l-mudiyye fi tebâkâtü'l-Henefiyye* (Kahire: Hicr,1993), 2/56-57; Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Tabâkâtü'l-fukâhâ* (Musul: Mektebetü'l-Merkeziyye 1961), 18-20; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: DİB Yayınları, 1990), 25-26; Gözübenli, "Hasan b. Ziyâd", 16/361-362;

¹⁵ Bk. Muhammed Hamidullah, "Şemsüleimme es-Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 36/ 544-547

çok geniş meselelerde sadece kısır tartışmalarla yetinir oldular. İkincisi, bazı hocaların talebelere temel esasları öğretme yerine onlara fıkıh namına hiçbir fayda taşımayan varsayımları uzun uzun anlatmalarındır. Üçüncü neden, bazı kelamcılarının fıkıh ıstılahlarını açıklarken felsefecilerin ıstılahlarını kullanmaları ve kelama dair tanımları fıkıh tanımlarıyla karıştırmalarıdır. Bu yüzden *el-Muhtasar*'ı şerh ederken her konuda sağlam görüşlerle iktifa ederek, meselelerin açıklanmasında etkisi olan bir şerh yapmayı uygun gördüm. Bu düşünceme, hapis günlerimde yalnızlığımı gidermek için bana yardım eden bazı yakın dostlarımın, bunu kendilerine yazdırmam yolundaki talepleri de eklenince, onlara bu konuda olumlu cevap verdim".¹⁶

Serahsî *el-Mebsût*'u onbeş yıllık kuyu zindanı, ev hapsi gibi tutsak yıllarında, onun ders halkasına devam eden öğrencileri vasıtasıyla imla usûlüyle kaleme alınmıştır. İmam Muhammed'in *el-Asl* kitabı ile diğer kitapları Hâkim eş-Şehîd (öl. 334/945) tarafından *el-Muhtasarü'l-kâfi* adıyla daha önce özetlenmiştir. Serahsî, bu özeti bazı dostlarının telkinleri üzerine şerh etmeye karar verdikten sonra, *el-Mebsût*'u yazar. Otuz cilt halinde basılan bu esere daha sonra bir cilt fihrist eklenmiştir.¹⁷ *el-Mebsût*, Hanefî mezhebinin temel görüşlerinin tesisi ve doğruluklarıyla ilgilenmeksizin tüm görüşler hakkında tarafsız, sistemli bir şekilde tahlil yapan ilk eser olarak kabul edilir. Serahsî, müctehidlerin görüşlerini, dayandıkları delillerin senetlerini ve bunların hüküm çıkarırken kullandıkları mantığı, karşı görüş sahiplerinin fikirlerine de yer vererek bütüncül bir şekilde işlemeye çalışmıştır. Yazar konuları işlerken farklı meselelerle de ilgisini kurarak konuya ilişkin genel prensipleri de zikreder. Serahsî, her meselelenin bitiminde o konuyla alakalı problemlerin çözümünde kullanılan genel ilkeleri ve bunlardan faydalanarak ulaşılan sonuçları da vermeye çalışır. Konunun bir nevi felekesini yapar.¹⁸

Serahsî *el-Mebsût*'ta Hasan b. Ziyâd'dan övgüyle bahsetmektedir. İsmiinin geçtiği her yerde "Rehimehullah" duasını eklemiştir. Kitabın girişinde Ebû Hanîfe'nin gözde dört öğrencisinin hangi açıdan öne çıktığını belirtmektedir. Ebû Yûsuf'un hadis/ahbar

¹⁶ Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâü'l-mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/4; Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Mebsût*, çev. Komisyon (İstanbul: Gümüşev, 2008), 1/4.

¹⁷ Bk. Eyüp Said Kaya, "el-Mebsût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/214-216.

¹⁸ Bk. Mustafa Cevad Akşit, "Önsöz" *Mebsût*, çev. Komisyon, ed. M. Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev, 2008), 18.

konusunda, Züfer b. Hüzeyl'in kıyas konusunda, Hasan b. Ziyâd'ın soru sorma ve tefri'/asli meselelerden tali hüküm çıkarmada, İmam Muhammed eş-Şeybânî'in ise çok zeki olmasının yanında 'irab, nahiv ve hesap ilminde öne çıktığını belirtmektedir.¹⁹

Serahsî "Kitabu'l-'Ayn ve'd-Deyn" (mevcut/muayyen/hakiki mal ve borç/hükmi olan mal) bahsinin başında, Hasan b. Ziyâd'ı diğer öğrencilerden (Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer) ayıran özelliğinin hesap yeteneği ile meselelerin tahrir ve tefri' edilmesi konusundaki kabiliyetinin olduğunu söylemektedir. Muhammed b. Hasan ile onun arasında yaşanan bir hikayeye konuya giriş yapmaktadır. Söz konusu bölümde "Bil ki, bu kitabın bütün meseleleri ve tertibi Muhammed b. Hasan'ın ürünüdür. Ancak tahrir (hükümlerin elde edilmesi) ile tefri'i (asıllardan yeni hükümlerin çıkarılması) Hasan b. Ziyâd'a aittir. Hasan b. Ziyâd'da, Ebû Hanîfe'nin diğer öğrencilerinin sahip olamadığı ileri bir hesap yeteneği vardı. Fakat ters tabiatlı bir mizaca sahipti. Yaşının diğerlerine göre küçük olması sebebiyle meseleleri (İmam) Muhammed'in yanında iken yazmaz, daha sonra yalnız başına yazardı. (İmam) Muhammed de sonradan onun yazdıklarını gizlice bulup bahsi geçen bu meselelerin çözümleri hakkındaki Hasan b. Ziyâd'ın tespitlerinden ve çıkarımlarından uygun bulduklarını *el-Cami'* adlı eserinde yer verirdi. Hesapla ilgili (alışveriş, ticaret ve farâiz gibi) fıkıh bölümlerinin ve özellikle de bu ('Ayn ve Deyn) konusunun tümü bu notlardan oluşturulmuştur." diyerek konuya giriş yapmakta, devamında ise yazdığı bu bölümün ('Ayn ve Deyn) başka yerde bulunmayan fıkıh ve hesap inceliklerini içerdiğini belirtmektedir.²⁰ Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere asıl meselelerde değil, ama tâli meselelerde "Hanefî mezhebinin görüşü şudur" denildiğinde, bu görüşler arasında Hasan b. Ziyâd'ın mezhebin usûlü/aslı çerçevesinde tahrir ve tefri' ettiği meseleler de vardır. Dolayısıyla, Hanefî mezhebi fıkıh külliyatında, "Hasan b. Ziyâd'ın mezhep içerisinde müftâ bih görüşleri şunlardır" diye bir söze rastlanmasa bile, Serahsî'nin verdiği bilgiden yola çıkarak, kuvvetle muhtemel "Hanefî mezhebinde müftâ bih görüşler arasında Hasan b. Ziyâd'ın da görüşleri vardır", denilirse yanlış söylenmiş olmaz.²¹ Mezhepte müftâ bih

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/3.

²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 28/110.

²¹ Hanefî âlimlerin kayıp eserleri hakkında yapılan bir çalışmada "Hasan b. Ziyad'ın Kayıp Eserleri" başlığı altında onun *el-Müccered (li Ebi Hanife)*, *el-Emalî* ve *İhtilâfu Züfer ve Ya'kub* adlı eserleri araştırma konusu yapılmıştır. *el-Müccered* adlı eser hakkında, Hanefî Mezhebi görüşleri arasında Hasan b. Ziyâd'ın "müftâ bih" görüşlerinin olabileceği ile ilgili kanaati haklı çıkaracak tespitlerden birinde şöyle denilmektedir: *el-Müccered*'in öne çıkan özelliklerinden bir diğeri, Ebû Hanîfe'nin görüşünü birçok kere, *el-Asl* 'da ve Şeybânî'nin diğer

görüşler Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed görüşleri muvacehesindedir. Bunun yanında İmam Züfer'in de mezhep içerisinde müftâ bih sekiz-onsekiz-yirmi kadar görüşünün bulunduğu nakl edilmektedir.²²

2. Hasan b. Ziyâd'ın İbadet Konusunda Hanefî Mezhebi'nin Üç Büyük İmamına Muhalif Olan Görüşleri

Yapılan incelemede, Hasan b. Ziyâd'ın - *el-Mebsût* ekseninde - kırk küsur meselede üç imama muhalefet ettiği tespit edilmiştir. Bunlardan yirmisinin ibadetler, diğer yirmisinin de muamelat ile alakalı konularda olduğu görülmektedir. Bu görüşlerin tamamını müdellel bir şekilde yer vermek bir makalenin sınırlarını aşacağından, onun sadece ibadet ile ilgili görüşlerine bu çalışmada yer verilecektir. İbadet dışında ilk üç imama muhalif görüşleri ise başka bir çalışmada araştırma konusu edilecektir. Hasan b. Ziyâd'ın ibadetler kapsamında; abdestte başın mesh edilmesi, namaz esnasında kusmak, Cuma guslü, kuyu temizliği, köpek derisi kullanımı, seferin zaruretleri, Cuma ezanı, îmâ ile namaz, Fâtîha süresinin kıraati, ashâb-ı tertip, yeni Müslüman olan kişinin namaz kazası, cemaatle namazın ahvali, ikinci namazının vakti, namazda abdestin bozulması, nezir i'tikâfı, fıtır sadakası, hayız bahsi ile umrede veda tevaflı gibi konularda diğer Hanefî âlimlerden farklılık gösteren ictihâdları bulunmaktadır. Mezhep içinde özgün sayılabilecek söz konusu ictihâdları Serahsî'nin eserinden nakille müdellel olarak verilmeye çalışılacaktır. Konu işlenirken diğer mezheplerin görüşlerine gerektiğinde mukayese amaçlı Serahsî tarafından açıklama getirilmiştir. Çalışma mukayeseli bir çalışma olmadığından işlenen konularda diğer mezheplerin görüşlerine, Serahsî'nin verdiği kadarıyla iktifa edilmiştir.

2.1. Abdestte Baş Mesh Edilirken Farz Miktarının Sınırı

Serahsî başın ne kadar miktarının mesh edilmesi gerektiği konusunda Hanefî âlimlerinin görüşlerini diğer mezhep âlimlerinin görüşleriyle kıyaslayarak açıklamaktadır.

eserlerinde verilenden farklı olarak kaydetmesidir. Zaman zaman Şeybânî'nin eserlerinde görüş belirtilmeyen meselelerde görüş belirttiği de görülmektedir. Bu durum *el-Mücerred*'i, *el-Asl*'a ve diğer *Zâhirü'r-rivâye* kitaplarına alternatif bir kaynak yapmaktadır. Nitekim mezhebi nakil için telif edildiği ifade edilen metinlerden biri olan Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ında, zaman zaman *Zahirü'r-rivâye*'ye aykırı olduğu tasrih edilen Hasan b. Ziyâd'ın kimi rivayetleri tercih edilerek mezhebin görüşü bu istikamette resmîleştirilmiştir. Bu da başta *el-Mücerred*'dekiler olmak üzere, Hasan b. Ziyâd'ın rivayetlerinin mezhebin resmi görüşünü temsil noktasında taşıdığı değeri ifade etmesi bakımından önemlidir." Okan Kadir Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri* (Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi, 2017), 155-156

²² Bk. Murteza Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/528

Bu konuda başın mesh miktarının, İmam Muhammed'e göre üç parmak kadar olması; Ebû Hanîfe'ye ve Ebû Yûsuf'a göre başın ön tarafının/nâsiye miktarının olması; Hasan b. Ziyâd'a göre başın çoğu kısmının mesh edilmesi gerektiği, İmam Şâfi'ye göre üç kıl miktarının yeterli olduğu,²³ İmam Mâlik'e göre ise başın tamamının mesh edilmesi gerektiğini söylemektedir.²⁴

İmam Mâlik'in görüşünü; Allah Resûlü'nün başını her iki eliyle, ellerini önden arkaya, arkadan öne doğru çekerek başını mesh etmesi fiiline dayandığını belirtmektedir. Hasan b. Ziyâd'ın da bunu esas aldığını, ama ona göre çoğunu yapmanın tamamını yapmak hükmünde olduğu (الاكثر يقوم مقام الكل) için başın yarıdan fazlasının mesh edilmesini yeterli görmüştür. Serahsî, Allah Resûlü'nün başının tamamını mesh yapmasının bu fiilin farz olduğunu göstermeyeceğini; O'nun bu fiilinin, farzı tamamlama/tekmil etme anlamında da yorumlanabileceğini belirtmektedir. Ayrıca İmam Mâlik'in baş'ta mesh edilen miktarı, yıkamaya kıyas etmesinin, meshin kolaylık esaslı olmasından dolayı doğru kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Devamında âyeti kerimede "وامسحوا برؤسكم" "Başınızı mesh ediniz"²⁵ âyetindeki "ب" harfinin bir kısma işaret ettiğine değinmekte; örnek olarak "كتبت بالقلم" (Kalemle yazdım) ile "ضربت بالسيف" (Kılıçla vurdum) cümlelerinde olduğu gibi "ب" harfinin "bir tarafıyla" anlamında olduğunu delil olarak getirmektedir. İmam Şâfi' ise, âyette geçen "رؤس" (baş) isminin karşılığının, en az kısmına yorumlanıp üç kıl miktarı kadarının yeterli olabileceğini belirtmiştir. Serahsî, Şâfi'nin bu deliline karşılık, Hanefîler bir kişinin başının üç telini mesh etmesiyle, örf'e göre başını mesh ettiği anlamının çıkarılamayacağını belirtirler. Âyetteki "برؤسكم" ifadesindeki "ب" harfinin "bazısı" anlamı taşıdığını, ama bu "bazısı"nın ne kadar olduğunda kapalılık bulunduğunu belirtmektedir. Bu kapalılığın Allah Resulü'nden Muğire b. Şube'nin "Peygamber abdest aldı. Başından sarığı açtı. Başının nâsiye (ön) kısmının

²³ Şâfiîler'de meshin miktarı olarak; başın derisi, baş sınırı içinde saçtan bir kıl veya bir kısım kadarının mesh edilmesi yeterli kabul edilir. Serahsî'nin meshin miktarı konusunda Şâfiîler'in görüşü olarak "Üç kıl kadar yeterlidir" tabiri muteber kaynaklarda şaz görüş olarak geçmektedir. Örnek için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravdâtü't-tâlibîn* (Daru 'Aleml-Kütüb, 1423/2003), 1/164-165; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-minhâc* (Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/176.

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/63-64; Çevirisi, 1/120-121; Bk. Şehâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *ez-Zehîre* (Lübnan: Dârü'l-Garîbü'l-İslam, 1413/1994), 1/258-268.

²⁵ el-Maide 5/6.

üzerini meshetti,"²⁶ sözüyle açıklık kazandığını belirtmektedir. Ön kısmın başın dörte birine denk geldiğini başın ise; nâsiye, kazâl (arka kısım), fevdan (iki yan taraf) olmak üzere dört kısımdan oluştuğunu belirtir. Dörtte birin başın tamamı anlamında olduğu, çünkü bir kişinin yüzünü görenin, o kişinin başının dört yanından birini gördüğü halde "filanı gördüm" demesi caizdir. İmam Muhammed'e göre başın üç parmak kadarı mesh edilirse yeterlidir. O mesh edenin parmak ölçüsünü, diğer Hanefî alimler ise mesh edilen yerin alanını esas almışlardır. Ona göre iki elin parmak sayının dörtte biri tümü hükmündedir. Bu da iki buçuk parmak eder. Buçuk parmak olamayacağına göre dörtte bir, üç parmağa denk düşer. Dolayısıyla ona göre, üç ıslak parmak başa değdirildiğinde farz yerine gelmiş olmaktadır. Diğer Hanefî imamlara göre ise ancak başın dörtte biri ıslak parmaklarla mesh edilirse farz yerine gelmiş olur.²⁷ Bu konuda imamların farklı yorumlarında asıl sebep, âyetteki "يُرْوَسُكُمْ" kelimesinin ne anlama geldiğidir. Ayrıca başın kaçta kaçını kapsadığı ve sünnette nasıl uygulandığı konusundaki bakışlarıdır.

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında baktığımızda, âyette geçen "وَجُوهَكُمْ" (yüzlerinizi) için sınır az çok belli olduğu için ihtilaf pek olmamıştır. Ayrıca ulema arasından yüzün dörtte biri veya yarısı yıkanır, diyen de çıkmamıştır. Kolların yıkanmasında "إِلَى الْمَرَافِقِ" (dirseklere kadar) kaydı konulmuş, ayağın yıkanmasında "إِلَى الْكَعْبَيْنِ" (topuklara kadar) sınırı konulmuştur. Ama başın mesh edilmesi kısmında geçen "يُرْوَسُكُمْ" ifadesine, "وَجُوهَكُمْ" ifadesinde olduğu gibi açık ifadeyle bir kayıt eklenmediği hususundan yola çıkarak, hepsinin mesh edilmesi gerektiği sonucuna ulaşmak mümkün görünmektedir.²⁸

2.2. Kusmanın Abdeste Etkisi

Serahsî, İmam Züfer hariç diğer Hanefî âlimlerin kusmanın ağız dolusu olmadıkça abdesti bozmayacağı kanaatinde olduğunu söyler. İmam Züfer kusmanın, azına da çoğuna da kusmak denildiği için abdesti bozar demiştir. Kusma esnasında yemek, su ve safra ile ağız dolarsa abdest bozulur. Serahsî, İmamların görüşlerini Hz. Aişe'nin Resulullah'tan rivâyet ettiği şu hadise dayandırdıklarını belirtir: "Kim namaz kılarken kusar, burnu kanar veya

²⁶ Asli b. Ömer ed-Dârekutnî, es-Sünen (Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/112.

²⁷ Serahsî, el-Mebsût, 1/63; Çevirisi, 1/120.

²⁸ Başın mesh edilmesi hakkında mezheplerin görüş ve delilleri için bk. Mahmûd Şeltût - Muhammed Ali Sayıs, Mukârenetü'l-mezâhib fi'l-fıkhi'l-İslâmî (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1976), 7-12.

kendisinden mezi gelirse abdest alsın."²⁹ Hasan b. Ziyâd ise, kişi su içer ve suya bir şek karışmadan hemen kusarsa abdestinin bozulmayacağı kanaatindedir. O bu tür kusmuğu vücuttan çıkan gözyaşı, ter ve tükürüğe kıyas etmiştir. Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın bu görüşünü doğru kabul etmez. Ona göre içilen su mideye ulaşmıştır ve ulaştığı için de necis olmuştur. Dolayısıyla yemek ve safra hükmünde kabul edilir.³⁰

Burada farklı görüşlerin ortaya çıkış sebebi İmam Züfer'in meseleye *kay'/kusma* kelimesinin kapsamı açısından bakması, ikinci görüşte olanların hadisi esas alması, Hasan b. Ziyâd'ın ise kıyasa başvurmasıdır.

Kusmuğun necis olmadığını kabul edenlerin görüşü bu konuda daha isabetli görünmektedir. Zira ağızdan çıkan ile necaset mahallinden çıkanın bir tutulması fitri açıdan mazurlu görünmektedir. Midedeki yiyecek ile mideden sonraki aşamaya geçen arasına bir fark koymanın, fıtrata daha uygun, meşakkat ve teysir ile ilgili ilkelere daha da muvâfık düştüğünü söylemek daha isabetli görünmektedir.³¹

2.3. Cuma Guslünün Gerekçesi

Serahsî, Hanefîler'de Cuma guslünün sünnet olduğunu belirtmekte, Ebû Yûsuf ile Hasan b. Ziyâd'ın Cuma günü alınan guslün Cuma namazı için mi, yoksa Cuma günü için mi olduğu konusunda ihtilaf ettiklerini ifade etmektedir. Hasan b. Ziyâd'a göre Cuma günü alınan guslün Cuma gününün faziletinden dolayıdır. O, delil olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "*Günlerin en faziletlisi Cuma günüdür,*"³² hadisini ileri sürer. Ebû Yûsuf ise guslün Cuma namazı için olduğunu kabul eder. Çünkü Cuma büyük kalabalıklarla eda edilmekte ve aynı zamanda başka namazlarda olmayan faziletleri de içinde barındırmaktadır. Bu farklı bakışların bir sonucu olarak; eğer bir kişi Cuma günü gusl abdesti alsın, sonra abdesti bozulsun ve ondan sonra yeni bir abdestle Cuma namazı kılsa Ebû Yûsuf'a göre sünnet yerine gelmediği için sevabından faydalanamaz, ama Hasan b. Ziyâd'a göre sünnet yerine geldiği için faydalanır.³³ Hasan b. Ziyâd'ın görüşü doğrultusunda düşünüldüğünde, kişi namazdan önce guslü yetiştiremezse, namazdan sonra da gusl alırsa yine de sevabından

²⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeyla'î, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-hidâye* (Cidde: Muessesetu'r-Reyyân, 1418/1997), 1/38.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/75, 1/139; Çevirisi, 1/140.

³¹ Bu konudaki tartışmalar için bk. Hüseyin Kahraman, "Hadislere Göre Kusmanın Abdeste Etkisi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 18/2 (2009), 157-182.

³² Ebû Dâvud, "Salât" 206.

³³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/89-90; Çevirisi, 1/163-164.

faydalanır. Çünkü Cuma günü henüz bitmemiştir. Bu meselede, Hasan b. Ziyâd'ın hadisi esas alması, Ebû Yûsuf'un ise makâsıdı esas alması sebebiyle farklı görüşün ortaya çıkmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Gusûlden asıl maksat evvela maddi daha sonra manavi temizliktir/taharettir. İnsanların toplandığı günlerde, ikinci kişileri rahatsız etme ihtimaline binaen, cemaatle eda edilen Cuma, bayram, hûsuf-kusûf, istiska ve hac menasikleri öncesi ibadetler için genelde gusûl sünnet/mendup kabul edilmiştir.³⁴ Dolayısıyla Cuma günü tavsiye edilen guslün kalabalıklara katılmadan önce, yani cemaatle toplu kılınması icab eden Cuma namazı öncesi olması, makâsıd merkezli düşünüldüğünde daha isabetli görünmektedir. Ve ayrıca bu kapsamda düşünüldüğünde Cuma'ya hazırlığın yapıldığı herhangi bir aşamada (birinci maksat namaza gelenleri vucut kokusuyla rahatsız etmeme olduğundan) bu temizliğin yapılması, ihtiyacı karşıladığından, illa da gusûl abdesti gerekmebilir. Beden temizliğinden sonra, her hangi bir sebeple namaz abdesti bozulan kişinin tekrar namaz abdesti alıp namaza gitmesi bu maksata zarar vermez. Aksi bir durumda kişi Cuma gecesinde gusûl abdesti alır, daha sonra vücûdunu çok terletecek seviyede ağır bir iş yaptığı düşünüldüğünde, bu kişi sonradan Cuma'ya gidecekse, namaz kılanları rahatsız edecek derecede üzerinde koku varsa imkân dahilinde ise, makâsıda uygunluk gereği bu şahsın tekrar gusûl abdesti alması daha isabetli olur, denilebilir.

2.4. İçine Düşen Fare Nedeniyle Kuyunun Temizliği

Hanefîler'in genel görüşüne göre, bir kuyuda fare ölse şayet dağılmamışsa farenin ölüsü çıkarıldıktan sonra yirmi veya otuz kova su çıkarılmalıdır. Temizlenmesi için yirmi kova su çıkarmak şart, otuz kova çıkarmak müstehaptır, tedbire daha uygundur. Bu işlemle kuyu temiz olur. Kuyudan fare çıkarıldıktan sonra, yirmi kova dolusu su alacak kapasitede büyük bir kovayla tek seferde su çekilirse bu yeterlidir. Kuyu yine temizlenmiş kabul edilir. Serahsî, burada asıl pis olan fareye dokunan sudur. Bu suyun bir kovayla yirmi seferde alınması ile bir seferde yirmi kova kapasitesinde bir kovayla temizlenmesi arasında fark olmadığını ileri sürmektedir. Hasan b. Ziyâd ise tek seferde yirmi kova büyüklükteki kova kullanılarak suyun çekilmesiyle kuyunun temizlenemeyeceğini kabul etmektedir. Çünkü alınan her kovayla birlikte yeni su altan kaynamakta alınan su üsten alınmış olmaktadır.

³⁴ Bk. Cezîrî, *Mezâhibi 'arba'a*, 1/107-110.

Atık su, akan suyun hükmünü aldığından tek seferde yirmi kovalık su çekme ile temizlik gerçekleşmez. Dolayısıyla bir kovayla yirmi ayrı seferde suyun çekilmesi kuyuyu daha iyi temizler.³⁵ Bu konuda görüş farklılığının temelinde, kuyuyu necasetten temizlemek için bulunan farklı akli ve tecrübi çözümlerlerdir.

Asıl maksat kuyuyu temizlemektir. Aklen de düşünüldüğünde Hasan b. Ziyâd'ın görüşü temizlik açısından daha isabetli görünmektedir. Ayrıca imkân dahilinde günümüz temizlik tekniklerinden (elektirikli motor vb.) faydalanarak temizlemek, ulaşılmak istenen hedef için daha isabetli olur. Fıkıh kitaplarında geçen kova sayısı esaslı temizlik yöntemini dönemin şartlarında açısından bulunan en makul çözüm olarak değerlendirilebilir. Zamanın ve zeminin imkânları dahilinde en kısa yoldan kuyuyu necasetten temizlemenin burada asıl amaç olduğu unutulmamalıdır. Bu konu zamana ve zemine göre farklı ve değişik temizlik çözümlerine her zaman açıktır. Zamanla daha güzel çözümler bulunabilir.³⁶

2.5. Köpek Derisini Dabaklamayla Temizleme

Hanefîler'in genel görüşü domuz dışındaki eti yenmeyen hayvanların derileri dabaklanmakla temizlenir. Aynı şekilde köpek derisi de dabaklanmakla temizlenir. Hasan b. Ziyâd'a göre, köpek derisi de domuz derisinde olduğu gibi dabaklanmakla temiz olmaz. Şâfiîler de bu görüştedir.³⁷ Onlara göre, köpek bizzat domuz gibi pistir. Serahsî buna karşı olarak, şayet köpeğin kendisi pis olsaydı eğer; av, sürü koruma vb. konularda köpekten faydalanmak da aynı şekilde caiz olmazdı, diyerek itiraz eder.³⁸

Bu husuta köpekle domuzu kıyas etmeyen görüş daha isabetli görünmektedir. Domuzun necis olduğu ve derisinin dabaklanmakla temizlenmediği konusunda şüpheye mahal yoktur. Onun dışındaki eti yenmeyen hayvanlar için farklı yorumlar vardır. Bunda sebep, rivâyetlerin çeşitli olması ve kuvvet derecesinin farklı olmasıdır. Bu konu fıkıh kitaplarının ilgili bablarında ve ilgili çalışmalarda uzun uzadıya hep tartışılma gelmiştir.³⁹

³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/92; Çevirisi, 1/169.

³⁶ Kuyuların temizliği konusundaki farklı yorumlar için bk. Hüseyin Kaypınar, "Kuyular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/510-513.

³⁷ Bk. Ebû Zekerriyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbü'l-mecmu'*, (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 1/267; Cezîrî, *Mezâhibi 'arba'a*, 1/10.

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/203; Çevirisi, 1/361.

³⁹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Cezîrî, *Mezâhibi 'arba'a*, 1/9-10; Mustafa Baktır, "Deri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/175-176; Nevzat Aydın, "Derinin Tabaklanması Rivayetinin Sened Tenkidi ve Domuz Derisinin Kullanımı Açısından Değerlendirilmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 157-189.

2.6. Seferde İken Su Bulamayanın Abdest Durumu

Eğer misafir olan suyun yerini bilmiyorsa ve suya ulaşmak için elinden geleni yaptığı halde suya ulaşamıyorsa teyemmüm eder. Çünkü o suya ulaşma yolunu bilmiyor. İmam Muhammed'e göre, su olur ama bir milden (1854 m) uzakta ise kişi teyemmüm yapar. Ama bir milden azsa teyemmüm yapamaz. Hasan b. Ziyâd'a göre teyemmümün caiz olması için eğer olduğu var sayılan su gidiş yönünde ise iki mil, sağında ve solunda ise bir mil kadar uzaklıkta olması gerekir. Yolcunun istikameti dışındaki mesafenin bir mil tespitinde gidiş ve geliş dikkate alınmaktadır. Yani, bir mil gidiş bir mil de geliş içindir, toplamda iki mil olur. İmam Züfer, kişi vaktin çıkışına kadar eğer suya ulaşabileceğini umuyorsa teyemmüm etmesinin caiz olmayacağını söyler. Ona göre teyemmüm, vakit içinde namazı eda etme zaruretinden dolayı gerekmektedir.⁴⁰

Bu çözümlerin hepsi akıl ve tecrübe merkezli çözümler olarak görünmektedir. İhtilaf da farklı tecrübe ve şartlar sebebiyledir. Uzaklık miktarı gideceğimiz yerin yer şekillerine göre farklılık arz edebilir. Düz bir alanın bir mil uzaklığı ile dağlık, yokuş ve rampa yerin bir mil uzaklığı meşakkat açısından aynı olmadığından mil sınırlandırılmasından ziyâde, namaz vakitleri muvassa' (geniş vakitli) olduğundan, vakit çıkana kadar normal yolunda giden biri, yol boyunca su arar, bulamayınca veyahut buldu ama kılınacak namazın vakti çıkmadan ona ulaşması mümkün değilse teyemmüm etmesi "Su bulamazsanız temiz toprakla teyemmüm edin"⁴¹ ilahi ruhsatına daha muvafık düşmektedir. Dolayısıyla burada İmam Züfer'in görüşü daha isabetli görünmektedir.

2.7. Seferde Abdest Almak İçin Yol Arkadaşından Su İstenmesi

Abdest almak için kendisinde su olmayan kişi eğer arkadaşında varsa, abdest almak için ondan su istemesi gerekir. Serahsî bu konuda Hasan b. Ziyâd'ın farklı düşündüğünü söyler. Ona göre, suya ulaşamama durumunda arkadaşında su varsa onu istemeyi uygun görmez. Ona göre bu zillettir. Başkasından isteme hususunda bazı zorluklar bulunmaktadır. Ayrıca teyemmümün cevazı da meşakkat sebebiyledir. Serahsî bu görüşü kabul etmez. Ona göre temizlik suyu insanlar arasında karşılıksız olarak genelde verilir. Âdeten, kişinin suyu yoksa, istemesi zillet sebebi değildir. Hz Peygamber de (s.a.s.) bazı ihtiyaçlarını

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/114-115; Çevirisi, 208.

⁴¹ el-Mâide 5/6.

başkalarından istemiştir.⁴²

Serahsî'nin bu itirazı yerinde bir itiraz olarak görünmektedir. Allah emirini yerine getirmek için bir Müslümandan istekte bulunmaktan daha doğal ne olabilir. Aksine burada su istememek izzet'den ziyâde, kibre daha yakın görünmektedir. Hasan b. Ziyâd'ın bu kanaatte olmasında, Serahsî'nin onun hakkında “ (O) ters tabiatlı bir mizaca sahipti.”⁴³ ifadesindeki mizacının etkili olduğunu söylemek mümkündür.

2.8. Cuma Günü Ezanının Nerede Okunması Gerektiği İle Alakalı Mesele

Cuma namazından önce ezan okunması sünnettir. Bu ezan Kur'ân-ı Kerim'de sabittir. “Cuma günü namaza çağrıldığı (ezan okunduğu) zaman alış verişi bırakın, namaza koşun.”⁴⁴ âyetinde alış verişi bırakıp namaza koşmayı gerektiren ezanın hangi ezan olduğu konusunda görüş ayrılığı oluşmuştur. Tahâvî'ye göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında Cuma ezanı, imam hutbeye çıktıktan sonra minberin yanında okunurdu. Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer döneminde de uygulama böyleydi. Daha sonra Hz. Osman döneminde ise zavra (yüksek bir yer) üzerinde okunmaya başlandı. Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın Cuma ezanının minare üzerinde okunması gerektiği görüşünde olduğunu belirtir. Eğer ezan imam hutbeye çıktıktan sonra minberin yanında okunursa hem Cumanın sünnetini kılmak mümkün olmaz, hem de hutbeyi dinlemekte geri kalınır. Eğer Cuma'ya gelen kişinin evi camiden uzakta ise o zaman ne sünneti kılmaya ne de Cuma hutbesini dinlemeye yetişebilir. Bu durumda olan kişi muhtemelen cumayı da kaçırabilir. Essah olan ezanın zevalden önce okunmasıdır. Ezan bu vakitte okunursa gecikme sorunu olmaz. Serahsî ise bu konuda muteber kabul edilen görüşün, ilk ezanın zevalden sonra okunmasıdır. Bu okunan ezanın minberin yanında veya zavra'nın üzerinde okunması arasında fark yoktur.⁴⁵

Hz. Peygamber döneminde Cuma ezanının hutbeye çıkınca okunduğu konusunda mezhepler arasında bir ihtiafa raslanmamaktadır.⁴⁶ Burada Cuma namazında hutbenin dinlenmesi gerektiği hususunda da ihtilaf görünmemektedir. Ezanla hutbe arasında kılınan Cuma'nın sünneti konusunda, zaman açısından problem çıkmaktadır. İmam hutbedeyken, ezan vaktinde okunmuşsa, ezandan sonra hutbe başladığından sünnet yetiştirilemez.

⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/114; Çevirisi, 1/208; Benzer mesele için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 30/372.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 28/110.

⁴⁴ el-Cuma 62/9.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/134; Çevirisi, 1/237.

⁴⁶ Cezîrî, *Mezâhib-i 'arba'a*, 1/342-344.

Dolayısıyla ilk ezanın zevalden biraz önce okunması ondan sonra Cumanın sünnettinin kılınması gerekir ki yetiştirilebilinsin. Bu zaviyeden değerlendirildiğinde Hasan b. Ziyâdın görüşü daha isabetli görünmektedir.

2.9. Mazereti Olan Kişinin Sehiv Secdesini İmâ İle Yerine Getirmesi

Hanefîler'in genel görüşü, kişi yatalak olup, ancak imâ ile namaz kılabilirse, secde-i sehiv yapması gereken bir durum oluşursa imâen de olsa sehiv secdesi yapması gerekir. Çünkü sehiv secdesi farz olan secdelerden derece olarak daha aşağıdadır. Farz olan secde, imâ ile kılınabiliyorsa, sehiv secdesi evleviyetle yerine getirilebilir. Ama eğer kişi imâen başını kımıldatmıyorsa, Üç imama (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed) göre üzerinden namaz sakıt olur.⁴⁷

Serahsî, Hasan b. Ziyâd ile İmam Züfer'in bu konuda farklı düşündüğünden bahseder. Eğer başıyla işaret edip, imâ ile kılarmıyorsa gözüyle imâ ederek kılması gerekir. İmam Züfer işi daha da ileri götürerek, gözle imâ edemiyorsa da kalp ile imâ ederek kılması gerekir demiştir. Çünkü ona göre bu durumdaki kişi buna güç yetirebilir.⁴⁸ Bu konuda görüş farklılığı güç yetirmenin ve imâ ederek namaz kılmanın sınırının ne kadar olduğu noktasındaki farklı değerlendirmelerdir.

Namaz ibadetine baştan sona eylem vardır. Dolayısıyla az da olsa bir eylemin/hareketin olması gerekir ki yapılan bu eyleme namazdır denilebilinsin. Dışarıdan bakan kişi "Bu namaz kılıyor," diyecek kadar bir eylem en ez baş imâsiyle gerçekleşebilir. Bu açıdan bakıldığında üç imamın söylediği daha isabetli görünmektedir. Ama namazın eylemsel yönü, daha çok kula bakan taraftadır. Yüce Allah'a bakan tarafta namaz, "Beni anmak/zikretmek için namaz kıl,"⁴⁹ emri gereği asıl maksad "zikir"dir. Kalple de bu makâsıt hasıl olmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, İmam Züfer'in görüşü de isabetli görünmektedir. Bir görüşte namazın şekli öne çıkarılmış, diğerinde ise namazın manası öne çıkarılmıştır.

2.10. Namazın İlk İki Rekâtında Fâtiha Kıraatinin Unutulması

Serahsî'ye göre bu konuda Hanefîler'in genel görüşü; eğer Fâtiha birinci rekâtta ilk

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/216-217; Çevirisi, 1/383.

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/216-217; Çevirisi, 1/383.

⁴⁹ et-Tahâ 20/14

başta unutulur, ama zammı sureye başlandığında hatırlanırsa tekrar edilmesi gerekir. Fâtiha okunduktan sonra zammı sure yine okunmalıdır. Çünkü Fâtiha süresi, Fâtihatü'l-kitap olduğu için kıraatin onunla başlaması gerekir. Tertibe uymak vaciptir. Eğer Fâtiha ilk iki rekâta unutulursa son iki rekâta Fâtiha tekrar eda edilmez. Çünkü son iki rekâta Fâtiha okumak edadır, kaza yeri değildir. Eğer Fâtiha unutulursa son iki rekâta ikişer sefer okunmalıdır. Bu da bir kıyamda iki Fâtiha okunmaması gerektiğinden caiz olmaz.⁵⁰

Eğer Fâtiha ilk iki rekâta okunur, zammı sure unutulursa son iki rekâta zammı sure kaza edilir. Serahsî bunun sebebi olarak, son iki rekâtın zammı sürenin edasının yeri değil kazasının yeri olması olarak zikreder. Bu konuda delil olarak iki rivâyet esas alınır: birincisi, Hz. Ömer'in bir gün akşam namazında Fâtiha'yı okuduğu halde zammı sureyi unuttuğu, üçüncü rekâta zammı sureyi sesli olarak kaza ettiği; İkincisi ise, Hz. Osman'ın yatsı namazında ilk iki rekâta zammı sureyi okumayı unuttuğu, son iki rekâta ise zammı sureyi açıktan okuduğu ile ilgili rivâyettir. Ebû Yûsuf'a göre son iki rekâta hem Fâtiha ve hem de zammı sure gizli okunmalıdır. Çünkü kıraatte Fâtiha ile başlanılır. Son iki rekâta da gizli okunması sünnettir. Başka bir rivâyette Ebu Yûsuf'un, ilk iki rekâta unutulmuş Fâtiha nasıl kaza edilemiyorsa zammı sürenin de kaza edilemeyeceği kanaatinde olduğu aktarılır. Çünkü ona göre sünnetin yeri geçmiştir.⁵¹

Hasan b. Ziyâd'a göre ise, zammı sure son iki rekâta nasıl kaza ediliyorsa Fâtiha da aynı şekilde kaza edilmelidir. Çünkü Fâtiha diğerinden daha kuvvetli vaciptir. Bu sebeple kaza edilmesi daha önceliklidir. Görüldüğü üzere bu konudaki ihtilafın sebebi farklı kıyasların yapılması olarak görülmektedir. Serahsî bu görüşünü eleştirir. Ona göre, Fâtiha'nın okunmasının sebebi kıraate kendisiyle başlanması gerektiği içindir. Dolayısıyla son iki rekâta yapılacak kaza da ise bu gerçekleşmez. Çünkü normalde son iki rekâta Fâtihadan sonra sure okunmaz.⁵² Burada vaktinde yerine getirilmeyen bir vacibin, hemen akebinde gelen rükün mahallinde kaza edilmesi, kazanın hikmetine daha uygun görülmektedir. Dolayısıyla birinci rekâta unutulmuş vacip kıraatin ikinci rekâta sünnet olan Fâtiha kıraatinin yerinde kaza niyetiyle okunup, sünnet olan Fâtiha kıraatinin terk edilmesi daha münasip görülmektedir. Evleviyet kuralı gereğince, vacibin kazasının imkân varsa

⁵⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/221; Çevirisi, 1/391.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/221; Çevirisi, 1/391.

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/221; Çevirisi, 1/391.

yerine getirilmesi sünnetin terkinden evladır. Çünkü Hanefîler'de vacibin terki aslında noksanlığa sebep olduğu için tamamlanması/kazası gerekir, sünnetin terki ise kemalde noksanlığa sebep olması hasebiyle, kazası gerekli görülmemiştir.⁵³

2.11. Ashâb-ı Tertib Birinin Namazını Kaza Ederken Tertibe Uyması

Hanefîler'e göre, ashâb-ı tertib (ömrü boyunca altı vakit namazı kazaya kalmayan) bir kişinin namazı kazaya kalınca, kazayı yerine getirirken vakitler arasında tertibe uyması vaciptir. Dolayısıyla ashâb-ı tertib olan biri öğle namazını yanlışlıkla abdestsiz kılar sonra ikindiye abdestli kılar, abdestsiz kıldığı öğlen namazını tertibin vacip olmadığı zannıyla ikindiden sonra kaza ederse, ikisini de tekrar tertibe uyarak kılması gerekir. Tertip şart olduğu için onun zannı, vacip olan tertibi sakıt etmez.⁵⁴

Hasan b. Ziyâd'a göre ise, tertibin şart olduğunu bilen kişinin, ikisini de tekrar tertibe uyarak kılması lazım. Ama bilmeyen için, tertib gerekmez. Aslı itibariyle böyle bir kişi kendi zatında zayıf biridir. Dolayısıyla bu konuda hüküm, onu bilmeyen bir kimse için sabit olmaz.⁵⁵

Ashâb-ı tertib'in kimler olduğunu bilen ve namazında da hassas olan birinin bu konudaki cehaletinin mazur görülmemesi daha isabetli görünmektedir. Dolayısıyla ikisini de tekrar tertibe uyarak kılması gerekir diyenlerin görüşü daha isabetli görünmektedir.

2.12. İkinci Namazının Son Vakti

Hanefî âlimlerin geneline göre, ikinci namazının son vakti, güneşin batışıylaadır. Hasan b. Ziyâd'a göre ise güneşin sararmaya başladığı vakte kadardır. Serahsî bu görüşün aynı zamanda Şâfiî'nin de görüşü olduğunu söyler. Delilleri hadiste geçen "Cebrail bana ikinci namazımı ikinci gün, güneş değişmeye yüz tutunca kıldırıldı,"⁵⁶ ifadesidir.⁵⁷ Serahsî, Hanefîler'in bu

⁵³ İbrahim Kafi Dönmez, "Vâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/410-414.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/245; Çevirisi, 1/430.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/245; Çevirisi, 1/430.

⁵⁶ Ebû Bekr b. Hemmâm Abdurrazzak es-Sen'ânî, *el-Musannef*, 1/531; Bk., Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihâye İslam Tarihi*, Çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1998), 3/117-118.

⁵⁷ Şâfiîler'in genel kabul edilen görüşü, güneşin sararmasından batmaya kadar olan vaktin ikinci namazı için mekruh vakit olduğudur. Gölgenin zeval vakti hariç iki katına çıktığı vakitten sararmasına kadar geçen vakit ikindinin cevaz vakti kabul edilmektedir. Serahsî'nin verdiği bilgi Şâfiîler'in görüşü olarak kabul edilmemektedir. (Ebû Hâmid Muahammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Vesît fi'l-mezheb*, (Kahire: Dârü's-Selâm, 1417/1997), 2/9-11; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravdâtü't-tâlibîn* (Daru 'Alemlî'l-Kütüb, 1423/2003), 1/290; İkinci namazının son vaktinin güneşin renginin değişip sararmaya başladığı vakit

konudaki delilinin Hz. Peygamber'in şu ifadesi olduğunu belirtir: "Kim ikindi namazının bir rekâtına yetişirse, ikindiye erişmiş olur."⁵⁸ Serahsî ikindinin güneş değişinceye kadar geciktirmenin mekruh olduğunu belirtir. Çünkü bu konuda Hz. Peygamber'in ikindiye o vakitte erteleyenler hakkında şunu söylediğini aktarır: "Bu (vakitte kılınan) namaz, münaflıkların kıldığı namazdır. Onlardan biri güneş şeytanın boynuzu arasına girinceye kadar oturur. Sonra kalkar yeri gagalayan misali dört rekât kılar. Bu namazda Yüce Allah'ı az zikreder."⁵⁹

İkinci namazının son vakti konusundaki ihtilafların sebebi olarak, imamlar tarafından konuyla ilgili hadislerde geçen ifadelerden imamların farklı tahrirlerde bulunmalarıdır.

Bu konudaki rivâyetler göz önüne alındığında, âyette geçen " قبل غروب " (güneş batmadan önce)⁶⁰ ifadesinden güneşin batmaya çok yakın zaman, yani güneş yuvarlağının yarısı batmış yarısı kalmış son vakte kadar diğer vakit devam eder anlamı çıkar. Çünkü daha "ğurûb" anlamı gerçekleşmemiştir.⁶¹ Dolayısıyla zaruri sebeplerle o vakte kalan namazı, "ğurûb"tan önce yetiştiriliyorsa kılmak eda olur kaza olmaz. Hadiste geçen "Güneş henüz batmadan ikindi namazının bir rekâtına yetişen kimse, ikindiye ulaşmıştır." ifadesi de bu anlamı vermektedir. Önceki hadiste geçen "Günüş değişmeye yüz tutunca kıldırdı." ifadesinin ikindi namazının cevaz vaktinin sonu olarak yorumlanmasının, bu vakitten sonra kılınan ikindi namazının ise "kerâhetle caiz" kapsamında değerlendirilmesinin diğer delillerle birlikte düşünüldüğünde daha isabetli görünmektedir.⁶²

2.13. Güneşin Batımına Yakın Zamanda Henüz İkinci Namazını Kılmamış ve Öğlen Namazı da Kazaya Kalmış Ashâb-ı Tertib'in Durumu

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre güneşin batımına yakın zamanda ashâb-ı tertib olan kişi ikindi namazını kılmaya başlar ama öğleyi kılmadığını hatırlarsa önce öğleyi daha sonra

olduğu görüşü Ahmed b. Hanbel'e, Süfyan es-Sevrî ve Evza'î'ye nispet edilmektedir. (Ebû'l-Mehâsin 'Abdulvâhid İsmâil er-Rûyânî, *Bahru'l-mezheb fi furû'i mezhebi'l-İmam Şafî*, (Lübnan: Dâru ihyâ'it-türâsi'l-'Arabî, 1423/2002), 2/15-16.

⁵⁸ Abdurrazzak es-Sen'ânî, *el-Musannef*, 1/585; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Mesâcid" 163; Süleyman b. Eş'as es-Sicistani Ebu Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salât" 5.

⁵⁹ Ebû Davud, "Salât" 5; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/144; Çevirisi, 1/246.

⁶⁰ Taha 20/130

⁶¹ Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredâd fi gâribi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 602.

⁶² İkinci namazının vakti hakkındaki tartışmalar için bk. Hayrunnisa Ağırman Mutlu, *Hadislere Göre Namaz Vakitleri* (Yüksek Lisans Tezi: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi 2019), 80-92

ikindiyi kılmaması gerekir. Çünkü namazda tertip ashâb-ı tertib için şarttır. İmam Muhammed'e göre, bu durumda kişi ikindiyi kılar güneşin renginin değişmesi zamanı, ikinci zamanıdır. İkindiyi te'hir etmesi mekruhtur. Kerahetin olması tertibe uymayı düşürür. Serahsî mesleyle ilgili Hanefî âlimlerin görüşünü aktardıktan sonra, bu konuda Hasan b. Ziyâd'ın farklı düşündüğünü belirtir. Ona göre, güneşin renginin değişmesiyle ikinci namazın vakti bu aşamadan sonra geçtiğinden, ashâb-ı tertib olan birinin tertibe uyarak önce öğleni daha sonra ikindiyi kaza etmesi gerektiğini söyler.⁶³

Bu tartışmanın temelinde gürüldüğü üzere daha çok ikinci namazın geçerlilik vakti ile ilgili tartışma yatmaktadır. Ashâb-ı tertib kişinin kazaya kalan namazını kılarken de tertibe uyması gerekir, ama tertibe uyulduğunda vaktin namazı geçecekse tertibe uymanın sonraya bırakılması da evleviyet kuralının bir gereğidir. Yani kazaya kalan bir vakit namazını kılayım derken, ikinci bir namaz da kazaya kalacaksa evvelde yapılması gereken ikinci bir namazı kazaya bırakmamaktır.

2.14. İslam Beldesinde Müslüman Olan Zimmînin Namazlarının Kazası

Hanefîler'in genel görüşü, dârulharpte müslüman olup bir ay boyunca orada kaldığı halde namazını kılmayan ve namazın farzîyetini bilmeyen kişinin geçmiş namazlarını kaza etmesi gerekmez. Ama İslam ülkesinde müslüman olan zimmînin (gayri müslimin) istihsânen namazlarını kaza etmesi gerekir. Serahsî, bu konuda Hasan b. Ziyâd'ın farklı düşündüğünü belirtmektedir. Burada o, İslam beldesinde hidayete eren kişiyi darulharpte Müslüman olan kişiye kıyas ederek darulislamda Müslüman olanın da namazlarını kaza etmemesi gerektiği görüşünü ileri sürmüştür. Kıyasa esas alınan gerekçe, "Dini yükümlülükler ondan sorumlu olan kişi için onu bilmeden önce sabit olamaz/var olamaz," kuralıdır. Çünkü yükümlülüklerle gücü yeten sorumlu olur. Bilmeyen kişinin emri yerine getirmesi teklîf-i mâ lâ yutak (kişinin gücü haricinde) olduğundan kişi sorumlu olamaz.⁶⁴

Hanefîler'in darulislamda Müslüman olan zimmînin namazlarının kazalarını istihsânen kılmaması gerekir genel görüşünün delilini ise Serahsî özetle şöyle açıklamaktadır: İslam ülkesinde namaz yükümlülüğünün yaygın bir şekilde yerine getirilmesi sebebiyle İslam beldesinde yaşayan kimse ondan habersiz olamaz. Çünkü her vakit ezanın okunması,

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/90; Çevirisi, 2/145.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/245; Çevirisi, 1/431.

insanların ezanla birlikte camiye gitmesi göz önünde gerçekleştiği için, yeni Müslüman olanın bunu görmemesi mümkün değildir. Gördüğü halde kendisine müşkil gelebilir. Bu durumda da rahatlıkla sorup öğrenebileceği Müslüman varken sormamışsa onun için bir kusur olarak kabul edilir. Gayr-i İslamî bir ülkede ise durum böyle değildir. Bu imkânlar orada olmadığından kişi mazur kabul edilir.⁶⁵

Bu meselede yeni Müslüman olan zimmî, gerçekten bilmeyenin mazur görülüp hüccetin kendisi için tamamlanmaması sebebiyle, kılamadığı namazları kaza etmemesi ilkesel olarak daha uygun düşmektedir. Ama farzietini bildiği halde kılmamışsa o vakit mazur görülmemesi, artık onun için hucceet tamam olduğundan kılmadığı/kılamadığı namazlarını kaza etmesi gerektiğinin kabul edilmesi daha isabetli görülmektedir.⁶⁶

2.15. Cemaat Kalabalık Olduğunda Namaz Kılanın, Önündeki Cemaatin Sırtına Secde Etmesi

Bu konuda Hanefiler'in genel görüşü, cemaat kalabalık olduğunda secde edecek yer sıkıntısı olursa önündeki kişinin sırtına secde edilmesinin caiz olduğu yönündedir. Serahsî delil olarak Hz Ömer'in şu sözlerini aktarır: "*Kardeşinin sırtına secde et. Çünkü o senin secde yerindir.*"⁶⁷ Yine insanların Mescid-i Nebevi'yi genişletmesini istedikleri zaman hutbede şunu demiştir: "*Ey insanlar! Bu mescid Resulüallah'ın ve O'nunla beraber Ensar ve Muhacir'in inşa ettiği bir mescittir. Kim secde edecek bir yer bulamazsa kardeşinin sırtına secde etsin,*"⁶⁸ Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den aktardığı bir rivâyette, secde eden ile öndekinin cemaatle aynı namazı kılması halinde ancak bunun caiz olacağı, aksi durumda caiz olamayacağını belirtir. Ona göre sırta secde zaruretten dolayıdır. Bu zaruret de ortak namaz kılma durumunda oluşabilir.⁶⁹

Serahsî, Hasan b. Ziyâd ve bazı âlimlere göre, buradaki sırttan kastın ayak sırtı olduğu insanın sırtı olmadığı görüşünü aktarır. Onlara göre öndekinin sırtına secde eden kişi secde eden değil, ruku eden kimse durumunda olur. Bu yüzden sırta secde, secde anlamı

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/245; Çevirisi, 1/431.

⁶⁶ Bk. Mustafa Sinanoğlu, "*Teklif*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385-387,

⁶⁷ Abdurrezzak, *Musannef*, 1/398.

⁶⁸ Abdurrezzak, *Musannef*, 1/398; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 1/32.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/207; Çevirisi, 1/368.

taşımadığından secde yerine gelmemiş olur. Serahsî bu konuda caiz diyenlerin daha isabetli düşündüklerini belirtir. Çünkü bu konudaki ruhsat, dinen sabit olan zaruret dolayısıyladır.⁷⁰

Zaruret sebebiyle bazı rükünler tam yapılamıyorsa zaruret sınırını zorlayacak derecede yerine getirilebilmesi halinde mükellefiyetin düşeceği düşüncesinin, zaruretle ilgili külli kaideler dikkate alındığında daha isabetli olduğu söylenebilir.⁷¹

2.16. Namazın Üçüncü Rekâtında Abdesti Bozulan İmamın, Ümmî Olan Birini İmamlığa Geçirmesi

Serahsî bu konuda Hanefîler'in genel kanaatinin imam öğle namazının ilk iki rekâtında kıraati okur, ikinci rekâttan sonra abdesti bozulur, arkasında ona uyan bir ümmîyi yerine geçirirse hepsinin namazı bozulur. Çünkü namazda kıraat farzını yerine getiremeyen birini geçirmiştir. Hasan b. Ziyâd ile İmam Züfer ise, bu durumda ümmî olanın ve cemaatin namazının bozulmayacağı kanaatindedirler. Onlara göre, ilk iki rekâta kıraat farzdır. İmam onu eda etmiştir. Son iki rekâta farz değildir. Bu açıdan kıraati bilen ile bilmeyen arasında fark yoktur. Ümmî olanın son iki rekâttaki sünnet kıraati yapmamasından dolayı da namazı bozulmaz.⁷²

Namazı bozan ve eda-kaza gerektiren durumlar fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerinde genişçe anlatılmıştır. Burada zaruri bir hal oluştuğundan, normal durumda imam olması tercih edilmeyen bir kişinin imamete geçmesi durumu oluşmuştur. Söz konusu durumda, ümmînin imameti namazın rükünlerinde bir eksiklik oluşturmadığından dolayı, kıldırıldığı namazın sahih kabul edilmesi daha isabetli görünmektedir.

2.17. Fıtır Sadakasının Vakti

Hanefîler'e göre, bir kişi fıtır sadakasını bayram günü vermeyi unutursa, daha sonra aradan uzun zaman geçse bile yine de vermesi gerekmektedir. Zamanundan bir iki yıl önce de fitre verilebilir. İmam Muhammed bunun bayramdan ancak bir iki gün önce verilebileceğini kabul eder. Hasan b Ziyâd'a göre ise fıtır sadakasının son vakti bayram gününe kadardır. Bayramdan önce verilmezse kabul olmaz. Çünkü fıtır sadakası belli bir güne hastır. Yani bayram günü için verilmektedir. Bu kanaate, meseleyi "kurban gününde

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/207; Çevirisi, 1/368.

⁷¹ Bk. Halil Çalış, "Zaruret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/41-144

⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 2/96-97; Çevirisi, 2/154.

kurban kesilmezse diğer günlerde kesilmez” kuralına kıyas ederek ulaşmıştır. Aynı şekilde kurbanı kıyas yaparak fitır sadakasının zamanından önce de verilemeyeceğini kabul eder. Serahsî, buna karşılık Hanefîler’de, fitır sadakasının mali bir ibadet olmasından dolayı zekât ibadetine benzetildiğini söylemektedir. Nasıl ki zekâtın zamanında ödenmediği zaman daha sonra ödenmesi gerekiyorsa aynı şekilde fitır sadakasının da ifa edilmesi gerekmektedir. Serahsî, Hasan b. Ziyâd’ın fitır sadakasını kurbanı kıyas etmesini ise eleştirmektedir. Hanefîler’de Kurban Bayramının üçüncü günü akşama kadar kurban kesilmediği zaman daha sonra kurban tamamıyla sakıt olmaz. Daha sonra bedelinin tasadduk edilmesi gerekir. Serahsî, bu açıdan değerlendirdiğinde fitır sadakasının kurbanı kıyas edilmesinin isabetli olmadığını ileri sürer.⁷³

Serahsî’nin sıraladığı gerekçeler isbetli görünmektedir. Mali bir ibadetin zamanı kaçırılınca, mümkün olan bir yöntemle yine mali olarak telafi edilip bir an önce yerine ulaştırılması, mali ibadetlerde her zaman fakirin lehine olanın tercih edilmesi mali ibadetlerde ulaşılması istenen makâsıda daha uygun düşer.

2.18. Ramazan’da İ’tikâfı Nezr Eden Birinin, Bu Nezrini Zamanında Yerine Getirememesi Durumu

Serahsî, bu konuda Hanefîler’in genel kanaati belirttikten sonra Hasan b. Ziyâd ve İmam Züfer’in bazı hususlarda farklı düşündüğünü belirtir. Bir kişi “Allah için yemin ederim ki falan ayda İ’tikâfa gireceğim,” derse ve sonradan girmezse kazası gerekir. Çünkü burada nezir vardır. Nasıl ki bir kişi oruç tutmayı nezr ederse onu tutması gerekiyorsa İ’tikâf da onun gibidir. Eğer nezr ettiği zamanda İ’tikâfa girmezse üzerine kaza olarak kalır. Ama “Ben üzerime Ramazan ayında İ’tikâfı nezr ettim,” derse Ramazan ayı geçtiği halde İ’tikâf etmeksizin geçirmişse daha sonra oruçlu olarak kaza etmesi gerekir. Aynı şekilde hastalık ve yolculuk sebebiyle Ramazan’da oruç tutmamış ve onunla birlikte İ’tikâfı da yapmamış ise daha sonra hem orucu hem de İ’tikâfı kaza eder. Serahsî, bu konuda Hasan b. Ziyâd’ın ve İmam Züfer’in farklı düşündüğünü belirtmektedir. Onlara göre böyle bir kişi için bir şey gerekmemektedir. Onların delili, İ’tikâf Ramazan ayına mahsus olarak nezr edildiğinden Ramazan’da oruç tuttuğu halde İ’tikâf yapmamışsa onun zamanı geçmiştir. Dolayısıyla İ’tikâf oruçsuz kalacağından vacip olan İ’tikâf da oruçsuz olamayacağı için, söz konusu

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/110; Çevirisi, 3/175.

kişiyeye bu durumda birşey gerekmeceğini ileri sürmektedirler. Birinci görüşte olanlara göre, böyle bir kişinin nezr ettiği şey zimmetinde borç olarak kalır. Bu kişi sanki "Bir ay i'tikâfa girmek Allah için adağım olsun," demiş gibidir. Dolayısıyla i'tikâfa borçlanmak aynı zamanda i'tikâfın olmazsa olmaz şartı olan oruca da borçlanmak anlamında kabul edilmiştir.⁷⁴

Burada Hanefîlerin genel olarak bu konuda "Oruçsuz i'tikâf olmaz," kuralı işletilmeye çalışılmıştır. Bu ilke çerçevesinde fikirler şekillenmiştir. Bu ilke çerçevesinde değerlendirildiğinde oruçsuz i'tikâf olmayacağından, i'tikâfı nezreden bu konudaki cehaleti mazur görülemez. İ'tikâfı nezretmişse, söz konusu ilke çerçevesinde onunla birlikte orucu da nezretmiş sayılacağı görüşü söz konu ilke çerçevesinde düşünüldüğünde daha isabetli görünmektedir. Bu aynı şekilde şuna benzemektedir; bir kişi "Şu işim olursa bir kurban keseceğim, bu cemaatte hazır olan herkesi çağırıp beraber pişirip yiyeceğiz," diyerek nezr etmesi halinde, kesilenin etinden onun ve o cemaatte hazır olan usûl-fürû akrabasının yiyebileceği anlamı çıkmaz. Dolayısıyla nezrin etinden orada bulunan kendisi ve usûl-fürû akrabası yiyemediği için, nezreden adak şartları yerine gelmemiştir diye nezri sakıt olmuştur demek, isabetli olmaz. Bu meselede kişinin nezr ederken sarfettiği sözü, cehaletinden dolayı sarfedilmiş söz niteliğinde kabul etmek gerekir.

2.19. Hayız ve Temizlik Konusunda Gün Sınırı ve Ona Mutaallık Meseleler

Serahsî'nin bu konuyla alakalı söylediklerini şöyle özetlemek mümkündür: Hanefî âlimlerinin ittifakla kabul ettiği hayız süresinin en üst seviyesi on gün, alt seviyesi de üçtür. Ama iki kan arasındaki temizlik süresinin en az ne kadar olacağı noktasında ihtilaf vardır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre iki hayız kanı arası giren temizlik günleri, on beş günden az olunca iki hayız dönemini ayırmış olmaz. Bu nedenle aralıksız devam eden kan gibi kabul edilmiştir. İmam Muhammed'e göre iki kan arasındaki temizlik günleri üç günden az olamaz olursa kan galip gelmiş olur. Aynı şekilde, iki kan arasındaki temizlik dönemi kanın süresi kadar veya daha az olursa bu durum hayız kabul edilir. Eğer aradaki temizlik günleri başta ve sonda gelen kan günlerinden fazla olursa bu fasıla kabul edilir. Başta ve sonda gelen kanlardan hangisi, hayızın en az günü olan üç gün ve daha fazlaysa o hayız kabul edilir. Başta ve sonda gelen kan ikisi de üç günden azsa ikisi de istihaza kabul edilir. Hasan b.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/121; Çevirisi, 3/192.

Ziyâd'a göre ise, bir kadın hayız günlerinde üç gün arada temizlenecek olursa bu fasıla demektir. Çünkü ona göre iki kan arasındaki temizlik üç gün ve daha fazla olursa bu kadının hayız bitmiş demektir. Dolayısıyla, bu kadın bir gün kan görür arada üç günden az temiz olur daha sonra yine kan görürse aradaki temizlik süresi üç günden az olduğu için tümünü hayız kabul eder.⁷⁵

İmam Muhammed'e göre ise, bu fasıla bir gün olursa kadın hayızlıdır. VeleVKi bir gün olsun, iki gün olsun, üç gün olsun fark etmez, eğer bu günlerden sonra tekrar hayız olursa kan gördüğü tüm günler hayızdan sayılır.⁷⁶

Hayız meselelerinde ulemanın ihtilafının temelinde konuyla ilgili farklı rivâyetlerin bulunması, akli ve tecrübi bilgiye dayanan istidlallerin olduğu görülmektedir.⁷⁷

2.20. Umre Yapanın Hacda Olduğu Gibi Veda Tevafı Yapmasının Gerekliliği

Serahsî tavaf çeşitlerini sayarken üçü hacda biri de umrede olmak üzere dört tavaftan bahsetmektedir. Birincisi hacıların Beytullah'a ilk gelirken yaptıkları tavaf olan kudum tevafı; ikincisi, haccın rüknü olan ziyaret tevafı; üçüncüsü, Mekke'yi terkeden âfakilerin (Mekke dışından gelenlerin) yapması vacip olan veda tevafı; dördüncüsü, umrenin rükünlerinden olan umre tavafıdır. Serahsî veda tavafını anlatırken kendileri açısından vacip olduğunu belirtir. Daha sonra umrede kudum ve veda tavafı yoktur, der.⁷⁸

Serahsî, Hasan b. Ziyâd'a göre hacda olduğu gibi umrede de ailesine dönmek isteyen kişiye veda tevafının gerekli olduğunu söyler. Bu düşünceye katılmayan Serahsî, Arafat'ın haccın asıl rüknü olduğu gibi umrede de asıl rüknün tevaf olduğu, dolayısıyla asıl rükün olan bir fiilin veda anında tekrar edilmesi doğru olmaz. Çünkü rükün, bir ibadette asıl maksattır. Vedâ tevafı asıl maksada tabi olup Beytullah'a veda etmek amacıyla yapıldığından vaciptir. Dolayısıyla hacda Arafat nasıl asıl maksatsa umrede tevaf aynı şekilde asıl maksattır. Serahsî, Bir şeyin hem asıl maksat, hem de asıl maksata tâbi olamayacağını ileri sürerek Hasan b. Ziyâd'ın veda tevafını umre için de gerekli görmesini

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/158; Çevirisi, 3/248.

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/158; Çevirisi, 3/248; Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/17; Çevirisi, 2/26.

⁷⁷ Bk. Gülsüm Soydan, *Kadınlara Özel Hallerle İlgili Hükümlerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi, 2007); Şöle Soyal Şenol, *Kadınlara Özel Hallerini İlgilendiren Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi: Karabük Üniversitesi, 2015); Kevser Bulut, *İslam Hukuku ve Tıpta, Kadınlara Özel Haller* (Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi, 2020).

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/35; Çevirisi, 4/70-71.

isabetli bulmaz.⁷⁹ Hasan b. Ziyâd burada iki ibadeti birbirine kıyas etmiştir. Serahsî ise hac ile umrenin veda tevaful konusunda ortak illete sahip olmadığını yerinde gerekçelerle ispatlamaya çalışmıştır. Resûlüllah Efendimiz'den (s.a.s.) bu konuda bir rivâyetin ve fiilin nakledilmemesi istishâb kuralı gereğince de değerlendirildiğinde böyle bir vecibenin olmadığını söylemek mümkündür. Nafîle olarak böyle bir tavafın yapılmasına zaten bir engel yoktur.

Değerlendirme ve Sonuç

Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe'nin dördüncü sıradaki öğrencisi ve onun görüşlerinin en başta gelen ravidir. Mezhep içi müctehid olmasına rağmen bazı meselelerde hocalarına muhalefet ederek mezhep içinde kendine has bir duruş sergilemiştir. İstinbat ve tefri' usûlünü tatbikdeki mahareti göz önüne alındığında mutlak müctehid sıfatlarını haiz ulâma tabakasında olduğu anlaşılmaktadır. Usûlde kurucu imam olan hocası Ebû Hanîfe'nin yolunu takip ettiğinden dolayı hep mezhep içi müctehid katagorisinde zikredile gelmiştir. Hasan b. Ziyâd'ın diğer imamlardan farklı düşünmesinde; konuyla alakalı âyetlerin delaleti, hadislerin delil olma kuvveti, farklı kıyaslar ve akli istinbat gibi sebeplerin etkili olduğu görülmektedir.

Hasan b. Ziyâd'ın ibadet kapsamında ilk üç imama (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) muhalif görüşlerini Serahsî'nin *el-Mebsût* eseri bağlamında toplu olarak şu şekilde sıralamak mümkündür:

- (1) Abdestte başın meshedilmesinin farz olan miktarı, yarıdan fazlasıdır.
- (2) Su içtikten sonra, suya bir şek karışmadan kişi hemen kusarsa abdesti bozulmaz.
- (3) Cuma günü gusül abdesti alma sünneti, Cuma namazına hazırlık için değil, Cuma gününün Allah katındaki kıymeti sebebiyledir. Cuma namazından sonra da alınsa bu sünnet yerine gelmiş olur.
- (4) Fare düşen kuyudan en az yirmi kova su çekilmesiyle kuyu ancak temizlenmiş olur. Yirmi kova büyüklüğündeki bir kova çekmekle kuyu temizlenemez.
- (5) Domuzla birlikte köpeğin derisi de dabaklanmakla temizlenmez.
- (6) Abdest almak için yanında su olmayan kişi, su gideceği güzergâh üzerinde ise iki mil uzaklıkta olması; sağında ve solunda ise bir mil uzaklıkta olması gerekir ki teyemmüm

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/35; Çevirisi, 4/70-71.

yapması caiz olabilsin. Çünkü bir mil gidiş bir mil de geliş içindir, toplam iki mil eder.

(7) Kendisinde su olmayan yolcu, su bulamadığı zaman yanındaki yol arkadaşında su olsa da, zillate sebep olma ihtimali olduğu için abdest almak için suyu istemesi gerekmez.

(8) Cuma'ya gelenlerin Cuma'nın sünnetine, hutbeye ve farza yetişmesi için, Cuma günü ezanın minberin yanında değil yüksek bir yerde veya minarede okunması gerekir.

(9) Namazı îmâ ile kılması gereken kişi başıyla da îmâ ederek kılamiyorsa, göz hareketleriyle de îmâ ederek kılabilir.

(10) Dört rekâtlı bir namazın ilk iki rekâtında Fâtîha süresi unutulursa son iki rekâta kaza niyetiyle okunabilir.

(11) Ashâb-ı tertib birinin öğle namazı kazaya kaldığında, tertibin şart olduğunu bilen için önce öğlenin kazasını daha sonra ise ikindinin farzını kılması gerekir. Tertibin şart olduğunu bilmeyen kişi mazurdur. Önce ikindiye daha sonra öğleni kaza etmişse, iadesi gerekmez.

(12) İkindinin son vakti güneşin sararmaya başladığı vakittir.

(13) Güneş akşama doğru sarardıktan sonra, ashâb-ı tertib olan birinin öğlen namazı kazaya kalmış ve ikindiye de kılmamışsa ikindinin son vakti geçtiği için, bu kişi tertibe uyarak önce öğleni sonra ikindiye kaza etmesi gerekir.

(14) Darulislamda müslüman olan bir zimmî namazın farz olduğunu bilmediği için bu sürede kılmadığı namazları kaza etmesi gerekmez.

(15) Cemaatle namazın kılındığı yerde, cemaat kalabalık olduğunda arkadaki cemaatin öndeki cemaatin sırtına secde etmesi, secde anlamı taşımadığı için caiz olmaz.

(16) İmam dört rekâtlık namazının ilk iki rekâtında kıraati okur, ikinci rekâttan sonra abdesti bozulur, arkasında ona uyan bir ümmîyi yerine geçirirse, son iki rekâta kraat farz olmadığı için ümî imamın ve ona uyan cemaatin namazı sahihtir.

(17) Fıtır sadakasının son günü bayram namazına kadar olduğu için, ondan önce verilmezse kabul olmaz.

(18) Ramazanda ıtikâf yapmayı nezr eden kişi nezrini yerine getirememişse, Ramazan dışında daha sonra kaza edemez.

(19) Hayızdan sonra üç gün veya daha fazla temizlendikten sonra yine hayız gören bayanın bu ara dönemi fasıla olarak kabul edilir.

(20) Hacda olduğu gibi umrede de ailesine dönen afâkiler için veda tevafı gereklidir.

Kaynakça / References

- Abdurrazzak es-San'ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm. *el-Musannef*. Beyrut: y.y. 1970.
- Ağırman, Hayrunnisa Mutlu. *Hadislere Göre Namaz Vakitleri*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ahmed, Taşköprüzâde. *Tabâkaâtü'l-fukâhâ*. Musûl: Mektebetü'l-Merkeziyye 1961.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Akşit, Mustafa Cevad. "Önsöz" *Mebûsât*. çev. Komisyon. Ed. M. Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşev, 2008.
- Akyol, Aşur. *Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüû ve Hadis İlmindeki Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Kahire: Dâru Ğerbi'l-İslâmî, 2001/1422.
- Baktır, Mustafa. "Deri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/176-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bedir, Murteza. "Züfer b. Hüzeyl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/527-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bedr, Fahriye Muhammed Ali. *el-Ahkâmü'l-fikhiyye elletî hâlefe fihâ el-Hesen b. Ziyâd el-Lü'lüû eimmete'l-mezhebe'l-Hânefi*. Kudüs: Kudüs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1434/2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fî. *es-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bulut, Kevser. *İslâm Hukuku ve Tıpta Kadınlara Özel Haller*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Çalış, Halil. "Zarûret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Dârekutnî, Asli b, Ömer. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Debbâğ, Abdussettar Hâmid. "el-Hasen B. Ziyâd ve Fıkhuhû Beyne Muâsırîhi", Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Vâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/410-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muahammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Vesît fi'l-mezheb*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1417/1997.
- Hamidullah, Muhammed. "Şemsüleimme es-Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah İbn Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidaye ve'n-Nihâye İslâm Tarihi*. Çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1998.
- İbn Nedîm. Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *Kitâbü'l-fihrist li'n-Nedîm*. nşr. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y. 1391/1971.
- Karâfî, Şehâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zehîre*. Lübnan: Dâru'l-Ğarîbü'l-İslâm, 1413/1994.
- Kaya, Eyüp Said. "el-Mebûsât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/214-216. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

- Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-İmtâ' bi sîreti'l-imâmeyn Hasen b. Ziyâd ve sâhibihi Muhammed b. Şücâ'*. Kahire: Matba'atü'l-Envâr, 1368.
- Koca, Ferhat. "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamları Arasındaki Kişisel İlişkiler". *İslami İlimler Dergisi* 3/1 (2008), 63-97.
- Kureşî, Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *Cevâhirü'l-Mudiyeye fi tebâkâti'l-Hanefiyye*. Kahire: Hicr, 1413/1993.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref. *Kitâbü'l-mecmû'*. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref. *Ravdâtü't-tâlibîn*, Lübnan: Daru 'Alemlî'l-Kütüb, 1423/2003.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: DİB Yayınları, 1990.
- Râğıb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredâd fi gârîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kâlem, 1412/1991.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin 'Abdulvâhid İsmâil. *Bahru'l-mezheb fi fûrû'i mezhebi'l-İmam Şâfî*. Lübnan: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1423/2002.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'l-mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mebisût*. Çev. Komisyon. İstanbul: Gümüşev, 2008.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Şenol, Şöle Soyal. *Kadınların Özel Hallerini İlgilendiren Rivâyetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Soydan, Gülsüm. *Kadınlara Özel Hallerle İlgili Hükümlerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Şeltû, Mahmûd- Sayîs, Muhammed Ali. *Mukârenetü'l-mezâhib fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1976.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yüksel, Hayyire - Gültekin, Ayşe. "Hasen b. Ziyâd'ın Müsned'inde Yer Alan Mürsel Rivâyetler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2021), 52-73.
- Zehebî Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tarihü'l-İslam*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Zehebî. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru alâmi'n-nübelâ*: Beyrut: 1405/1985.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-hidâye*. Cidde: Muessesetu'r-Reyyân, 1418/1997.

Şiî Bir Mutasavvıf Olan Mûnis Ali Şâh'ın *Burhânü's-sâlikîn* İsimli Eserinde Tasavvuf Müdafaası

The Defense of Sufism in Burhan al-Salikin by Shia Sufi Munis 'Ali Shah

Ahmet ARSLAN

ORCID: [0000-0003-1928-267X](https://orcid.org/0000-0003-1928-267X) | E-Posta: ahmetarslan5252@hotmail.com

Arş. Gör. Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Anabilim Dalı,
Res. Asst., Hakkari University, Faculty of Theology, Basic Islâmic Sciences,
Department of Sufism,
Hakkâri, Türkiye
ROR ID: [00nddb461](https://ror.org/00nddb461)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Arslan, Ahmet. "Şiî Bir Mutasavvıf Olan Mûnis Ali Şâh'ın *Burhânü's-sâlikîn* İsimli Eserinde Tasavvuf Müdafaası". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 189-211.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1140117>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	20. 09. 2022
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	05. 11. 2022
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2022
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin.
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare. (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir</i>).
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	suifdergi@gmail.com
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır</i>).
Grant Support (<i>Finansman</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır</i>).
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	

Özet

Sünnî ve Şîî dünyada tasavvuf ve kökeni hakkında pek çok tartışma yaşanmıştır. Bu tartışmalarda tasavvufun menşesinde İslam dışı bazı düşüncelerin yer aldığı iddia edilmiştir. Mutasavvıflar da eserlerinde tasavvufun kaynağının âyet ve hadislere dayandığını ispat etmeye çalışmışlardır. Bu nedenle ilk dönem tasavvuf klasiklerinin ana fikrini, tasavvufun Sünnî düşüncenin çerçevesinde bir ilim olduğunu ispatlama gayretleri oluşturmuştur. Şîî âlimler de tasavvuf ve menşesine dair eleştirilerde bulunmuşlardır. Şîâ'da Cemâleddin el-Murtazâ er-Râzî'nin *Tebşiratü'l-avâm fi ma'rifeti makâlâti'l-enâm* adlı eseri, tasavvufun eleştirildiği ilk kitaplardan biri olmuştur. Râzî'den sonra da Şîî âlimler, tasavvufu reddeden birçok kitap yazmışlardır. Bu eserlerde genel olarak büyük sûflerin çoğunun Sünnî olduğu, İmamlar'ın ilk sûfleri kınadığı, tasavvuftaki pratik ve düşüncelerin şeriata uymadığı vurgulanmıştır. Şîî fukahanın toplum üzerindeki etkileri Sünnî dünyaya göre daha fazla olduğundan tasavvufa yapılan eleştiriler Şîî çevrede daha çok karşılık bulmuştur. Nitekim Şîîliğin Safevîler ile birlikte İran'ın resmi mezhebi haline gelmesiyle bölgede köklü bir geçmişe sahip tarikatlar nüfuzunu kaybetmeye başlamıştır. Fakat Ni'metullâhiyye tarikatı bütün baskılara rağmen İran'da varlığını günümüze kadar sürdürebilmiştir. Araştırmalarda Safevîler'den itibaren tarikatların izlerinin İran'da silindiği dile getirilmiştir. Ni'metullâhiyye gibi Şîîler içinde varlığını sürdürebilen tarikatlar hakkındaki çalışmalar ise ihmal edilmiştir. Ni'metullâhilerin tasavvuf saldırılarına karşı tarikatlarını ve tasavvufu savunma faaliyetleri araştırılması gereken önemli bir husustur. Bu sebeple Şîî mezhebinden olan Ni'metullâhî şeyhi Mûnis Ali Şâh tarafından kaleme alınan *Burhânü's-sâlikîn* bu çalışmada araştırma konusu olarak seçilmiştir. Yirminci yüzyılda yaşayan Mûnis Ali Şâh döneminde İran, Batılı ülkelerin baskısına maruz kalmış ve Birinci Dünya Savaşı çıkmıştır. Babası Vefâ Ali Şâh ile döneminin önde gelen âlimlerinden zâhirî ve bâtinî ilimleri tahsil eden Mûnis Ali Şâh, ülkesinin içinde bulunduğu bu kötü duruma kayıtsız kalmamıştır. Siyasî partilere üye olmuş, gazete çıkarmış ve yayınevi kurmuştur. Böylece insanları ülkesinin maruz kaldığı duruma karşı bilinçlendirmede ön saflarda yer almıştır. Daha sonraki dönemlerde siyâsî faaliyetlerine son vermiş ve bir tarikat şeyhi olarak faaliyetlerini yürütmüştür. İlmi birikimi ve şahsiyetiyle başkent Tahran'daki hankahını her tabakadan insanların yoğun olarak uğradığı merkezlerinden biri haline getirmeyi başarmıştır. Mûnis Ali Şâh, irşad faaliyetlerinde bulunurken bazı kesimlerce tasavvuf aleyhtarlığı yapılmaya devam edilmiştir. O da bu duruma kayıtsız kalmayarak tasavvufu müdafa eden *Burhânü's-sâlikîn* isimli bir eser kaleme almıştır. Mûnis Ali Şâh, yakın bir dönemde yaşadığından Şîî dünyadaki tasavvuf tenkid ve savunmalarının hepsini dikkate alarak eserini yazmıştır. Bu bakımdan müellifin eserini incelemek, Şîâ'da tasavvuf eleştiri ve müdafasında kullanılan argümanların kapsayıcı bir şekilde görülmesini sağlayacaktır. Çalışmanın amacı da bu iki hususu mercek altına almaktır. Mûnis Ali Şâh, eserinde tasavvufun kökeninin İslam'a dayandığını vurgulamış, Şîâ ve tasavvuf arasında bulunan husumeti kaldırmayı amaçlamıştır. Bu konuyu işlerken üzerinde durduğu en önemli mevzulardan bir tanesi sûfî kelimesidir. Mûnis, sûfî kelimesinin Hz. Peygamber zamanından önce kullanıldığını savunmuştur. Ona göre Şîî dünyada tasavvuf aleyhtarlarının en fazla kanıt gösterdikleri İmamlar'a atfedilen sözler, dikkatlice tahlil edilmemiştir. Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*'de geniş bir şekilde İmamlar'ın bu sözlerini tevil etmeye gayret etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Şîâ, İran, Ni'metullâhiyye, Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*.

Abstract

Many debates occurred in Sunnī and Shia Islām regarding Sufism and its origin. In these debates, it was claimed that certain un-Islāmic views are present in the theoretical and practical aspects of Sufism. Sufis, on the other hand, tried to prove in their works that the foundations of Sufism are based on verses and hadith. Therefore, the main idea of early Sufism classics consisted of efforts to prove that Sufism is a discipline within the framework of Sunnī thought. Shia scholars also criticized Sufism and its origin. *Tabsirât-al'Avâm fi Ma'rifat Maqâlât al-Anâm* by Jamal al-Din al-Murtaza al-Râzī is one of the first works in Shia Islām in which Sufism is criticized. After al-Razi, Shia scholars wrote many books rejecting sufism. In these works, it was generally emphasized that the majority of great sufis were Sunnī, that the Imams denounced the first sufis, and that the practices and ideas in sufism did not comply with sharia. Since Shia fiqh scholars have a greater impact on society compared to the Sunnī world, the criticism aimed at sufism resonated more among the Shia. In fact, after Shiism became the official sect of Iran with the Safavids, sects with a deep-rooted history in the region began to lose influence. However, the Ni'matullahiyah sect was able to sustain its existence to date despite all oppression. In previous studies, it was stated that, beginning with the Safavids, the traces of sects in Iran were removed. On the other hand, studies on sects who managed to survive among the Shi'ites, such as the Ni'matullahiyah, were neglected. The activities of the members of the Ni'matullahiyah in defense of their sect and Sufism is an important matter that requires investigation. Therefore, *Burhan al-Salikin* by Munis 'Ali Shah, the sheik of the Shia sect Ni'matullahiyah, was selected as the subject of the present study. During the time of Munis 'Ali Shah, who lived in the twentieth century, Iran was exposed to pressure from Western countries, and World War I broke out. Munis 'Ali Shah, who was educated in exoteric and esoteric disciplines by the leading scholars of the time as well as his father Vefa 'Ali Shah, did not stand indifferent to this problematic circumstance experienced by his country. He stood on the front lines in raising awareness regarding the situation his country went through by registering in political parties, publishing newspapers, and establishing a publishing house. In later periods, he ceased his political activities and functioned as a sect sheik. With his scholarly background and personality, he succeeded in transforming his lodge in the capital city of Tehran into a center frequently visited by commoners and upper-class individuals alike. While Munis 'Ali Shah was teaching his disciples, claims regarding the opposition to Sufism continued to be voiced by certain segments. He did not remain indifferent against this situation and wrote a work titled *Burhan al-Salikin* in defense of sufism. Since Munis 'Ali Shah lived in a recent period, he wrote his work by taking into consideration all criticism and defense regarding sufism in the Shia world. In this respect, examining the work of the author will allow for a comprehensive view of the arguments used in the criticism and defense of sufism among the Shi'a. The present study aims to examine these two subjects. In his work, the author underlined that Sufism is rooted in Islām and sought to eliminate antagonism between the Shia and Sufis. Munis 'Ali Shah attempted to demonstrate that the genesis of Sufism is rooted in Islām by using verses, hadiths, and historical texts. One of the most essential themes he focused on while researching this topic was the word Sufi. Munis maintained that the term Sufi existed prior to the time of the Prophet Muhammad. According to him, the phrases attributed to the Imams, which Sufism's opponents in the Shi'ite world have relied on the most as evidence, have not been thoroughly investigated. In *Burhan al-Salikin*, Munis 'Ali Shah attempted to interpret these words of the Imams at length.

Keywords: Sufism, Shia, Iran, Ni'matullahiyah, Munis 'Ali Shah, *Burhan al-Salikin*.

Giriş

İslam'da âyet ve hadisleri temel alarak oluşan başlıca ilimler tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuftur. Bu ilimlerde mütehasıs âlimler, zaman zaman birbirlerini eleştirmişlerdir. Tarihi süreç içerisinde zühd ile tasavvufa da içeriden ve dışarıdan eleştiriler yapılmıştır. İçeriden gelen eleştiriler; sûfîlerin birbirlerini tenkid etmeleri, zühd ve tasavvufla ilgili meseleleri aralarında müzakere ve münakaşa etmeleridir.¹ Söz gelimi Ebû Nasr et-Tûsî'nin (ö. 378/988) *el-Lüma'*, Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'aruf* ve Ebü'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle* isimli tasavvuf klasiklerinin mukaddimeleri ve kitaplarının değişik yerlerinde sûfîlerin yanlıklarına dikkat çekilmiştir.²

Tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm âlimlerinin eleştirileri, tasavvufa dışarıdan yapılan tenkitleri oluşturmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Telbîsu İblîs* isimli eserinin bazı kısımları buna örnek olarak gösterilebilir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve takipçisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de tasavvuf eleştirilerini devam ettiren âlimlerdendir.³ Sûfî müellifler de tasavvufun açıklanması ve ona yöneltilen itirazların cevaplanması konusunda eserler yazmışlardır. Sûfîler, tasavvuf savunmasında en fazla vahdet-i vücûd düşüncesine yoğunlaşmışlardır.⁴

Tasavvuf, Sünnîliğe bağlı olarak geliştiğinden Şîîler çoğunlukla tasavvufa muhalefet etmiştir. Şîî âlimler, tasavvufa karşı çok sayıda eser kaleme almıştır.⁵ Şîâ'da Seyyid Haydar Âmülî (ö. 787/1385) gibi tasavvufu kabul eden âlimler de vardır. Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr* isimli eserinde tasavvuf ve Şîâ arasındaki ihtilafa çözüm bulmaya çalışmıştır.⁶

¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkid* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 26.

² Bk. Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Kamîl Mustafa Hindâvî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 362; Ebû Bekir Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, *et-Ta'aruf li-mezhebi ehli't tasavvuf* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 7; Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud b. Şerif (Metâbiu Müesseseti Dâri'ş-Şa'b, 1989), 19.

³ Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkid*, 14.

⁴ Muhammed Bedirhan, "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Müdafaları", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 187.

⁵ Bu eserlerin isimleri ve muhtevası hakkında bk. Muhammed Ma'sûm Şirâzî, *Ṭarâikü'l-hakâik*, nşr. Muhammed Cafer Mahcûb (Tahran: İntişârât-ı Kitâbhane-yi Senâi, 2004), 1/175-186; Nasrullah Pürcevâdî, "On İki İmam Şiiğinde Tasavvufa Muhalefet", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 233-242; Süleyman Uludağ, "Şîilikte Tasavvuf" (Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şiiik Sempozyumu, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 522-523.

⁶ Süleyman Gökbulut, "Seyyid Haydar Âmülî ve Câmi'u'l-esrâr ve Menba'u'l-envâr Adlı Eserinde Tasavvuf-Şîilik İlişkisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 37 (2016), 45-71.

Şîî çevrede tasavvuf aleyhinde yazan müellifler arasında en fazla dikkat çeken kişinin Muhammed Ali Bihbehânî (ö. 1216/1801) olduğu söylenebilir. Bihbehânî'nin *Risâle-i Hayrâtiyye* isimli eseri incelendiğinde onun tasavvuf aleyhindeki iddiaların çoğunu daha önce yazılan eserlerden aldığı görülmektedir. Fakat o, aynı zamanda fiilî olarak da sufilerle mücadele etmiş ve onların öldürülmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı "sûfî-koş" (sûfî-öldüren) olarak bilinmiştir. Mücadele ettiği ve katledilmelerine sebep olduğu tasavvuf ehliyse İran halkı arasında yayılan Ni'metullâhiyye mensuplarıdır. Ni'metullâhiyye tarikatına mensup Masûm Ali Şah (ö. 1212/1796), Nur Ali Şah (ö. 1212/1796) ile Muzaffer Ali Şah'ın (ö. 121/1800) öldürülmesinde onun veya adamlarının dahli olduğu söylenmiştir. Bu nedenle Şîîlik'te geçmişi eskiye dayanan derviş-fakih çatışmaları hiçbir zaman Bihbehânî'nin dönemi kadar kanlı olaylara dönmemiştir.⁷ Bihbehânî, eseri *Risâle-i Hayrâtiyye*'de Ni'metullâhîler mel'un, cehennem ehli, yoldan çıkarıcı ve kafir gibi kötü ithamlarda bulunmuştur.⁸

İran'da Ni'metullâhiyye tarikatının mensuplarına olan baskı hala devam etmektedir. Bu nedenle Ni'metullâhiyye mensuplarının tasavvuf aleyhtarlarının baskısını en fazla hisseden tarikat mensuplarından olduğu söylenebilir. Çalışmamıza konu olan *Burhânü's-sâlikîn* de Ni'metullâhiyye tarikatına mensup Mûnis Ali Şah tarafından kaleme alınmıştır.

Bu çalışmada *Burhânü's-sâlikîn*'den hareketle "Şîî bir tarikat şeyhinin Şîîlik içinde tasavvufu nasıl savunduğu?" sorusuna cevap aranacaktır. Milâdî 14. yüzyılda yaşayan Seyyid Haydar Âmülî hakkında bu konuda bir çalışma yapılmıştır.⁹ Çalışmaya konu olan *Burhânü's-sâlikîn* ise modern dönemde yazılmıştır. Ayrıca Mûnis Ali Şah, tarikat şeyhi olarak bir tekke de irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Dolayısıyla modern dönemde yaşayan Şîî mezhebine bağlı bir tarikat şeyhinin Şîîlik ve tasavvufu uzlaştırma gayretlerinin incelenmesi konuya farklı bir bakış açısı kazandıracaktır.

⁷ Hamid Algar, "Muhammed Ali Bihbehânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992); Zehrâ Abdî, "Risâle-i Hayrâtiyye: Mübâreze-yi Aleyhi Roşd-i Sûfî Meslekî der Evâhir-i Sedde-yi Devâzdehom u Evâil-i Sedde-yi Sızdehom-ı Hicrî", *Sohen-i Tarih* 24 (2017), 79.

⁸ Muhammed Ali Bihbehânî, *Risâle-i Hayrâtiyye* (Kum: Müesse-yi Allâme-yi Müceddid Vahîd-i Bihbehânî, 1993), 1/52.

⁹ Gökbulut, "Seyyid Haydar Âmülî ve Câmî'u'l-esrâr ve Menba'u'l-envâr Adlı Eserinde Tasavvuf-Şîîlik İlişkisi".

1. Mûnis Ali Şâh'ın Hayatı ve Burhânü's-sâlikîn isimli Eseri

Babası da bir Ni'metullâhî şeyhi olan Mûnis Ali Şâh, 1290/1873'te Şîrâz'da doğmuştur. Babası ve İran'ın önemli âlimlerinin yanında tahsil görmüştür.¹⁰

Meşrutiyet taraftarlarının saffında yer alan Mûnis, özgürlük yanlısı kurumlar olan Encümen-i İslam ve Demokrat Parti'nin aktif bir üyesi olmuştur. Birinci Dünya Savaş'ında batılı ülkelere karşı ve meşrutiyet fikirleri konusunda milletin bilinçlenmesi için Vezn-i İhya isimli bir gazete çıkarmış ve Pars yayınevini kurmuştur. Birinci Dünya Savaş'ı bitiminde siyasal faaliyetlerine son vermiştir.¹¹

Babasının halefi Sâdık Ali Şâh'ın (ö. 1340/1921) vefat etmesiyle Ni'metullâhiyye tarikatının Münevver Ali Şâhiyye kolunun kutbu¹² olmuştur. Müridlerinin ısrarı üzerine 1928'de Tahran'a taşınarak Çahâr Sûk isimli hankahında faaliyetlerine devam etmiştir.¹³ Mûnis Ali Şâh; 1372/1953'te Tahran'da vefat etmiştir.¹⁴

Mûnis'in *Burhânü's-sâlikîn* isimli eseri mukaddime, beş bölüm ve hatimeden oluşmaktadır. Mukaddimede eserin yazılma sebebine değinilmiştir. Birinci bölümde tasavvufun sözlük ve ıstılah manası, ikinci bölümde tasavvufun hakîkati ve bazı büyük sûfiler hakkında kısa bilgi, üçüncü bölümde tasavvufun mahiyetine işaret eden âyet ve hadisler, dördüncü bölümde tasavvufta hurkanın ne manaya geldiği ile Ni'metullâhiyye tarikatı silsilesinin imamlara dayanması ve son bölümde imamların hadislerinde kınadığı sûfilerin kim olduğu konusu ele alınmıştır. Hatimede *Burhânüs'sâlikîn*'de zikredilen zat ve kitaplar hakkında bilgi verilmiştir.

Mûnis, eserinde tasavvufun şeriatın dışında olduğuna dair yazılar yazıldığını ve bu yazılar neticesinde âyetler ile on iki imamın sözleri hakkında bilgisi bulunmayan birçok kişinin tasavvuf aleyhtarlığı yaptığını ifade etmiştir. Tasavvufa yapılan bu eleştiriler yüzünden camiler başta olmak üzere birçok yerde tasavvuf büyüklerini kınayıcı bazı

¹⁰ Mes'ûd Hümâyûnî, *Tarih-i Silsilehây-i Tarikat-i Ni'metullâhiyye der İran* (Tahran: İntişârât-ı Mekteb-i İrfan-i İran, 1994), 249; Cevad Nurbahş, *Gülistân-ı Câvid* (London: İntişârât-ı Hânigâh-ı Ni'metullâhî, 1994), 160; Muhsin Şems Melikârâ, "Zü'r-riyâseteyn-i Şîrâzî", *Mecelle-yi Ermagan* 13/3 (1311), 168.

¹¹ Hüseyin Rükzâde Âdemiyyet, *Dânişmendân ve Sühan-serâyân-i Fârs* (Tahran: Kitabfurûşihâ-yi İslamiyye u Hayyam, 1958), 4/575; Melikârâ, "Zü'r-riyâseteyn-i Şîrâzî", 168.

¹² Ni'metullâhiyye tarikatında bütün şeyhler, bir kişiye bağlıdır. Ni'metullâhîler, tarikatın bütün işlerinin bağlı olduğu bu kişiye "kutup" derler. bk. Hatice Kışâverz Ferhâdî, *Tehlîl-i Merdom Şinahtî-yi Merâsim, Âin u Âdâb-i Derâviş-i Silsile-yi Ni'metullâhî-yi Gonâbâdî-yi Tahran* (Tahran: Dânişgâh-i Âzâd-i İslâmî, 2012), 205; Ahmet Arslan, *Şâh Ni'metullâh-ı Velî ve Ni'metullâhiyye Tarikatı* (Sonçağ Akademi, 2022), 300.

¹³ Leonard Lewisohn, "Modern İran Tasavvufu'nun Tarihine Bir Giriş I: Ni'metullâhî Tarikatı: Zulüm, İhya ve Bölünme", çev. İlker Külbilge, *Sûfi Araştırmaları* 7/14 (2016), 99.

¹⁴ Âdemiyyet, *Dânişmendân ve Sühan-serâyân-i Fârs*, 5/575.

konuşmalar yapılmaya başlamıştır. Bunun neticesinde birçok kişi, Mûnis'ten tasavvufun hakîkati hakkında bir kitap yazmasını istemiştir. Fakat o, bu konuda kitap yazacak kadar yetkin birisi olmadığını söyleyerek çevresinden gelen ricaları reddetmiştir. Halifesi Mîrzâ Muhammed Kâzım (ö. 1984) da Mûnis Ali Şâh'a mektup yazarak son zamanlarda bazı akılsızların Peygamberimizin iftiharî olarak gördüğü fakrın şeriatın zıddı ve tasavvufun bidat olduğunu iddia ettiklerini iletmiştir. Ardından Muhammed Kâzım, şeyhinden şu dört soruyu cevaplandırmasını istemiştir:

Sûfî kelimesi, lügatte ve ıstılahta ne manaya gelmektedir?

Tasavvuf nedir?

Âyet ve imamların sözlerinde tasavvufun hakîkatine dair deliller bulunmakta mıdır?

Tasavvuf hırkası ne demektir? Sûfiler hırkayla neyi kastetmektedir ve hırka kime muttasıl olmaktadır?¹⁵

Mûnis, halifesinden gelen bu sorular üzerine *Burhânü's-sâlikîn* isimli eserini yazdığını belirtmiştir.¹⁶ O, eserinin başında tasavvufu eleştirenlerin üç kısımda incelenebileceğini söylemiştir:

1. Sûfileri kınayan imamların sözleri dolayısıyla tasavvufu eleştirenler. Mûnis'e göre bu kısımdaki kişiler, imamların sözlerinde asıl kınanan kimselerin kimler olduğunu, bu sözlerin nâsih mi 'âm mı veya mutlak mı olduğuna dikkat etmezler.

2. Bazı kimseler de "Ene'l-Hak", "Sübhone ma azami şa'ni" gibi şathiyyelerin hakîkatini hiç düşünmeden sûfilerin zındık ve kâfir olduğuna hükmederler.

3. Bazı kimseler de sadece taklide düştükleri ve nefslerine uydukları için sûfileri eleştirirler. Onların tasavvufu eleştirmek adına herhangi bir gerekçeleri olmamalarına rağmen bu kimseler sadece çevresindeki insanlara uyarlar.¹⁷

2. Mûnis Ali Şâh'ın Tasavvuf Müdafaası

Mûnis Ali Şâh, marifet ilmi olarak gördüğü tasavvufun diğer ilimlerden üstün olduğunu belirtmiştir. Zira gizli bir hazine olan Hak, bilinmek için âlemi yaratmıştır. Mevcudat içinde insanı halifesi seçmiş ve Hakk'ın bilinmesi manasına gelen marifeti insanın kalbine koymuştur. İnsanın da bu marifeti koruması gereklidir.

¹⁵ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, haz. Cevad Nurbahş (Tahran: İntişârât-ı Hânigâh-ı Ni'metullâhî, 1975), 24.

¹⁶ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 23-26.

¹⁷ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 20.

Mûnis, bu bilgilerden hareketle insanın heyulasının yani yaratılma sebebinin marifet olduğunu ifade etmiştir. Bu marifet ve ilmin diğer ilimlerle karıştırılmaması gerekir. Bu ilimle kastedilen dünyadan vazgeçip ahirete yönelmeyi kavratan ilimdir. Ehlullahın ilimle kastettiği bu idraktır. Basiret sahipleri, bu idrak dışındakilere ilim demedikleri gibi ona sahip olmayana da âlim demezler. Zira âlimin ahirete yönelmiş olması gerekir. Şerî'î ilimleri ve dinî akideleri sağlam delilleriyle bilen fakat dünyaya yönelen kişi âlim değildir. Bundan dolayı Mûnis, "Dünyevî hedeflere ve nefsânî hevalara karışmamaya ilim denildiğini" ifade etmektedir. İçinde nefsin heveslerini ve dünya sevgisini barındıran şey ilim değil ilme benzeyen cehalettir.¹⁸

2.1. Hz. Peygamber Zamanında Tasavvuf Kelimesinin Kullanılıp Kullanılmadığı Meselesi ile İlgili Müdafası

Tasavvuf kelimesinin asr-ı saadette kullanılıp kullanılmadığı hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Kelimenin Hz. Peygamber zamanında bilinmediğini savunanlar tasavvuf lafzının lafzî, vezin ve mana yönünden Araplar nezdinde bilinmediğine dikkat çekmişlerdir.¹⁹ Karşıt görüşü savunanlara göre sûfî kelimesi câhiliyye döneminde dahi kullanılmıştır. Örneğin Ebû Nasr Serrâc, İslam'dan önce fazilet ve salah ehli kimselere sûfî dendiğine dair rivâyetlerin bulunduğunu nakletmiştir.²⁰ Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî ve Ebü'l-Hasen Ali el-Hücvirî gibi sûfiler de konu hakkındaki görüşlerini açıklamışlardır.²¹ Sûfî tabakat kitaplarında sûfî unvanıyla anılan ilk kişinin hicrî ikinci asırda yaşayan Ebû Hâşim el-Kûffî'nin (ö. 150/767) olduğu da kaydedilmiştir.²²

Şîî kaynaklarda Ebû Hâşim'in bâtil inançlı birisi ve Ehl-i Beyt'e muhalif olduğu dillendirilerek sûfî husumetine kapı aralanmak istenmiştir.²³ Bu nedenle Mûnis Ali Şâh, *Nefehâtü'l-Üns*'te Ebû Hâşim el-Kûffî'nin sûfî unvanıyla anılan ilk kişi olduğunu belirten

¹⁸ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 2.

¹⁹ Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 74-77; Eyyup Akdağ, "Sûfilere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 722.

²⁰ Ebû Nasr Tûsî, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk, 1996), 23.

²¹ Bk. Ebû Bekir Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'aruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 59-61; Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 367-371; Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Hakikat Bilgisi-Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 95.

²² Hâce Abdullah Herevî, *Tabakâtü's-şûfiyye*, nşr. Muhammed Sürûr Mevlâyî (Tahran: İntişârât-ı Tus, 1983), 6; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns* (Tahran: İntişârât-i Kitâb-i Furuşî-yi Mahmudî, 1958), 32.

²³ Mustafa Altunkaya, "Bazı Şîî Kaynaklarda 'Tasavvuf'", *Turkish Studies* 11/5 (2016), 11.

ifadenin gerçeği yansıtmadığına şöyle karşı çıkmaktadır: ²⁴ “Câmî, *Nefehât*’ta ilk sûfînin Hâşîm el-Kûfî olduğunu yazmıştır. Hâlbuki ileride zikredeceğimiz âyetler ile naklî deliller sûfî ve tasavvufun Hz. Peygamber zamanında bilindiğini göstermektedir.”²⁵

Müellif, bu konudaki kanaatini “bu fırka-i nâciyye olan sûfîlerin Hz. Resûl ve Betül’ün (Hz. Ali) eşi zamanında bu isimle (sûfî) bilinirdi.” şeklinde açıklayarak sûfî kelimesinin asr-ı saadette bilindiğini ileri sürmüştür.²⁶ Böylece o, sûfî unvanının kökenini İslam’ın ilk dönemine dayandırmış ve Ehl-i Beyt’e muhalif olduğu ileri sürülen Ebû Hâşîm ile ortaya çıktığına dair rivâyetleri çürütmek istemiştir. Mûnis’in sûfî lakabının Ebû Hâşîm’den önce bilindiğine dair kanıtları şunlardır:

1. İbnü’l-Esîr (ö. 630/1233), Hz. İsa’nın doğumundan önce yaşayan İran hükümdarlarından Efrîdûn’un sûfî olarak isimlendirilen ilk kişi olduğunu nakletmektedir.²⁷

2. Tasavvuf; sıfatlar ve isimler açısından Allah’ı, esmânın mazharlarını, mebde ve meâdî, âlemi ve sülûk yolların bilmektir. Bundan dolayı tasavvuf bütün enbiyâ ve evliyânın akidelerinin bir parçasıdır. Peygamberler –Hz. Âdem’den Hz. Hâtem’e kadar- Allah’a davet etmek için gönderildiğinden tasavvufun hakîkati bütün enbiyâda bulunmaktaydı.²⁸

3. İsmâil b. Hammâd Cevherî (ö. 400/1009’dan önce), *eş-Şihâh* isimli eserinde câhiliyye döneminde Kâbe’ye hizmet eden Benî Sûfe kabilesine benzedikleri için sûfîlere bu ismin verildiğini belirtmiştir.²⁹

4. Mûnis Ali Şâh, sûfî kelimesinin “yün” anlamındaki “sûf”tan gelebileceği konusu üzerinde de durmuştur. Ona göre Hz. Peygamber ve İmamlar başta olmak üzere birçok peygamber yün elbise giymiştir. Bu görüşünü desteklemek için “Peygamber Efendimiz (a.s), bir köle bile olsa insanların davetine icabet eder, eşeğe biner ve yün elbise giyerdi.”³⁰ “Rabbi kendisiyle konuştuğu gün, Musa’nın üzerinde yün elbise ve yünden bir külah vardı.”³¹ “Hz. İsa kıldan yapılmış elbise giyer ve ağaç yerdi.”³² “Muhammed b. Kesîr, Ca’fer es-Sâdık’ın üzerinde yün elbise görünce ona bunun hikmetini sürmüştü. Ca’fer es-Sâdık da ‘Babamın

²⁴ Herevî, *Tabakâtü’s-Şûfiyye*, 6; Câmî, *Nefehâtü’l-Üns*, 32.

²⁵ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü’s-sâlikîn*, 146.

²⁶ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü’s-sâlikîn*, 36.

²⁷ İzzeddin İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-tarih* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-Arabî, 1997), 1/77.

²⁸ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü’s-sâlikîn*, 145.

²⁹ İsmâil b. Hammâd Cevherî, *eş-Şihâh* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987), 4/1389.

³⁰ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü’z-Zühd ve’r-rekâik*, thk. Habiburrahman el-A’zamî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2004), 2/1/353.

³¹ Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Timizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru’l-Garbil’l-İslâmî, 1996), Libâs 10(1734).

³² Ebû Nuaym İsfâhânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’* (Mısır: Matba’atüs’s-Sa’adet, 1974), 3/273.

böyle giyindiğini gördüm.' demiştir." hadislerini hatırlatmıştır. Mûnis, aynı zamanda bütün diğer imamların da yün elbise giydiğini aktarmıştır. Ona göre bu hadisler, yün elbise giydiği için mutasavvıflara sûfî denildiğine delalet etmektedir.³³

5. Mûnis Ali Şâh; Ashab-ı Suffe, safâ ve saff-ı evvelin de sûfî kelimesinin kökenleri olarak gösterildiğini belirtmiştir. Bu rivâyetler de sûfî kelimesinin İslam kökenli olduğuna delalet etmektedir.³⁴

Mûnis Ali Şâh, sûfî kelimesi hakkında bilgi verdikten sonra "buraya kadar verilen bilgilerden sûfî ve tasavvufun Hz. Âdem'e kadar olan dönemlerin hepsinde olduğu ve yeni ortaya çıkan bir şey olmadığı anlaşılmıştır" demiştir.³⁵ Aynı şekilde bu konudaki nihâî düşüncesini şöyle ifade etmiştir: O halde, sûfî ve tasavvufun nev zuhûr bir isim olduğunu ya da bid'at olduğunu sanmayın. Kalbi tasfiye etmekle ilgili hükümler olan tarikat ilmi çok eski zamanlarda vardı.³⁶

2.2. Kur'an-ı Kerim'de Tasavvufun Hakîkatine Delalet Eden Âyetler Hakkındaki Müdafaası

Mûnis Ali Şâh, tasavvufun hakîkatine işaret eden âyetleri aktararak da tasavvufu savunmuştur. Referans olarak getirdiği âyetler incelendiğinde genel itibariyle bunların ashâb-ı suffe hakkındaki âyetler olduğu anlaşılmaktadır:

1. "Kendilerini Allah yoluna adadıklarından seyahat ve ticarete imkân bulamayan yoksullara verin. Yoksulluklarını gizli tuttukları için bilmeyen onları zengin sanır. Kendilerini simalarından tanırsın."³⁷ Mûnis'in naklettiğine göre Peygamberimiz suffe ehlinde ashabıyla oturmakta iken Ensar'dan birinin gelerek uzak bir yere oturması üzerine Hz. Muhammed (sav) yakına gelmesini istemiştir. Sahabi yakına gelmeyince Peygamberimiz "Bu adamın fakirliğinin sana sirayet etmesinden mi korkuyorsun?" buyurmuştur. Sahâbi de "Ya Resulullah, onları kendinden uzaklaştır" demiştir. Bunun üzerine bu âyet-i kerime inmiştir.³⁸

2. "Rablerinin rızâsını isteyerek sabah akşam O'na yalvaranları kovma"³⁹ Mûnis'e göre bu âyet fakirler yani ashab-ı suffe hakkında inmiştir. Peygamberimiz fakir ashabıyla otururken zengin sahabiler, Peygamberimizden fakirlerin yanından gitmesini isteyince bu âyet inmiştir.

³³ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 29-31.

³⁴ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 33.

³⁵ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 223.

³⁶ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 41.

³⁷ Bakara, 2/273.

³⁸ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 147.

³⁹ Em'âm, 6/52.

Mûnis, bu âyetin nuzûl sebebini zikrettikten sonra Peygamberimiz ve on iki imamdan fakirliğin üstünlüğüyle ilgili hadisler aktarmıştır.⁴⁰

3. “Rızâsını dileyerek sabah akşam rablerine dua edenlerle olmak için elinden gelen çabayı göster”⁴¹ Mûnis, bu âyetin sûtan bir hurka giydiği esnada Selman-ı Fârisî hakkında indiğini belirtmiştir. Selman-ı Farisî, Peygamberimizin sohbetinde bulunduğu esnada Uyeyne b. Hısn da yanlarına gelir. Hava sıcak olduğundan terleyen Selman’ın sûf kokusundan rahatsız olan Uyeyne, Peygamberimize “Ya Resûlullâh, biz yanına geldiğinde, bunu ve arkadaşlarını huzurundan çıkar” deyince bu âyet inmiştir.⁴²

4. Mûnis Ali Şâh, “Eğer (kullarımız) hak yolda (tarikatta) dosdoğru yürürlerse kendilerini, içinde denemek üzere nimetlere boğarız; kim de rabbini anmaktan yüz çevirirse Allah onu gitgide artan bir azaba uğratar”⁴³ âyetinde geçen tarikatın Hz. Ali’nin velayeti ve yolu olduğunu belirtmiştir. Mûnis, bu âyetle Âllah Teâlâ’nın “Velâyet ve İslam emri üzerinde kalanlara ucuzluk ve geniş rızık” vaat ettiğini ifade etmiştir.

5. Mûnis Ali Şâh, “Kendilerinin icat ettikleri ruhbanlığa gelince, biz onlara bunu emretmemiştik; sırf Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak için yapmışlardı, ama buna hakkıyla riayet etmediler”⁴⁴ âyetiyle ilgili Peygamberimizin “Kim bana iman ederse onu (ruhbanlığı) hakkıyla yerine getirir. Bana tâbî olmayanlar helak olanlardır.”⁴⁵ buyurduğunu aktarmıştır. Mûnis’e göre zikredilen hadisle “İslam’da ruhbanlık yoktur”⁴⁶ hadisi arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü nakledilen hadiste bir köşede oturup maişet için çalışmamak nehy edilmiştir. Fakat maişet için çalışmak suretiyle ibadet maksadıyla uzlete çekilmek caizdir.⁴⁷

5. “Ticaretin de satımın da kendilerini Allah’ı anmaktan (zikretmekten), namazı hakkıyla kılmaktan ve zekâtı vermekten alıkoyamadığı, gözlerin ve gönüllerin dehşetle sarsılacağı bir günden korkan kişiler; anarlar ki, Allah kendilerini, yaptıklarından daha güzeli ile ödüllendirsin, daha fazlasını da lutfundan versin. Allah dilediğini hesapsız rızıklandırır.”⁴⁸ Mûnis Ali Şâh, bu âyetin açıklamasında zikir ehlinin mezkûrdan (Allah’tan) başka her şeye yüz çevirdiğini bu vasfa

⁴⁰ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü’s-sâlikîn*, 149.

⁴¹ Kehf, 18/28.

⁴² Mûnis Ali Şâh, *Burhânü’s-sâlikîn*, 151.

⁴³ Cin, 72/16-17.

⁴⁴ Hadîd, 57/27.

⁴⁵ Ebü’l-Kasım et-Taberânî, *el-Mu cemü’l-kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 10/220.

⁴⁶ Bu hadisin değerlendirmesi için bk. İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî (el-Mektebetü’l-Asriyye, 2000), 2/466 (No. 3154).

⁴⁷ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü’s-sâlikîn*, 152-154.

⁴⁸ Nûr, 37-38

haiz kişilerin ise sûfî olarak isimlendirildiğini belirtir. Kendi tarikatı olan Ni'metullâhiyye'de de gece gündüz nefis muhasebesi ve murakabesiyle meşgul olan kişilere sûfî denildiğini aktarır. Ni'metullâhiyye tarikatına giren tâlipten de bu şartları yerine getireceğine dair söz alınır.⁴⁹

2.3. Tasavvufun Şîî Menşeli Olduğu Hususu İle İlgili Görüşleri

Mûnis Ali Şâh, öncelikle tasavvufun kökeninin Kur'an-ı Kerim ve hadisler olduğunu ortaya koyduktan sonra sûfiliğin Şîîlikle irtibatlı olduğunu ispat etmeyi amaçlamaktadır. Böylece o, Şîîlerin tasavvuf hakkındaki olumsuz düşüncelerini değiştirmek istemektedir. Bu fikrini de tarikat silsileleri ve Şîî hadis kaynaklarında sûfiler aleyhinde olan hadisleri tetkik ederek temellendirmeye çalışmaktadır:

1. Mûnis Ali Şâh, hırka giyme âdetinin Peygamberimize kadar dayandığına dair, Şîî âlim İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâî'nin (ö. 901/1496) *Müclî* isimli eserinden bir hadis rivâyet eder. Bu rivâyete göre Peygamberimiz mirac esnasında Cennet'te inciden bir köşke girer. Köşkün ortasında nûrdan bir sandık görür. Hz. Peygamber Cebrâil (a.s)'dan sandığın açılmasını isteyince o, sandığı ancak Allah Teâlâ'nın izin vermesiyle açabileceğini söyler. Allah Teâlâ'nın izniyle içinde fakirlik ve hırka bulunan sandık açılır. Allah Teâlâ, fakirlik ve hırkayı yarattığı günden beri sadece sevdiklerine verdiğini ve onlardan daha aziz bir şey olmadığını buyurur. Hz. Peygamber, hırkayı giyer ve miraçtan inince de Allah Teâlâ'nın izniyle onu Hz. Ali'ye giydirir. Hz. Ali de Hz. Hasan ve Hüseyin'e giydirir. Sonra sırasıyla diğer imamlar giyer. İbn Ebî Cumhûr, miraçta Hz. Peygamberin giydiği bu hırkanın şu anda gaip olan on ikinci imamın yanında olduğunu belirtir.⁵⁰ Mûnis Ali Şâh, bu rivâyete binaen bütün tarikatların silsilesinin Hz. Ali'ye ve İmamlar'a ulaştığını söyler.⁵¹

Mûnis Ali Şâh, hırka giymenin Hz. Peygamber'e dayandığını söyledikten sonra Ni'metullâhiyye tarikatının silsilesinde yer alan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Ahmed el-Gazzâlî'nin (ö. 520/1126) durumu hakkında da bilgi vermektedir. Çünkü bazı kimseler bu iki zatın Sünnî ve akidelerinin On İki İmam'ın akidesine muhalif olduğunu iddia etmektedir. Mûnis Ali Şâh, bu iddiaya karşı üç görüş ortaya atmaktadır:

Birincisi, Şîîler hiçbir zaman bir Sünnî'ye intisap etmemiş fakat Sünnîler, Şîîlere intisap etmiştir. Çünkü Şîî mezhebinden bir şeyh, Sünnîleri Şîî yapmak için takiyye ile

⁴⁹ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 161.

⁵⁰ İbn Ebî Cumhûr, *Müclî mirâtü'l-müncî fi'l-keîlâmi ve'l-Hikmeteyni ve't-Tasavvuf*, thk. Rızâ Yahyâ Por Fârméd (Beyrut: Cem'iyetü İbni Ebî Cumhûri'l-Ahsâî li ihyâi't-turâs, 2013), 4/1258.

⁵¹ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 174.

kendisini Sünnî olarak gösterebilmiştir. Mûnis, Abdürrezzâk b. Ali Lâhîcî'nin (ö. 1072/1661) Hanefî olan müridini önce Şîî mezhebine yakın olan Şafiî mezhebine daha sonra da Şîî mezhebine geçmeyi ikna ettiğini aktarmıştır.⁵² Mûnis, böylece Sünnî gözüken çoğu mutasavvıfın Şîî olduğunu ileri sürmüştür.

Mûnis Ali Şâh ikinci olarak Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr (ö. 440/1049), Senâî-yi Gaznevî (ö. 525/1131), Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), Şâh Nî'metullâh-ı Velî (ö. 834/1431) gibi mutasavvıfların ve şeyhlerinin Şîî olduğunu iddia etmiştir.⁵³

Mûnis Ali Şâh üçüncü olarak Şîî fukahânın Hasan-ı Basrî hakkında ihtilaf ettiğini belirtmiştir. Ancak Mûnis, Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'nin hilafetini, velâyetini inkâr etmediğini ve mürted olmadığını ifade etmiştir.⁵⁴

Mûnis, Ahmed el-Gazzâlî konusunda ise Nurullah Şüşterî'nin (ö. 1019/1610) *Mecâlisü'l-müminîn* isimli eserinden istifade etmiştir. Şüşterî, Şîî âlimlerinin genelinin muteber görmediği Gazzâlî'nin tarikat silsilelerinde yer aldığını kabul etmiş fakat silsilesi Gazzâlî'ye dayanan Ebû'n-Necîb Ziyâüddîn Sühreverdî'nin (ö. 563/1168) silsilesinin amcası Kâdî Vecîhüddin Ömer b. Muhammed ile de Cüneyd-i Bağdâdî'ye ulaştığını söylemiştir. Şüşterî, ikinci tarik dolayısıyla Gazzâlî'nin silsile dışında kalacağını belirtmiştir.⁵⁵ Mûnis ise Şâh Nî'metullâh, Seyyid Muhammed Nurbahş (ö. 869/1464), İshâk Hottalânî (ö. 827/1424) gibi Şîîliğinde şüphe bulunmayan zatların silsilesinin Ahmed el-Gazzâlî'ye dayanmasını Gazzâlî'nin Şîîliğine delil olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁶ Mûnis, ayrıca İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) de Şîî mezhebinden olduğunu savunmuştur. Ona göre Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn* ve *Kimyâ-yı Saâdet* eserleri onun Sünnî olduğunu gösterse de Gazzâlî bu eserlerinde takiyye yapmıştır. Mûnis, Gazzâlî'nin *Sırrü'l-âlemîn* isimli eserinde Gadîr-i Hum hadisini zikretmesini onun Şîîliğine delil saymıştır.⁵⁷

O, bu şekilde bilinen bütün sûfleri Şiâ'ya dâhil ederek tasavvufun kökeninde Şîîliğin bulunduğunu göstermek istemiştir. Çünkü Şiâ'da tasavvuf aleyhtarlarının en fazla dillendirdiği hususlarından bir tanesi mutasavvıfların hepsinin Sünnî mezhebinden

⁵² Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 185.

⁵³ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 185.

⁵⁴ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 90.

⁵⁵ Kadî Nurullah Şüşterî, *Mecâlisü'l-müminîn* (Tahran: İntişârât-i İslamiyye, 1976), 2/7.

⁵⁶ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 192.

⁵⁷ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 266-267.

olduğudur. Nitekim Şîâ'da tasavvuf aleyhtarlığına eserinde ilk defa yer verenlerden biri olan⁵⁸ Cemâleddin el-Murtazâ er-Râzî, bu konuya özellikle vurgu yapmaktadır.⁵⁹ Muhammed Ali Bihbehânî de aynı görüşü savunarak mutasavvıfların Sünnî olduğunu hatırlatmaktadır.⁶⁰

2. Şîâ'da tasavvuf aleyhtarlığı sekizinci imam Ali er-Rızâ (ö. 203/819) ile onuncu imam Ali el-Hâdî'nin (ö. 254/868) sözlerine dayandırılmıştır.⁶¹ Hz. Peygamber ve On İki İmam'ı tasavvuf aleyhtarı gösteren bu rivâyetlerin çoğu sahih değildir. Fakat sonraki Şîî alimler konu hakkındaki hadisleri mevsuk kabul edip tasavvuf aleyhtarlığını perçinlenmek amacıyla sık sık kullanmıştır.⁶² Mûnis Ali Şâh da fakih olarak geçinen bazı kimselerin Şîî hadis kaynaklarında sûfîleri eleştiren bu hadisleri delil göstererek mutasavvıfları kınadığını belirtmiştir. Bu kimseler, sûfînin batıl mı yoksa hak üzerine mi olduğu konusunu hiç araştırmadan bütün tasavvuf erbâbı hakkında aynı hüküm vermişlerdir. Şîî kesimde tasavvuf husumeti bu genellemeden dolayı var olagelmiştir. Halbuki Şîâ'da saygın konumları olan fakihleri de hem öven hem yeren hadisler nakledilmiştir. Hatta On İkinci İmam zuhûr ettiğinde ona karşı koyanların fakihler olacağına dair rivâyetler aktarılmıştır. Bundan dolayı övülen ve kınanan âlim ile sûfîlerin birbirinden ayrılması gerekir.⁶³

Mûnis Ali Şâh, daha sonra sözü Süfyân es-Sevrî'ye (ö. 161/778) getirmiştir. Zira Şîî hadis kaynaklarında Sevrî'yi yeren pek çok rivâyet yer almıştır ve tasavvufun Şîî dünyada eleştirilmesine bunlar sebebiyet vermiştir. Mûnis Ali Şâh, Sevrî aleyhindeki birçok rivâyeti eserinde nakletmiştir. Sevrî'nin Hz. Hüseyin'inin torunu Zeyd b. Ali'yi (ö. 122/740) şehit eden Abbasî halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in (ö. 125/743) tarafında yer aldığına dair nakil bunlardan biridir. Mûnis'in naklettiği bir diğer rivâyete göre Sevrî, Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) yanına geldiğinde üzerinde beyaz elbise görünce İmam'ı ayıplayarak şöyle demiştir: "Bu elbise sana uygun değildir. Dünyanın süslerine bulaşmaman gerekir. Senden takva sahibi olman ve kendini dünyadan uzak tutman beklenir." İmam da Sevrî'ye, Hz. Peygamber ve sahabeti zamanında yoksulluğun olduğunu ve Müslümanların kıyamete kadar bu şekilde yaşaması gerekmediğini belirtmiştir. İmam, nimetlerin arttığı günlerde

⁵⁸ Pürcevâdî, "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet", 235.

⁵⁹ Cemaledin el-Murtaza Ali Abdullah Muhammed b. Hüseyin er-Râzî, *Tebşiratü'l-Avâm fî Ma'rifeti Mağâlâti'l-Enâm*, thk. Abbas İkbâl (Tahran: İntişrât-i Esâtir, 1986), 122.

⁶⁰ Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 58.

⁶¹ Pürcevâdî, "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet", 235.

⁶² Uludağ, "Şiilikte Tasavvuf", 521.

⁶³ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 233-235.

nimetlerden yararlanma hakkının en fazla Müslümanlara ait olduğu gerçeğini de hatırlatarak Sevrî'nin düşüncesinin yanlış olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴

Mûnis Ali Şâh, Ca'fer es-Sâdık'ın çağdaşı Sevrî hakkında Şîî kaynaklarda yer alan hadisleri sorgulamayarak onun bâtil bir mezhep üzerine olduğunu söylemiştir. Ona göre yanlış olan toptancı bir yargıyla bütün mutasavvıfları bu kategoriye koymaktır. Çünkü gerçek mutasavvıflar, İmamlar'a muhalefet etmemişler hatta onlardan istifade etmişlerdir. Mesela aynı şekilde Ca'fer es-Sâdık ile çağdaş kabul ettiği Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848)⁶⁵, imamın has dostlarından ve ona hizmet etmiştir. Bistâmî de hak üzerine bir yol olan Tayfûriyye'nin ser halkasıdır. Mûnis, bu ifadeleri naklettikten sonra şöyle demektedir: "Süfyân es-Sevrî ile onun yolunu tutanlar ve bizim zamanımızda onlara benzeyenler, iyi bir şeyin isminin kötü sıfatlarla çıkmasına sebep olan bu şahıslardır."⁶⁶

Mûnis, böylece Şîî hadis kaynaklarında sûfîleri yeren hadislerin Sevrî'nin takipçileri olan kişilere işaret ettiğini ileri sürmüştür. O, İmamların devrinde Ehl-i Sünnet'e mensup sûfîlerin İmamlar'a muhalefet ettiğini ve sûfîlerin aleyhinde olan hadislerin bu kişilere işaret ettiğini belirtmiştir. Aynı şekilde gaybet zamanında da Ehl-i Sünnet'e mensup sûfîler, İmam'a muhalefet ve düşmanlık edegelmişlerdir. Hak üzerine olan sûfîler ise Şîîdiler ve bu zamanda da bu şekildedir.⁶⁷

2.4. Tasavvufun Ana Konularıyla İlgili Eleştirilere Yönelik Müdafaası

2.4.1. Şeriat, Tarikat, Hakikat Kavramlarına Yönelik Müdafaası

Sûfîlere göre şeriat "uzuvlar üzerine câri, zâhirî davranışları içeren kural ve hükümler" hakikat ise "şeriatın örtüsüyle gizlenen bâtinî mana" demektir. Sûfîler bütün asırlarda şeriata ve dine uymanın zarureti üzerinde ittifak etmişlerdir.⁶⁸

Sûfîlerin eserlerinde şeriatın gerekli olduğuna dair açıklamalarına rağmen bazı kesimlerce onlar, şeriatı hafife almakla suçlanmışlardır. Örneğin Ni'metullâhîyye tarikatı müntesiplerinin ölmesine sebep olan ve bu yüzden sûfî katili (sûfî-koş) olarak bilinen Şîî

⁶⁴ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 237-241.

⁶⁵ Bâyezîd-i Bistâmî'nin Ca'fer es-Sâdık'ın talebesi olması tarih bakımında imkânsızdır. Çünkü genel kabul göre Bistâmî'nin doğum tarihi 131/748'dir. Fakat Mûnis gibi Bâyezîd'i Şîa'ya yakın göstermek isteyenler onun Ca'fer es-Sâdık'ın talebesi olarak gösterirler. bk. Hasan Basri Demir, *Bâyezîd-i Bistâmî ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 14; Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/238.

⁶⁶ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 238-239.

⁶⁷ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 261.

⁶⁸ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslam'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli- Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 104.

âlim Muhammed Ali Bihbehânî, tasavvuf aleyhinde yazdığı eserinde sûfîlerin şeriat karşısında kayıtsız kaldıklarını öne sürmüştür. Bihbehânî'ye göre sûfîler, Hakk'a vasıl olmuş kimselerin ibadetten müstağni olduğunu belirtmişlerdir. Yine ona göre sûfîler, dünyayla ilgileri olmadığından Hak ile aynı olduklarını ifade ederek ibadetlere ihtiyaçları olmadığını dile getirmişlerdir.⁶⁹

Gerek Bihbehânî gibi tasavvuf karşıtı kimselerin eleştirileri gerekse bazı kesimlerin sapkın fikirleri tasavvuf şemsiyesi altına koyma gayretleri sûfî müellifleri harekete geçirmiş ve bu sorunu hakikat-şeriat kavramıyla kalıplaştırarak eserlerinde ele almışlardır. Hatta pek çok tasavvuf klasiğinin yazılmasındaki temel saik, sapkınlıklara karşı tasavvufun şeriatla mukayyet olduğunu ispatlamaktır.⁷⁰

Mûnis Ali Şâh, herkesin tasavvufu kendi bulunduğu makama göre tanımladığını ve bu nedenle tasavvufun birçok tarifi yapıldığını söylemiştir. Ona göre bu tanımların hepsi göze alındığında tasavvufu şu şekilde tarif etmek mümkündür: Kavî, fiilî ve hâli olarak şeriat ile edeplenmek.⁷¹ Müellif, böylece şeriat dışındaki bütün fiil ile düşünceleri reddetmekte ve tasavvufun şeriatla mukayyet olduğunu vurgulamaktadır.

Mûnis, şeriat, tarikat hakikat birlikteliğini badem ve kabuğu teşbihiyle de anlatmaktadır. Bademin üstünde sert bir kabuk, badem çekirdeğinin üzerinde kırmızımsı nazik bir kabuk ve bu kabuğun altında saf çekirdek bulunmaktadır. En üstteki sert kabuk şeriat, nazik kabuk tarikat ve saf çekirdek ise hakikattir. Kabuk ve çekirdek beraber bademi oluşturduğu gibi şeriat, tarikat ve hakikat bütünlüğüne Muhammedî şeriat denilmektedir.⁷²

Mûnis; şeriatın hizmet, kurbet ve vuslat olmak üzere üç mertebeden oluşan namaz gibi de düşünülebileceğini belirtmektedir. Hizmet şeriat mertebesine, kurbet tarikat mertebesine ve vuslat hakikat mertebesidir. Bu üç mertebe birlikte namazı meydana getirmektedir. Bundan dolayı şeriat ibadet etmek, tarikat huzurda olmak ve Hakk'ı müşâhede etmek hakikattir. O, bu bağlamda "Sözlerim şeriat, davranışlarım tarikat, halim hakikattir."⁷³ rivâyetine atıfta bulunmaktadır.⁷⁴

⁶⁹ Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 1/17-31.

⁷⁰ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 39-40.

⁷¹ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 37, 44.

⁷² Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 45.

⁷³ Bu hadisin değerlendirmesi için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/5 (No.1532).

⁷⁴ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 45-46.

Mûnis Ali Şâh, insanlara rehberlik edecek şeyhin şeriat, tarikat ve hakîkatte kâmil olması gerektiğini vurgulamıştır.⁷⁵ Hak Teâlâ, şeyhi Hakk'ın nuru ile bilen ve gören biri kılar. Şeyhin gönlü Allah'ın ahlakıyla muttasif olana kadar ona nûr nâzîl olur. Allah'ın ahlakıyla ahlaklanan şeyh, müridi ricâlüllâhtan oluncaya kadar kendi hal ve ahlakına davet eder. Mûnis Ali Şâh, bundan dolayı şeyhin müridin hakikî babası olduğunu ifade eder. O, bu manada şöyle bir hadis rivâyet eder: "Üç tane baba vardır: Dünyaya gelmeye vesile olan baba, öğreten baba ve terbiye eden baba."⁷⁶ Mûnis, kalbi tasfiye etmek, kötü ahlaktan sıyrılmak ve iyi ahlak sahibi olmaktan ibaret olan tasavvufta vâsil şeyhe itaat etmeden mücâhede ve riyâzetin bir semeresi olmayacağını söylemiştir.⁷⁷

2.4.2. Semâ ve Mûsiki ile İlgili Müdafaası

Tasavvufta semâ; dinî mûsikiyi dinleme, raks etme, devrân etme, dinî musikinin tesiriyle coşup dönmeyi ifade etmektedir.⁷⁸ Semâ, sûfîlerin en fazla eleştirildiği konulardan bir tanesidir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Telbîsü İblîs* isimli eserinde temeli zühde dayanan tasavvufun semâ ve raks ile zâhidlerden ayrıldığını belirtmektedir: "Tasavvufun başlangıcı zühtken sonraları müntesipleri semâ ve raksa izin verdiler. Avamdan âhiret talep edenlerden bazıları ile onların (sûfîlerin) yanında oyun gören ve dünyayı talep edenlerden bazıları onlara meyletteler."⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, bu sözleriyle tasavvuf eleştirilerinin başına semâyı koymaktadır. Muhammed Ali Bihbehânî de tasavvuf aleyhinde yazdığı eserinde semâ konusunda sûfîleri eleştirmiştir. Bihbehânî'ye göre sûfîlerin ibadetleri; raks, alkış ve şiir okumaktan ibarettir.⁸⁰

İşte tarikat ehli bu konuda ilgili fazla eleştirildiği için Mûnis, semâyı ilgili açıklamalara geçmeden evvel şöyle demiştir: "Ni'metullâhî silsilesine ve kalbi temiz sûfîlere atılan ve atılmakta olan iftiraları açıklığa kavuşturmak için burada mufassal bir açıklama bulunmaktadır."⁸¹ Semâyı sâlikî kendinden geçiren çalgı ve ses olarak tarif eden müellif, iki sebep öne sürerek semânın caiz olduğunu savunmuştur. Bunlardan birincisi semânın hakîkatini sadece sûfîlerin anlayabileceği gerçeğidir. Semâ, dervişleri cezbeyle getirip mana

⁷⁵ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 115.

⁷⁶ İsmail Hakkı da bu sözü "şöyle denilmektedir" diye nakletmiş hadis olduğunu belirtmemiştir. bk. (İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-turâsî'l-'Arabî, ts.), 2/225.)

⁷⁷ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 41.

⁷⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2016), 312.

⁷⁹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: Dâru'l Fikr'i li'Tabaati ve'n- Neşri ve't Tevzi', 2001), 145.

⁸⁰ Bihbehânî, *Risâle-i Hâyratiyye*, 2/8.

⁸¹ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 106.

âlemlerini müşâhede etmesine yardımcı olur fakat diğer insanlar bu zevkten mahrumdurlar.

O, bu konuda Sa'dî-i Şîrâzî'nin (ö. 691/1292) şu beyitlerini nakleder:

Kendini kaybetmiş dervişi ayıplama / O, boğulmuştur ondan eli ayağı çırpınır.

Kardeş, semânın ne olduğunu söylemeyeceğim / Dinleyenin kim olduğunu bilmiyorum

Mana burcunda uçar onun kuşu / Melekler onun seyrinden acizdirler

Eğer dinleyen lehv, eğlence peşinde bir adamsa / Dimağındaki dev daha da kuvvetlenir

Gül seher yeliyle açılır / Fakat odunu açmaz onu ancak balta açar.

Cihan, güzel ses, sarhoşluk ve coşku ile doludur. / Fakat kör olan aynada ne görebilir?⁸²

Mûnis, musikinin bir ilim olduğunu da hatırlatarak semâyı savunmaktadır. Çünkü mûsiki, eşyanın hakikatini konu edinen felsefenin şubelerinden bir tanedir. Felsefe de “nazarî ve amelî” olarak iki kısma ayrılmaktadır. Nazarî felsefe üç kısımdır:

1. İlm-i ilahî ve a'lâ olarak bilinen felsefe-i evvelî. Bu ilmin konusu, tasavvurda ve hariçte maddeye muhtaç değildir. Allah'ı ve hüviyyetini bilme bu ilmin konuları arasındadır.

2. Tasavvurda maddeye muhtaç olmayan fakat hariçte zuhûr için maddeye muhtaç olan evsat ilim. Matematik ve mûsiki, bu ilim türlerine örnek olarak verilebilir.

3. Tasavvur ve hariçte maddeye ihtiyaç duyan ednâ ilim. İnsan ve hayvanı tanıma gibi.

Ameli felsefe, şu üç şeyle alakalıdır: Şehir yönetimi, ev idaresi ve ahlak ilmi.⁸³

Mûnis, felsefenin kısımlarını bu şekilde açıkladıktan sonra musikinin âlî ilimlerden biri olduğunun açıkça ortada olduğunu ifade etmiştir. Eflatun gibi bilginler sayesinde ilerleyen mûsiki ile ruh hatta beden tedavi edilmiştir. Antik Yunan okullarında mûsiki, ahlakın tasfiyesi ve ruhun tezkiyesi için de kullanılmıştır.⁸⁴

Mûnis Ali Şâh, ayrıca âlemde şer ve kötülük olmadığını ifade eder. Mevcudatın hepsi mahza hayrdır. Şeriatta fiiller vâcip, müstahap, mübah, mekruh ve haram olmak üzere beş hüküm altında incelenir. Farklılığa neden olan ise halin fiile ve fiilin hale nispetidir. Bundan dolayı aynı fiil, bir halin ortaya çıkmasından dolayı helalken halin ortadan kalkmasından dolayı haram olabilir. Dolayısıyla bir şey, zatı ve mahiyeti itibarıyla haram değildir. Mûnis, bu açıklamalarına örnek olarak şarap örneğini verir. Doktorun tavsiyesiyle şarap içmek caizken sağlıklı kişinin şarap içmesi haramdır. Gerçekte ikisinin yaptığı da aynı fiildir.

⁸² Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 107.

⁸³ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 108.

⁸⁴ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 107-109.

Mûnis Ali Şâh, mûsiki konusunda birbirine zıt hükümler verenlerin delillerine de şarap örneğindeki gibi bakılması gerektiğini belirtmiştir. Ney, bazı hastalıklara iyi gelirken bazı hastalıklar için iyi olmayabilir. Sadece kişinin hâlinin bir melodiye uygun görülmesi durumunda onun musikiyle tedavi edilmesi gerekir. Sûfilerin semâi da bu kısma girmektedir. Onlar, semâyla her ruh ve nefse münasip melodiyi kullanarak nefsi tedavi etmeyi amaçlar.⁸⁵

2.4.3. Şatahât İle İlgili Müdafaası

Mûnis, şatahâtın sözlük manasının hareket etmek olduğunu belirtmiştir. Yel değirmenine rüzgârdan dolayı hareket ettiği için “şattâh” denilmektedir. Ayrıca dar bir nehre çok su gelip de etrafına taşması durumunda “su nehirde taşı (şataha)” ifadesinin kullanıldığını söylemektedir. Tasavvufta “sırrın ârifin gönlüne galebe gelmesi, gönlünün kapasitesinin üstünde sırrın varid olması nedeniyle kendini kontrol edemeyip ondan bazı sözler sâdır olması” haline denilmektedir. Akıl şathiyeyi idrak etmede acizdir. Mûnis, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) şiirlerinde birçok şathiyenin bulunduğunu ifade etmiştir.⁸⁶

Mûnis Ali Şâh, Beyâzid Bistâmî'nin “Benim daldığım deryanın, enbiyâ-i kirâm kenarında dururlar.” şatahını delil gösterilerek Bistâmî'nin mertebesinin nebîlerden üstün olması gerektiğinin iddia edildiğini belirtmiş ve buna karşı çıkmıştır. Çünkü Bâyezid ve onun makamında olan kişiler sâlik-i meczûbtur. Bu kimseler Hakk'a vâsil olduktan sonra sekr halinde kendilerinden geçmişlerdir. Sâlik-i meczûblar her ne kadar Hakk'a vâsil olsalar da kendilerinden bile habersiz olduğu için insanlara rehberlik edemezler. Vahdet denizine vâsil olan peygamberler tekrar geri dönerek insanları hidayet yoluna davet etmekle görevlendirilmişlerdir. Onlar, vahdet denizinde gördükleri cevher ve elmasları insanlara ulaştırdılar. Bu bakımdan Beyâzid, peygamberlerden üstün bir makamda değildir.⁸⁷

Mûnis Ali Şâh, nübvvet-velâyet konusuna da kısa da olsa değinmiştir. Bu konu tasavvuf ehliyle zâhir ulemâsı arasındaki temel tartışma unsurlarından bir tanesi olmuştur.

⁸⁵ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 110.

⁸⁶ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 112.

⁸⁷ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 115.

Sûfîler, velîleri nebilerden üstün saydıkları iddiasıyla eleştirilmiş hatta zaman zaman mülhîd ve zındık görülerek tekfir dahi edilmişlerdir.⁸⁸

Mûnis Ali Şâh, nübüvvetin ta'rifî ve teşri'î olmak üzere iki çeşidi olduğunu söylemiştir. Ta'rif-i nübüvvet, Hakk'ın sıfat, isim ve zâtı hakkında marifet sahibi olmaktır. Bu nebîlere de mahsustur. "Kavmi içindeki şeyh, ümmeti içindeki nebî gibidir" denilmesinin sebebi de budur. Ahkâmı tebliği etmek ve hikmet öğretmek, siyaset yapmak ise nübüvvet-i teşri'î kısmına girmektedir. Bu sadece risâlete mahsus bir mertebedir.⁸⁹

2.4.4. İttihad ve Hulûl İlgili Müdafaası

Hak ile birleşme (ittihad) ve Hakk'ın kula yerleşmesi (hulûl) düşünceleri fenânın yanlış yorumlanmasından kaynaklanan bir problemdir.⁹⁰ İlk dönem sûfî müelliflerinden Serrâc ve Hücvîrî'nin ittihad ve hulûlün tasavvufa aykırı olduğunu belirtme ihtiyacını hissetmeleri sûfîlerin bu konuda eleştirildiğini ve sûfî geçinen bazı kimseler arasında bu fikirlerin benimsendiğini göstermektedir. Serrâc, Hulûliyye'den bir grubun "Hak Teâlâ'nın cesetleri tasfiye edip onlara hulûl ettiğini ve cesetlerden beşeriyet sıfatlarını izâle ettiğini" iddia ettiklerini iddia ettiğini ve bunun bâtil olduğunu açıklamaktadır.⁹¹ Tasavvuf aleyhtarları ise sûfîlerin ittihad düşüncesini savunduğunu iddia etmişlerdir.

Bu eleştiriler nedeniyle Mûnis Ali Şâh kısa da olsa eserinde sûfîlerin ittihad ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Ona göre sûfîler, ittihadı bütün mevcûdâtta Hakk'ı müşâhede etmek manasında kullanmıştır. Çünkü mevcûdât Hak ile vardılar ve lizatihi bir varlıkları yoktur. Hak, eşya ile aynı olmaktan ve birleşmekten münezzehtir.⁹²

Sonuç

Mûnis Ali Şâh'ın *Burhânü's-sâlikîn* isimli Eserinde Tasavvuf Müdafaası isimli çalışmamızda kısaca şu sonuçlara varılmıştır:

On dokuzuncu yüzyılda yaşamış bir Ni'metullâhî şeyhi olan Mûnis Ali Şâh, Birinci Dünya Savaşı sırasında bulunduğu bölgede halkı İran'ın içinde bulunduğu kötü durumdan

⁸⁸ M.Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2008), 214.

⁸⁹ Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 140.

⁹⁰ Tuğçe Özer Kır, *Erken Dönem Eserlerinde Fenâ ve Beka Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 80.

⁹¹ Tûsî, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, 430.

⁹² Mûnis Ali Şâh, *Burhânü's-sâlikîn*, 70.

kurtarmak için bilinçlendirmeye çalışmıştır. Savaşın ardından önce Şiraz'da daha sonra da Tahran'da tasavvufî faaliyetlere yoğunluk vermiştir.

İlk dönemlerden itibaren Şiî dünyada tasavvufa karşı menfi bir tutum sergilenmiştir. Bu husumet evvela sûfileri kınayan İmamların sözlerinin aktarılması şeklinde belirginleşmiştir. Daha sonraki dönemlerde tasavvufu eleştiren müstakil eserler yazılmıştır. Bazı Şiî âlimleri ise tasavvuf ve Şiîliği uzlaştırmaya çalışmıştır. Mûnis Ali Şâh da tasavvufa Şiîlik içinde yer açmaya gayret etmiştir. Fakat müellif, sadece bu kaygıyla değil tasavvufun kökenine dair eleştirilerin camilerde dahi yüksek sesle dillendirilmesinden dolayı tasavvufun kaynağına dair de açıklamalarda bulunmuştur.

Mûnis Ali Şâh, öncelikle tasavvufun hakîkatinin âyetlerde ve Hz. Peygamber zamanında bulunduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Müellif, aynı amaçla "sûfî" kelimesinin kadim zamanda kullanıldığını ispat etmeyi hedeflemiştir. Muhtemelen mezhepsel kaygılardan dolayı da bu konuya önem vermek zorunda kalmıştır. Zira ilk sûfî diye bilinen Ebû Hâşim el-Kûfî'nin İmamlar'a muhalif olduğuna dair rivâyetler nakledilmiştir. Mûnis Ali Şâh, bu sebeple ilk sûfînin Ebû Hâşim olmadığını Şiî mezhebinden kimselere göstermek istemiştir. Müellif, eserinde Şiîlik ve tasavvufu uzlaştırmak için asıl olarak bu noktaya odaklanmıştır. O, İmamların hizmetinde bulunduğu nakledilen sûfileri ise övmüştür. Bu durumda Mûnis'in ilk dönem sûfileri ile ilgili kanaati, onların İmamlar'a muhalif olup olmadığına dair rivâyetlere göre şekillenmiştir. Onun Gazzalî, Mevlânâ, Şâh Ni'metullâh gibi gaybet döneminde yaşayan sûfîlerin Şiî olduğunu ileri sürmesi de Şiîlik ile tasavvufu uzlaştırma çabasına matuftur. Fakat bu konuda ikna edici bir argüman getirememiştir. Bir mutasavvıfın Sünnî olduğunu gösteren ifadelerini takiyeye bağlayarak ilmî bir metot izleyememiştir.

Mûnis, Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye hurka giydirdiğini daha sonra da sırasıyla imamların halefi imama hurka giydirdiğine dair bir hadis nakletmiştir. Böylece tasavvufun mühim sembollerinden olan hurka giydirmeyi de On İki İmam'a dayandırmıştır.

Mûnis Ali Şâh; tarikat, hakîkat, semâ, velâyet ve ittihad konularının şariat dairesi içerisinde olduğunu göstererek de tasavvufu müdafaa etmeye gayret etmiştir. Müellifin tasavvufun en tartışmalı konusu olan vahdet-i vücûda hiç değinmemesi eserindeki büyük bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

Kaynakça / References

- Abdî, Zehrâ. "Risâlê-i Hayrâtiyye: Mübâreze-yi Aleyhi Roşd-i Sûfî Meslekî der Evâhir-i Sedde-yi Devâzdehom u Evâil-i Sedde-yi Sîzdehom-ı Hicri". *Sohen-i Tarih* 24 (2017), 69-86.
- Abdullah b. Mübârek. *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâik*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî. 2 Cilt. el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2000.
- Âdemiyyet, Hüseyin Rükznâde. *Dânişmendân ve Sühân-serâyân-i Fârs*. 4 Cilt. Tahran: Kitabfurûşihâ-yi İslamiyye u Hayyam, 1958.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf İslam'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Akdağ, Eyyup. "Sûfilere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 715-737. <https://doi.org/10.18505/cuid.620070>
- Algar, Hamid. "Muhammed Ali Bihbehânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/142-143. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Altunkaya, Mustafa. "Bazı Şiî Kaynaklarda 'Tasavvuf'". *Turkish Studies* 11/5 (2016), 1-16.
- Arslan, Ahmet. *Şâh Ni'metullâh-ı Velî ve Ni'metullâhiyye Tarikatı*. Sonçağ Akademi, 2022.
- Bedirhan, Muhammed. "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Müdâfaaları". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. 187-210. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.
- Bihbehânî, Muhammed Ali. *Risâle-i Hâyratiyye*. Kum: Müesse-yi Allâme-yi Müceddid Vahîd-i Bihbehânî, 1993.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, ts.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-Üns*. Tahran: İntişârât-i Kitâb-i Furuşi-yi Mahmudî, 1958.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Çakmaklıoğlu, M.Mustafa. "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velayet Hakkındaki Görüşleri Ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2008), 213-255.
- Demir, Hasan Basri. *Bâyezîd-i Bistâmî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Ferhâdî, Hatice Kişâverz. *Tehlîl-i Merdom Şinahtî-yi Merâsim, Âîn u Âdâb-i Derâviş-i Silsile-yi Ni'metullâhî-yi Gonâbâdî-yi Tahran*. Tahran: Dânişgâh-i Âzâd-i İslâmi, 2012.
- Gökbulut, Süleyman. "Seyyid Haydar Âmulî ve Câmî'u'l-esrâr ve Menba'u'l-envâr Adlı Eserinde Tasavvuf-Şiîlik İlişkisi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 37 (2016), 45-71.
- Herevî, Hâce Abdullah. *Tabakâtü's-şûfiyye*. nşr. Muhammed Sürûr Mevlâyî. Tahran: İntişârât-ı Tus, 1983.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi-Keşfu'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Hümâyûnî, Mes'ûd. *Tarih-i Silsilehây-i Tarikat-i Ni'metullâhiyye der İnan*. Tahran: İntişârât-ı Mekteb-i İrfan-i İnan, 1994.
- İbn Ebû Cumhûr. *Müclî mirâtü'l-müncî fi'l-kelemlî ve'l-hikmeteyni ve't-tasavvuf*. thk. Rızâ Yahyâ Por Fârmed. 5 Cilt. Beyrut: Cem'iyetü İbni Ebî Cumhûri'l-Ahsâi li ihyâi't-turâs, 2013.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dâru'l Fikr'i li'Tabaati Ve'n- Neşri ve't Tevzi', 2001.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Mısır: Matba'atüs's-Sa'adet, 1974.
- İzzeddin İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-tarih*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-Arabî, 1997.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'aruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *et-Ta'aruf li-mezhebi ehli't tasavvuf*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud b. Şerif. Metâbiü Müesseseti Dâri's-Şa'b, 1989.
- Leonard Lewisohn. "Modern İnan Tasavvufu'nun Tarihine Bir Giriş I: Ni'metullâhî Tarikatı: Zulüm, İhya ve Bölünme". çev. İlker Külbilge. *Sûfi Araştırmaları* 7/14 (2016), 71-108.
- Melikârâ, Muhsin Şems. "Zü'r-riyâseteyn-i Şîrâzî". *Mecelle-yi Ermagan* 13/3 (1311), 168-172.
- Mûnis Ali Şâh. *Burhânü's-sâlikîn*. haz. Cevad Nurbahş. Tahran: İntişârât-ı Hânigâh-ı Ni'metullâhî, 1975.
- Nicholson, Reynold A. *Tasavvufun Menşei Problemi*. çev. Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Nurbahş, Cevad. *Gülistân-ı Câvîd*. London: İntişârât-ı Hânigâh-ı Ni'metullâhî, 1994.
- Özer Kır, Tuğçe. *Erken Dönem Eserlerinde Fenâ Ve Beka Kavramlarının Tasavvufun Seyrindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Pürcevâdî, Nasrullah. "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet". çev. Abdullah Kartal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 233-242.
- Râzî, Cemaleddin el-Murtaza Ali Abdullah Muhammed b. Hüseyin er-. *Tebşiratü'l-avâm fi ma'rifeti mağâlât-i-enâm*. thk. Abbas ikbal. Tahran: İntişârât-i Esâtir, 1986.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Kamîl Mustafa Hindâvî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Şîrazî, Muhammed Ma'sûm. *Ṭarâikü'l-hakâik*. nşr. Muhammed Cafer Mahcûb. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Kitâbhane-yi Senâî, 2. Basım, 2004.
- Şüşterî, Kadı Nurullâh. *Mecâlisü'l-mü'minîn*. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-i İslamiyye, 1976.
- Taberânî, Ebü'l-Kasım et-. *el-Mucemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1994.
- Timizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbil'l-İslâmî, 1996.
- Tûsî, Ebû Nasr. *el-Lüma' İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, 1996.
- Uludağ, Süleyman. "Bâyezîd-i Bistâmî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 5/238-241. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Şîlikte Tasavvuf". 515-542. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2016.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve Tenkid*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Furûku'l Lügaviyye Açısından Kur'ân-ı Kerim'de Geçen Yağmur ile İlgili Lafızlar

Concepts Of Rain in the Qur'ân From The Viewpoint of Furûq al-Lugawıyya

Faima ISRAFILOVA

ORCID: [0000-0002-5936-3039](https://orcid.org/0000-0002-5936-3039) | E-Posta faimai@erzincan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Assist. Prof. Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology

Erzincan, Türkiye

ROR ID: [02h1e8605](https://ror.org/02h1e8605)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atf: Israfilova, Faima. "Furûku'l Lügaviyye Açısından Kur'ân-ı Kerim'de Geçen Yağmur ile İlgili Lafızla". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 212-230.

<https://doi.org/10.35415/sirmakofd.1174202>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	12. 09.2022
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	31. 10.2022
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2022
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur</i>).
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare. (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir</i>). suifdergi@gmail.com
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır</i>).
Grant Support (<i>Finansman</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır</i>).
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	

Özet

Kur'an-ı Kerim nazil olduğu günden itibaren onu anlama ve yorumlama faaliyetleri hiç durmaksızın devam etmiştir. *Ulûmu'l Kur'an* ve dilbilimsel çalışmalar kapsamına giren *Meân'il Kur'an*, *İcaz'ul Kur'an*, *Vücu' ve Nezair*, *Garib'ul Kur'an* ve benzeri birçok disiplin tarih boyunca farklı yönleriyle ele alınarak ayrı ayrı incelenmiştir. Çalışmamızın konusu olan *Furûku'l Lügaviyye* olgusu da diğer disiplinler gibi Kur'an-ı Kerim'i anlama ve yorumlamada önemli bir yere sahiptir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'deki lafız aralarındaki farkların ortaya çıkarmak murad-ı ilahinin anlaşılmasına ya da yanlış anlaşılmasına yardımcı olacağı aşikârdır. Bundan dolayı konunun öneminin daha iyi anlaşılması adına çalışmamızın ilk başlığı altında *Furûku'l Lügaviyye'yi* tanımını, tarihi süreç içindeki yerini ve gelişimini sergilemeye çalıştık. Çünkü tarih boyunca *Furûk* dağınık bir biçimde çeşitli disiplinlerin ve tefsirlerin içine serpiştirilmiş olsa da kendisine bir *tefsir ilmi* olabilecek malzemesinin her zaman var olmuştur. *Furûk*, Kur'an-ı Kerim'deki yakın ya da eş anlamlı kelimeler ilgili olduğu gibi aynı zamanda da Arap dili düzeyinde etimoloji, morfoloji, nahiv vb. ilimlerle desteklenen bir linguistik ve kendi içerisinde tespit teknikleri ve yöntemleri olan bir disiplindir. Böylece diğer Kur'an ilimleri gibi *furûk* da Allah kelamının en iyi şekilde anlaşılması ve tefsir ilmi açısından önemli fonksiyon gösterdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla çalışmamızın ikinci başlığı altında *tefsir ilmi* açısından *Furûku'l Lügaviyye'nin* önemini ortaya koymaya çalıştık. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in çeşitli dillerde yapılan tercüme ve tefsir çalışmalarına baktığımızda lafızlar bazen mana değişimine uğradığını, bazen de mananın değişmeden Arapçada kullanıldığı şekilde aktarıldığına şahit olmaktayız. Bu durum zaman zaman kolaylık sağladığı şeklinde algılsa da Kur'an-ı Kerim'in çevirisi konusunda bazı dezavantajları ortaya çıkarmaktadır. Kur'an-ı Kerim kavramları mutlaka *garip kelimeler*, *vücu' ve nezair*, *terâdüf*, *furûk ve ezdâd* gibi alanlarda yapılan çalışmalar ve birikimden istifade etmek suretiyle incelemeye tabi tutulmalıdır. Dolayısıyla *Furûk* da *Ulûmu'l Kur'an* çerçevesine giren diğer disiplinler gibi potansiyel olarak hem Arap dilinde hem de Kur'an metnin düzeyinde varlığını belirtmeye çalıştık. Konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak için de yağmurla ilgili *Terâdüf* sayılan şu lafızları: " - رَجْع - دَر - بَرْد - وَدَق - رَزَق - غَيْث - مَطَر - غَيْث - رَزَق - وَدَق - بَرْد - دَر - رَجْع - " *Furûku'l Lügaviyye* açısından Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları çerçevesinde sunmaya çalıştık. Kur'an-ı Kerim çerçevesinde anlamaya çalıştığımız bu lafızlar ile ilgili elde ettiğimiz bulguları ise sonuç bölümünde yer vererek yağmurla ilgili *terâdüf* olarak nitelendirilen lafızların aralarındaki ince, derin ve cazip farklarını ortaya koyduk. Böylece Kur'an-ı Kerim'de geçen her bir lafzın gerek cümle gerekse pasaj oluşumuna kadar seçimi ve yerleştirilmesinden lafızların geçtiği yerlerine uygun olarak tercih edilmesine kadar ki önemini vurgulamaya çalıştık. Başka bir ifade ile Kur'an-ı Kerim her bir lafzının seçimi açısından fasihliği dikkate aldığı gibi, cümle kurgusu açısından ciddi düzeyde belgliğini de önemsedğini tekrar hatırlatmak istedik.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Furûk, Terâdüf, Yağmur

Abstract

The activities of understanding and interpreting the Qur'ān have been continued in a non-stop way since the beginning of the Revelation. *Ma'āni al-Qur'ān*, *I'djâz al-Qur'ān*, *Wujuh and Nazāir*, *Garib al-Qur'ān* (foreign words), and many similar disciplines within the scope of *Ulum al-Qur'ān* and linguistic studies have been studied separately throughout history, with different aspects. The phenomenon of *Furūq al-Lugawiyya* (linguistic differences), which is the subject of our study, has an important place in understanding and interpreting the Qur'ān, like the other disciplines. As a matter of fact, it is obvious that revealing the differences between the words in the Qur'ān will help to understand the divine will or not to be misunderstood. Therefore, in order to better understand the importance of the subject, we tried to present the definition of *Furūq al-Lugawiyya*, its place in the historical process and its development under the first title of our study. Even if the *Furūq* has been scattered in various disciplines and tafsir throughout history, there has always been material that can be a science of tafsir. *Furūq* is related to close or synonymous words in the Qur'ān, as well as etymology, morphology, syntax, etc. At the Arabic language level. It is a linguistic discipline supported by science and has detection techniques and methods in itself. Thus, we can say that *Furūq*, like other Qur'ānic sciences, plays an important role in understanding the word of Allah in the best way and in terms of the science of tafsir. Therefore, under the second title of our study, we tried to reveal the importance of *Furūq al-Lugawiyya* in terms of tafsir. As a matter of fact, when we look at the translation and tafsir studies of the Qur'ān in various languages, the words sometimes undergo a meaning change, sometimes we witness that the meaning is transferred unchanged as it is used in Arabic. Although this situation is sometimes perceived as providing convenience, it actually reveals some shortcomings in the translation of the Qur'ān. The concepts of the Qur'ān must be examined by making use of the studies and knowledge in fields such as *Garib al-Qur'ān wujûh and nazâir*, *Taradûf* (synonymy), *Furūq* and *ezdâd* (auto-antonym). Therefore, we tried to indicate that *Furūq*, like other disciplines within the framework of *Ulum al-Qur'ān*, potentially exists both in the Arabic language and at the level of the text of the Qur'ān. To contribute to a better understanding of the subject, the following words about rain, which are considered *Taradûf*, are: "مَطْرٌ-عَيْثٌ - رَزَقٌ - وَذَقٌ - بَرَدٌ- دَرٌ" we tried to present it in terms of *Furūq al-Lugawiyya* within the framework of their use in the Qur'ān. The conclusions we got about these words that we tried to understand within the Qur'ān helped us to understand the subtle, deep, and attractive differences between these words, which are described as synonymous with rain. Thus, we tried to emphasize the importance of each word in the Qur'ān, from the selection and placement to the formation of sentences and passages, to choose them in accordance with the places where the words are mentioned. In other words, we wanted to remind you again that while the Qur'ān takes into account the fluency in terms of the choice of each word, it also attaches great importance to the eloquence in terms of sentence construction.

Keywords: Tafsîr, Qur'ān, Furūq, Taradûf, Rain.

Аннотация

Деятельность по пониманию и толкованию Корана не прекращалась со дня его ниспослания. *Ме'ан аль-Коран* (объяснение значений слов, основываясь на лексическое значение слова, этимология и грамматическая интерпретация), *Иджаз аль-Коран* (Неподражаемость Корана — это доктрина, утверждающая, что Коран обладает чудесным качеством, как по содержанию, так и по форме, с которым не может сравниться ни одна человеческая речь), *Вуджух ва Назаир* (Полисемия и синонимия в Коране), *Гариб аль-Коран* (Наука о коранической семантике) и многие подобные дисциплины в рамках *Улум аль-Коран* (Коранические науки) и лингвистические исследования изучались в разных аспектах на протяжении всей истории. Феномен *Фурук аль-Лугавийа* (лингвистические различия), являющийся предметом нашего исследования, как и другие коранические дисциплины занимает важное место в понимании и толковании Корана. Так как, выявление различий между словами в Коране помогает нам понять божественную волю. Поэтому, чтобы лучше понять важность предмета, под первой главой нашей статьи мы попытались представить определение *Фурук аль-Лугавийа*, его место в историческом процессе и его развитие. Потому что, хотя *Фурук* был разбросан по различным дисциплинам и тафсирам на протяжении всей истории, всегда был материал, который может быть наукой тафсира. *Фурук* связан с близкими или синонимичными словами в Коране, а также с этимологией, морфологией, синтаксисом и т. д. на уровне арабского языка. Это лингвистическая дисциплина, поддерживаемая наукой, и сама по себе имеет методы и методы обнаружения. Таким образом, можно сказать, что *Фурук*, как и другие коранические науки, играет важную роль в понимании слова Аллаха наилучшим образом и с точки зрения науки тафсир. Поэтому под второй главой нашей статьи мы попытались раскрыть важность *Фурук аль-Лугавийа* с точки зрения тафсира. Так как, когда мы смотрим на перевод и изучение тафсира Корана на разных языках, мы видим, что слова иногда претерпевают изменение значения, а иногда значение передается без изменений, как оно используется в арабском языке. Хотя это ситуация время от времени воспринимается как обеспечивающая удобство, но на самом деле она выявляет некоторые недостатки в переводе Корана. Концепции Корана необходимо изучать, используя исследования и знания в таких областях, как *Гариб аль-Коран* (Малоупотребительные и редкие слова в Коране), *Вуджух и Назаир*, *Тарадуф*

(синонимы), *Фурук* и *Эздад* (автоантонимы). Поэтому мы попытались указать, что *Фурук*, как и другие дисциплины в рамках *Улум аль-Коран*, потенциально существует как в арабском языке, так и на уровне текста Корана. Чтобы способствовать лучшему пониманию темы, мы попытались представить следующие концепции дождя: “مَطَرٌ-غَيْثٌ - رِزْقٌ - وَذِقٌ - بَرْدٌ - دَرٌّ - رَجْعٌ - صَيِّبٌ - وَابِلٌ - طَلٌّ” с точки зрения *Фурук аль-Лугавийа* в рамках их использования в Коране. Выводы, которые мы получили относительно этих слов, которые мы пытались понять в рамках Корана, помогли понять тонкие, глубокие и привлекательные различия между этими словами, которые описываются как синонимами дождя. Таким образом, мы постарались подчеркнуть важность каждого слова в Коране, от подбора и размещения до формирования предложений и отрывков, до выбора их в соответствии с местами упоминания слов. Другими словами, мы хотели еще раз напомнить, что Коран придает большое значение риторике с точки зрения построения предложений, принимая во внимание при выборе каждого слова.

Ключевые слова: Тафсир, Коран, Фурук, Терадуф, Дождь.

Введение

Для того, чтобы исследование было более понятным, в начале нашей статьи мы хотим привести несколько примеров из книги Исмаил Хаккы Бурсави (1137/1725) *Китаб аль-Фурук*, в которой исследуется различие в значении концепций. Автор обратил внимание на то, что многие концепции на протяжении долгих лет считаются либо синонимами (*Терадуф*), либо близкими по значению (*Теракуб*), но между этими концепциями, которые считаются одинаковыми по значению, есть важные различия (*Фурук аль-Лугавийа*). Например; **الْبَيِّنُ-الظَّنُّ-الشَّكُّ-الْوَهْمُ** смысловые различия между этими синонимичными или близкими по значению концепциями являются следующим образом: **الْبَيِّنُ**- это то, что не имеет другой возможности, кроме истины; **الظَّنُّ**- это то, что вероятно и для истины и чего-то еще другого; **الشَّكُّ**- это что-то, что означает равенство обеих сторон; **الْوَهْمُ**- это вероятно и для истины и чего-то еще другого, но его доказательство является слабым.¹ Поэтому исходя из вышесказанного следует понять, что концепции или же термины в Коране не случайны, а наоборот, есть различия в зависимости от местонахождения, где используется каждое данное слово.

¹ Ismail Hakki Bursevi, *Kelimeler Arasındaki Farklar Kitabû'l Furûk*, çev. Ömer Aydın (Istanbul: İşaret Yayınları, 2016), 379. (Исмаил Хаккы Бурсави, *Келимелер Арасындаки Фарклар Китабу'ль Фурук*. перевод. Омар Айдын. Издательство Ишарет, (Стамбул, 2016), 379.)

1. Определение и История Фурук аль-Лулавийа

Фурук аль-Лулавийа- это дисциплина, связанная с родственными или синонимичными концепциями. Одной из основных тем арабского языкознания является отношение между концепцией и значением. Соответственно, отношения между концепцией и значением делятся на три части; Тебаюн (слова с разными концепциями и значениями), Терадуф (разные концепции с одинаковым значением), Иштикак (словообразование) или же Эздад (противоположно значимые слова).² Джахыз (255/869) впервые упомянул о Фурук аль-Лулавийа, заявив, что люди используют определенные слова, не обращая внимания на различия.³ Однако утверждение Ибн Араби (638/1240): “В каждой из двух букв (слов), которым арабы придает значение, есть значение, которого нет в другом...”, можно охарактеризовать как начало возникновения дисциплины Фурук аль-Лулавийа.⁴

Начиная с III века хиджры стали обсуждаться вопросы как Терадуф, так и Фурук аль-Лулавийа. В то время как исследования Терадуфа набирали обороты в процессе дискуссии, к сожалению, исследования Фурук аль-Лулавийа не добились большого прогресса. Вопрос о Терадуфа и Фурук аль-Лулавийа взял новый оборот с этого определения Ибн Дурстувейха (347/958): “(فعل) и (أفعل) формы не имеют одинакового значения, поскольку они не имеют одинаковой структуры. Это возможно только в том случае, если они будут на двух разных диалектах...”⁵ Таким образом, появилось два

² Ali Abdulvahid Vâfi, *Fikhu'l-Luğa* (Kahire: Mektebetu Nahdati, 1973), 189; Celâluddin Suyuti, *el-Muzhir fi Ulumi'l-Luğa ve Envaiha* (Beirut, 1987), 1/369; Ömer Kara, “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ Olgusunun ‘Furûk’ Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arka Planı -el-Furûku'l-Lugaviyye'ye Giriş (I)”, *Ekev Akademi Dergisi* 7/14 (2003), 195-207; Salih, Suphi, *Dirasat fi Fikhi'l-Luğa* (Dimaşk: Matbaatu Camiati, 1960), 301. (Али Абдулвахид Вâфи, *Фыхху'ль-Луға*. (Каир: Мектебету Нахдати, 1973), 189; Джалâлуддин Суюти, *аль-Музхир фи Улуми'ль-Луға ве Анвайха* (Бейрут, 1987), 1/369; Омар Кара, “Арап Дилбилиминдеки ‘Терадуф’ Олгусунун ‘Фурук’ Паралелинде Тарихсел Суреджи ве Арка Планы -аль-Фуруку'ль-Лулавиййе'ие Гириш (II)”. *Журнал Экев Академи* 7/14 (2003), 197-220; Салих, Супхи, *Дирасат фи Фыххи'ль-Луға*. (Дамаск: Магбаату Джамиати, 1960), 301.)

³ Ebû Osman 'Amr b. Bahr Câhiz, *el-Beyânve't-Tebyîn* (Mısır: Mektebetu'l-Hancı, ts.), 1/20. (Абу Осман 'Амр б. Бахр Джâхыз, *аль-Бейân ве'т-Тейъин*. (Египет: Мектебету'ль-Ханджы, недатированный), 1/20.)

⁴ Ebû Bekr b. Beşşâr Muhammed b. Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l Ezdâd* (Saydâ: Mektebetü'l-Asriyye, 1987), 7; Celâluddin Suyuti, *el-Muzhir fi Ulumi'l-Luğa ve Envaiha*, 1/399-400; Hâkim Malik Ziyâdi, *et-Terâdüf fi'l-Luğa* (Bağdad: Dâru'l-Hurriyye, 1970), 198. (Абу Бекр б. Бешшâр Мухаммед б. Кâсым б. Мухаммед Ибну'ль-Анбâри, *Китâбу'ль Эздâд* (Сайдâ: Мектебету'ль-Асриййе, 1987), 7; Джалâлуддин Суюти, *аль-Музхир фи Улуми'ль-Луға ве Анвайха* (Бейрут, 1987), 1/399-400; Хâким Малик Зийâди, *ат-Терадуф фи'ль-Луға* (Багдад: Дâру'ль-Хурриййе, 1970), 198.)

⁵ Celâluddin Suyuti, *el-Muzhir fi Ulumi'l-Luğa ve Envaiha*, 1/384; Ebu Hilal Askeri, *el-Furûk fi'l-Luğa* (Beirut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 12; Hâkim Malik Ziyâdi, *et-Terâdüf fi'l-Luğa*, 200. (Джалâлуддин Суюти, *аль-Музхир фи Улуми'ль-Луға ве Анвайха* (Бейрут, 1987), 1/384; Абу Хилал Аскери, *аль-Фурук фи'ль-Луға*

течения: те, кто считает, что феномен *Терадуфа* следует принять, и те, кто считает, что следует занять позицию против *Фурук аль-Лугавийа*. В общем, хотя сторонники *Фурук аль-Лугавийа* хотели обратить внимание на различия между синонимами, они передавали концепции в виде взаимозаменяемых слов. Но с другой стороны, сторонники *Терадуфа* стараясь отстаивать концепции-синонимы также подчеркивали различия между концепциями.

Фурук аль-Лугавийа — это дисциплина, в которой лингвистические приемы и методы также поддерживаются правилами арабской грамматики. Поэтому можно сказать, что *Фурук аль-Лугавийа*, как и другие коранические науки, имеет важную функцию с точки зрения понимания слов Всевышнего наилучшим образом. Потому что, как и другие Коранические науки, до появления и развития *Фурук аль-Лугавийа* как дисциплина, он потенциально существовал как в арабском языке, так и на уровне Коранического текста.⁶

Таким образом, только лишь поиск разницы в значении между синонимами и попытка отнести значение слова к категории *Терадуф* без его исследования не всегда может дать правильный результат. Поэтому, если есть вероятность нюанса между ними, его следует исследовать. Другими словами, следует приложить усилия для того, чтобы близкие или синонимичные значения концепций Корана были определены и поняты.⁷ Заркаши (794/1392) и Суюти (911/1505) обратили внимание на разницу между концепциями, считающимися *Терадуф*, привлекая внимание в своих работах отдельным разделом *Кауде*.⁸

Следовательно, можно сказать, что значения концепций Корана не могут быть полностью переданы *Фурук аль-Лугавийа* как в переводах, так и в тафсирах Корана. Таким образом, очевидно, что гармония и эстетика Корана ухудшатся, если

(Бейрут: Дâру'ль-Кутуби'ль-'Илмиййе, 1991), 12; Хâким Малик Зийâди, *ат-Терâдуф фи'ль-Луға* (Багдад: Дâру'ль-Хурриййе, 1970), 200.)

⁶ Ömer Kara, "el-Furûku'l-Luğaviyye'nin Bir Kur'ân İlmi Olma İmkânı Üzerine", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 2009, 241-274. (Омар Кара, "аль-Фуруку'ль-Лугавиййе'нин Бир Кур'ан Илми Олма Имкâны Узерине" *Тарихтен Гунумузе Кур'ан Илимлери ва Тефсир Усулу*, 2009, 241-274.)

⁷ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Doktora Tezi, 2009), 265-271. (Мустафа Карагёз, *Дилбилимсел Тефсир ве Кур'ан'ы Анламая Каткысы* (Кайсери: Университет Эрджиес Докторская Диссертация, 2009), 265-271.)

⁸ Zerkeşi Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1994), 4/106-118; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr Suyuti, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 2006), 1/621-626. (Заркаши Бадруддин Мухаммед б. Абдуллах, *Бурхân фи Улуми'л-Кур'ân* (Бейрут: Дâру'ль-Ма'рифе, 1994), 4/106-108; Джалâлуддин Абдуррахмân б. Ебу Бекр Суюти, *аль-Иткân фи Улуми'ль-Кур'ân* (Дамаск: Дâру Ибн Кесир, 2006), 1/621-626.)

концепции, которые считаются *Терадуф* и *Фурук аль-Дугавийа*, будут использоваться взаимозаменяемо без их исследования.⁹ Концепции, понятия и термины, содержащиеся в Коране, используются не случайно. Так как иногда значения концепций меняются в соответствии с эстетическим аспектом синтаксиса, а иногда и адресатом произнесённого слова. При изучении переводов и тафсиров Корана, мы видим, что концепции иногда претерпевают изменения значений, а иногда значения передаются без изменений, как оно используется в арабском языке. Хотя эта ситуация время от времени воспринимается как обеспечивающая удобство, но она выявляет некоторые недостатки в переводе Корана. Потому что эти слова не всегда переводятся так, как в Коране.¹⁰

Соответственно, поскольку концепции Корана не всегда используются в одном и том же смысле, придание этим концепциям все время одного и того же значения может привести к недоразумениям. Следовательно, концепции Корана должны быть изучены с использованием исследований и знаний, относящихся к области лингвистики. Кроме того, если концепции имеют конкретное значение, следует учитывать их конкретное значение, а если они имеют абстрактное значение, следует учитывать их абстрактное значение.¹¹ Чтобы внести свой вклад в понимание контекста *Фурук аль-Дугавийа*, мы попытаемся определить смысловые различия между концепциями дождя, проанализировав их в Коране.

⁹ Zülfiakar Durmuş, "Kur'an'da 'İmrae' ve 'Zevc' Kelimelerinin Anlam Alanı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (15 Aralık 2017), 1797-1824. (Дурмуш, Зюлфикар, "Кур'ан'да 'Имрае' ве 'Зевдж' Келимелеринин Анлам Аланы". *Журнал Джумхурийет Илахият* 21/3 (15 Декабрь 2017), 1797-1824.)

¹⁰ Dücane Rudeyni, "Matbû Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu" (2. Kur'an Sempozyumu, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 228; Emrullah İşler, "Çokanamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar" (Kur'an ve Dil –Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, Van, 2001), 385-397; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, 321-322; Mürsel Ethem, *Kur'an'ı Kerim'in Rusça Çevirileri Üzerine (Tanıtımı ve Analizi)* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2021), 211-233; Mürsel Ethem, "Son Çağrı Kur'an'ın Mukaddimesi Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, XVI/32, 507-526. (Дюджане Рудейни, "Матбу Тюркче Кур'ан Чевирилери ве Кур'ан Чевирилеринде Ёнтем Соруну" (Анкара: Билги Вакфы Издательство, 1996), 228; Эмруллах Ишлер "Чоканламлылык, Анлам Даралмасы ве Кур'ан'ин Туркче Чевирилеринде Япылан Янлышлар" (Ван, 2001), 385-397; Мустафа Карагёз, *Дилбилимсел Тefsир ве Кур'ан'ы Анламая Каткысы*, 321-322; Мурсел Этхем, Кур'ан'ы Керим'ин Русча Чевирилери Узерине (Танытымы ве Анализ), (Анкара: Издательство Гедже Китаплык, 2021), 211-233. Мурсел Этхем, "Сон Чагры Кур'ан'ын Мукаддимеси Узерине", *Журнал Хититского Университета Факультет Илахият*, 2017, XVI/32, 507-526.)

¹¹ Mustafa Karagöz, "Kur'an Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XLIII/2 (2017), 313-363. (Мустафа Карагёз "Кур'ан Каврамларынын Анламыны Белирледеде Артзаманлы ва Эшзаманлы Семантигин Ролю" *Университет Эрджиес Журнал Института Социальных Наук* XLIII/2 (2017), 313-363.)

2. Концепции Дождя в Коране с Точки Зрения Фурук Аль-Лугавийа

Ранее мы заявляли, что, когда концепции в Коране взаимозаменяемы, они не могут быть использованы случайным образом, так как это приведет к непониманию различий между ними и ухудшению эстетики аята. Теперь мы попытаемся показать на примере концепций дождя в Коране с точки зрения *Фурук аль-Лугавийа* и различия в значении между ними.

2.1. Концепция “مَطَرٌ”

Концепция “مَطَرٌ” используется в Коране для обозначения дождя, который льется на землю для милосердия. То же слово в форме “أمطر” используется в значении дождя для мучения и наказания.¹² Как сказано в следующем аяте, который мы приведем в качестве примера сура аль-Араф 84-й аят: “وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ” “И пролили Мы на них дождь. Посмотри же каков был конец грешников!” В суре аль-Худ 82-м аяте дождь упоминается следующим образом: “فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودًا” “И когда пришло Наше повеление, Мы верх его сделали низом и пролили на них дождем камни из глины плотной, мученные у твоего Господа. Не далеко это было от несправедливых!” Аят напоминает нам, что наказание Аллаха обрушилось на людей Лута. Стимулируется и как проливание каменного дождя для тех, кого увещали и не прислушались. Если бы слово использовалось без хамзы (глухой гортанный взрывной согласный звук), то есть в форме “مَطْرٌ” тогда оно означало бы милосердие.¹³

¹² Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensâri İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâr Sâdır, ts.), 178; Râgıb İsfehani, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Marife, ts.), 1004; Seyyid Muhammed Murtağâ el-Hüseyn Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/544. (Абу'ль-Фазл Мухаммед б. Мукеррем б. Али ел-Ансâри Ибн Манзур, *Лисâну'ль-Араб*. (Бейрут: Дâр Сâдыр, недатированный), 178; Рагиб Исфехани. *аль-Муфредât фи Гариби'ль-Кур'ân* (Бейрут: Дâру'ль-Марифе, недатированный), 1004; Сеййид Мухаммед Муртадâ аль-Хусейин Зебиди, *Tâджу'ль-Арус* (Бейрут: Дâру'ль-Фикр, первое издание, недатированный), 5/544.)

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 2001), 7/398. (Абу Абдиллâх Мухаммед б. Ахмед Куртуби, *аль-Джâми' ли-Ахкâми'ль-Кур'ân* (Бейрут: Дâру Ихйâи'т-Турâси'л-Араби, 2001), 7/398.)

2.2. Концепция “غَيْثٌ”

Концепция “غَيْثٌ” используется для обозначения дождя в помощь.¹⁴ Означает обильный дождь после засухи и голода.¹⁵ Как в суре аль-Хадид 20-м аяте: “...كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرَيبُهُ مُضْمَرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا” “...и состязание во множестве имущества и детей, наподобие дождя, растение от которого приводит в восторг земледельцев ...” Это представление о быстротечности этого мира и малой пользе дождя для урожая. Тогда он встанет прямо и понравится земледельцам или неверующим, которые отрицают Всевышнего. Потому что они очень любят орнамент мира. Также, когда верующий видит что-то, что ему нравится, он тут же перемещается оттуда, переходит во власть своего создателя и выражает свое восхищение этим.¹⁶

2.3. Концепция “رِزْقٌ”

Концепция “رِزْقٌ” которое используется в качестве метафоры, используется в смысле пожертвования, судьбы, благословения, доли.¹⁷ На примере суры аль-Зарият 22-го аята: “وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ” “А на небе вам уготованы [благой] удел и то, что вам обещано.” То, что подразумевается под словом “уготованы [благой]” в аяте, означает дождь или снег, нисходящие с неба. На самом деле вместе с ними оживают растения.¹⁸ Другими словами, то, что подразумевается под небом, — это облака, а то, что подразумевается под благой, — это дождь.¹⁹

¹⁴ Râgib İsfehani, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, 768; Seyyid Muhammed Murtadâ el-Hüseyin Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 1/237. (Râgib Исфехани, *аль-Муфредât фи Гариби'ль-Кур'ân*, 768; Сеййид Мухаммед Муртадâ аль-Хусейин Зебиди, *Тâджу'ль-Арус*, 1/237.)

¹⁵ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l Kur'ân*, 13/192. (Мухаммед б. Джерир ат-Табери. *Джâмиу'ль-Бейân ан Те'вили Âйи'ль Кур'ân*, 13/192.)

¹⁶ Nâsiruddîn Ebû Saïd Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1997), 13/214. (Нâсруддин Абу Саид Абдуллах б. Омар Бейдâви, *Анвâру'т-Тензил ва Асрâру'т-Те'вилъ* (Бейрут: Дâру Ихйâи'т-Турâси'ль-'Араби, 1997), 13/214.)

¹⁷ Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr* (Beirut: Dâru'l-Ciyl, ts.), 2/320; Râgib İsfehani, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, 425; Seyyid Muhammed Murtadâ el-Hüseyin Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 7/84. (Мухаммед Али Сâбуни, *Сафвету'т-Тефâсир* (Бейрут: Дâру'ль-Джийл, недатированный), 2/320; Râgib Исфехани, *аль-Муфредât фи Гариби'ль-Кур'ân*, 425; Сеййид Мухаммед Муртадâ аль-Хусейин Зебиди, *Тâджу'ль-Арус*, 7/84.)

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/39-41. (Абу Абдиллâх Мухаммед б. Ахмед Куртуби, *аль-Джâми' ли-Ахкâми'ль-Кур'ân*, 17/39-41.)

¹⁹ Nâsiruddîn Ebû Saïd Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, 5/148. (Нâсруддин Абу Саид Абдуллах б. Омар Бейдâви, *Анвâру'т-Тензил ва Асрâру'т-Те'вилъ*, 5/148.)

2.4. Концепция “وَدُقْ”

Концепция “وَدُقْ” используется для обозначения частиц дождя, сформированных как мелкие капли. Пар, образующийся в воздухе из-за чрезмерного нагрева, называется “وَدُقْ”.²⁰ На примере этого аята: “أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُمْ يَمْجَعُهُمْ رِجَامًا فَتَرَى الْوَدُقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ” “Разве ты не видишь, что Аллах рассеивает облака, потом сгоняет их вместе, затем обращает в тучи, из которых, как ты видишь, ниспадет ливень...” Есть два мнения по поводу формулировки “الْوَدُقُ”. Согласно первому мнению, под этим подразумевается молния. Согласно второму мнению, это слово означает дождь. Соответственно, оно означает “облако вызвало дождь, шел дождь или дождь падал капля за каплей.”²¹ Так как причиной увеличения урожая и, следовательно, изобилия является дождь.²²

2.5. Концепция “بَرْدٍ”

Концепция “بَرْدٍ” используется для ледяного дождя, выпадающие из облаков при отрицательной по шкале Цельсия температуре воздуха.²³ Как в продолжении 43-го аята сура аль-Нур: “...وَيُنزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ” “...И Он низвергает с неба горы туч, полных града, поражает им, кого захочет, и отгоняет, от кого захочет. Блеск Его молний чуть ли не ослепляет [людей].” Ферра (207/822) утверждает, что “جِبَالٍ” и “بَرْدٍ” в аяте означают одно и то же значение, по его мнению слово “بَرْدٍ” в выражение “من جبال برد” говорит о том, что правильно читать в форме родительного падежа с танвином-“ин” (диакритический знак, который пишут над последней согласной существительных и прилагательных). И соответственно, смысл аята будет следующим: “низвергает с неба горы туч, полных града”. В то же время Частица “مِنْ” используется чтобы указать цель, поскольку в аяте используется выражение темйиз (используется для обозначения и определения неопределенной фразы в предыдущем

²⁰ Râgîb İsfehani, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, 1145. (Râgîb Исфехани, *аль-Муфредât фи Гариби'ль-Кур'ân*, 1145)

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/288. (Абу Абдиллаъ Мухаммед б. Ахмед Куртуби, *аль-Джâми' ли-Ахкâми'ль-Кур'ân*, 12/288.)

²² Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî el-Musemma Bahru'l-Ulûm* (Beirut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 3/17. (Абу'ль-Лейс Наср б. Мухаммед Самарканди, *Тefsîру'с-Семерканди аль-Мусемма Бахру'ль-Улум* (Бейрут: Dâru'л-Кутуби'ль-Илмиййе, 1993), 3/17.)

²³ Râgîb İsfehani, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, 133; Zeynûddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir Râzî, *Muhtarî's-Sihah*, (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 1997), 32. (Râgîb Исфехани, *аль-Муфредât фи Гариби'ль-Кур'ân*, 133; Зайнуддин Мухаммед б. Аби Бекр б. Абдулкадир Рâзи, *Мухтару'с-Сыхах* (Бейрут: Мектебету'ль-Асриййе, 1997), 32.)

слове или во всем предложении), для того чтобы указать, что часть гор состоит из града, а для того чтобы указать на вид гор используется также выражение града, учитывается как утверждение рода.²⁴

2.6. Концепция “ذَرَّ”

Концепция “ذَرَّ” которое происходит от корня молока в сура аль-Нух в 11-м аяте означает обильный дождь.²⁵ Например, в суре аль-Эн'ам в 6-м аяте слово “مِدْرَارًا” – обильный” означает множество как структура, что слово в форме мансуб (условно винительный падеж), потому что указывает состояние: “أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ” “Разве они не видели, сколько Мы погубили поколений до них? Мы укрепляли их на земле так, как не укрепляли вас, посылали на них небо обильным дождем и заставляли реки течь у них, а потом погубили их за грехи и произвели после них другое поколение.” Также это слово на арабском языке используется для женщины, которая родила много детей, и для обозначения того, что у женщины много молока.²⁶ Замахшари (538/1144) говорит, что это слово в форме “مَفْعَالٌ”, и что “مِدْرَارًا” используется одинаково как в мужском, так и в женском роде. Как в примере: “الرَّجُلُ الْمَعْطُورُ / الْمَرْأَةُ الْمَعْطُورُ” (мужчины/женщины, которые используют много парфюмерии).²⁷

2.7. Концепция “رَجَعٌ”

Концепция “رَجَعٌ” используется в Священном Коране в смысле возвращающий дождь, которая испаряется с земной поверхности в результате транспирации, а затем она накапливается в атмосфере в форме невидимого водяного пара.²⁸ На примере Сура ат-Тарик 11-го аята: “وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ” “Клянусь небом, обладателем возврата”. Также называется *возвращающим (дожди)*,²⁹ как упоминалось в этом стихотворении: “أَبْيَضٌ كَالرَّجْعِ”

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/289; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/256. (Абу Абдиллах Мухаммед б. Ахмед Куртуби, *аль-Джâми' ли-Ахкâми'ль-Кур'ân*, 12/289; Абу Зекерийя Яхйâ б. Зийâд Феррâ, *Меâни'ль-Кур'ân*, 2/289.)

²⁵ Râgîb İsfehani, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, 378. (Рâгиб Исфехани, *аль-Муфредât фи Гариби'ль-Кур'ân*, 378)

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/391. (Абу Абдиллах Мухаммед б. Ахмед Куртуби, *аль-Джâми' ли-Ахкâми'ль-Кур'ân*, 6/391.)

²⁷ Ebu'l-Kasim Mahmud Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hağâiki Gavâmiu't-Tenzil* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1986), 6/963. (Абу'ль-Касым Махмуд Земахшери, *аль-Кешшâф 'ан Хакâики Гавâмиу'т-Тензил* (Бейрут: Дâру'ль-Кутубу'ль-Арабиййе, 1986), 6/963.)

²⁸ Râgîb İsfehani, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, 416. (Рâгиб Исфехани, *аль-Муфредât фи Гариби'ль-Кур'ân*, 416.)

²⁹ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensâri İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8/118; Ebû'l-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firuzâbâdî, *el-Kamüsü'l-Muhit* (Dimaşk: Mektebetu'n-Nuveyri, ts.), 3/28;

“رَسُوبٌ إِذَا ... مَا تَأَخَّ فِي مُخْتَمَلٍ يَجْتَلِي” “Он белый, как вода, и проникает внутрь. Когда он погрузится (в чье-то тело) среди толпы, он останется в одиночестве (станет невидимым).” Это слово также означает весеннее растение. Возвратный в тоже время означает полезный.³⁰ Арабы утверждали, что облака загружали воду (пар) из земных морей, а затем возвращали ее обратно на землю. Также говорят, что дождь получил свое название “رَجْعٌ”, потому что Аллах всегда вызывает дождь, возвращая его.³¹

2.8. Концепция “صَيْبٌ”

Концепция “صَيْبٌ” используется в значении сильного ливня сопровождаемого молнией и громом.³² На примере сура аль-Бакара 19-го аята: “أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ” “Или как дождевая туча с неба. В ней - мрак, гром и молния, они вкладывают свои пальцы в уши от ударов грома, боясь смерти, а Аллах объемлет неверующих.” “صَيْبٌ” означает “падающий дождь”. Облако также называют “صَيْبٌ” как в этом стихотворении: “أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ” “Или как капля дождя с неба, в котором тьма, гром и молния” Очень сильный тип дождя, то есть проливной дождь.³³

2.9. Концепция “وَأَيْلٌ”

Концепция “وَأَيْلٌ” используется в значении ливня, который льется отвесно и сильно, которого боятся неверующие.³⁴ Как в 264-м аяте аяте суры аль-Бакара: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

Râgıb İsfehani, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, 343. (Абу'ль-Фазл Мухаммед б. Мукеррем б. Али ел-Ансâри Ибн Манзур, *Лисâну'ль-Араб*, 8/118; Абу'ль-Тахир Маждуддин Мухаммед б. Якуб б. Мухаммед Фирузâбâди, *аль-Камусу'ль-Мухит* (Дамаск: Мектебету'н-Нувейри, недатированный), 3/28; Râgıb Исфехани, *аль-Муфредât фи Гариби'ль-Кур'ân*, 343.)

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/10. (Абу Абдиллах Мухаммед б. Ахмед Куртуби, *аль-Джâми' ли-Ахкâми'ль-Кур'ân*, 20/10)

³¹ Ebu'l-Kasim Mahmud Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an Haķâiki Gavâmiu't-Tenzil*, 6/1250. (Абу'ль-Касым Махмуд Земахшери, *аль-Кешшâф 'ан Хакâики Гавâмиу'т-Тензил*, 6/1250.)

³² Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir Râzî, *Muhtarü's-Sihah*, 1/27. (Зайнуддин Мухаммед б. Аби Бекр б. Абдулкадир Рâзи, *Мухтару'с-Сыхах*, 1/27.)

³³ Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Neseî, *Tefsîru'n-Neseî el-Müsemmâ bi Medâriki't-Tenzil ve Hakâiki't-Te'vîl* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/57; Ebu'l-Kasim Mahmud Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an Haķâiki Gavâmiu't-Tenzil*, 1/83. (Абу'ль-Берекât Абдуллах б. Ахмед б. Махмуд Несефи, *Тefsиру'н-Несефи аль-Мүсеммâ би Медâрики'т-Тензил ве Хакâики'т-Те'виль* (Бейрут: Дâру'ль-Кутуби'л-Илмийе, недатированный), 1/57; Абу'ль-Касым Махмуд Земахшери, *аль-Кешшâф 'ан Хакâики Гавâмиу'т-Тензил*, 1/83.)

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/215; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensâri İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/720; Râgıb İsfehani, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, 582; Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir Râzî, *Muhtarü's-Sihah*, 322. (Абу Абдиллах Мухаммед б.

أَمْثُوا لَا تُبْطِلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا
يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ “О вы, которые уверовали! Не умаляйте ваших подаяний
попреком или обычным напоминанием, подобно тем, которые расточают свое имущество из
тщеславия и не веруют при этом в Аллаха и Судный день. Такой человек подобен скале,
покрытой слоем земли, - но вот выпал ливень и смыл землю. У них нет власти над тем, что
приобрели они [в жизни], а Аллах не ведет истинным путем неверных.” “وَإِبِلٌ”-означает
ливень, спорый дождь. Ахфеш (215/830) говорит: в суре аль-Музземмиль 16-м аяте
заповедано: “فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْدًا وَبِيْلًا” “И ослушался Фираун посланца, и схватили Мы его
схваткой мучительной.” слово “وَإِبِلًا” означает мучительная схватка, сильный удар,
сильные мучения.³⁵ Другое значение “وَإِبِلٌ” является обильный и благодатный дождь,³⁶
плодородный дождь, который удваивает предыдущий урожай.³⁷

2.10. Концепция “طَلٌّ”

Концепция “طَلٌّ” используется в значении небольшого дождя, мелких капель
дождя, мороси, легкого увлажнения.³⁸ На примере суры аль-Бакара 265-го аята: “وَمَثَلُ الْآبَيْنِ
يُنْتَفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيْتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ
“Те, которые тратят свое имущество, ради обретеня благоволения Аллаха и ради того,
чтобы укрепить свои души [в вере], подобны саду на холме: если его оросит ливень, он
приносит плоды вдвойне. Если же его не оросит ливень, то окропит хотя бы морозящий
дождь. Аллах видит то, что вы вершите.” Согласно Ибн Аббасу, слово “طَلٌّ” означает
тонкий, слегка капающий дождь. По мнению некоторых ученых, это слово выражает

Ахмед Куртуби, аль-Джâми' ли-Ахкâми'ль-Кур'ân, 1/215; Абу'ль-Фазл Мухаммед б. Мукеррем б. Али ел-Ансâри Ибн Манзур, Лисâну'ль-Араб, 11/720; Рагиб Исфехани, аль-Муфредât фи Гариби'ль-Кур'ân, 582, Зайнуддин Мухаммед б. Аби Бекр б. Абдулкадир Рази, Мухтару'с-Сыхах, 322.)

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/48. (Абу Абдиллах Мухаммед б. Ахмед Куртуби, аль-Джâми' ли-Ахкâми'ль-Кур'ân, 19/48.)

³⁶ Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Neseî, *Tefsîru'n-Neseî el-Müsemmâ bi Medâriki't-Tenzîl ve Nakâiki't-Te'vîl*, 3/558. (Абу'ль-Берекât Абдуллах б. Ахмед б. Махмуд Несефи, *Тефсиру'н-Несефи аль-Мусеммâ би Медâрики'т-Тензилъ ве Хакâики'т-Те'виль*, 3/558.)

³⁷ Ebu'l-Kasim Mahmud Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Nakâiki Gavâitü't-Tenzîl*, 1/820. (Абу'ль-Касым Махмуд Земахшер, аль-Кешшâф 'ан Хакâики Гавâити'т-Тензилъ, 1/820.)

³⁸ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensâri İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/405; Ebû'l-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Fîruzâbâdî, *el-Kamusü'l-Muhit*, 4/7-8; Râgıb İsfehani, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, 638; Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir Râzî, *Muhtari's-Sihah*, 192. (Абу'ль-Фазл Мухаммед б. Мукеррем б. Али ел-Ансâри Ибн Манзур, *Лисâну'ль-Араб*, 11/405; Абу'ль-Тахир Маждуддин Мухаммед б. Якуб б. Мухаммед Фирузâбади. аль-Камусу'ль-Мухит, 4/7-8; Рагиб Исфехани, *аль-Муфредât фи Гариби'ль-Кур'ân*, 638; Зайнуддин Мухаммед б. Аби Бекр б. Абдулкадир Рази, *Мухтару'с-Сыхах*, 192.)

росу, а по мнению остальных оно означает метафору дождя и сравнение.³⁹ Потому что даже небольшого дождя может быть достаточно для плодородной почвы.⁴⁰

Заключение

В заключении нашего исследования мы хотим сказать, что *Фурук аль-Лугавийа* – это феномен с помощью которого можно выявить тонкие и глубокие различия между концепциями в Коране. Так как выбор и размещение каждой концепции, проходящей в Священном Коране, как предложения, так и отрывки, предпочтительнее в соответствии их местонахождения. На примере концепций дождя в Коране с точки зрения *Фурук аль-Лугавийа* выявили следующие различия: концепция “مَطَرٌ” используется в Коране для обозначения дождя, который льется на землю для милосердия. Тоже слово в форме “امطر” используется в значении дождя для мучения и наказания. А для обозначения “дождя в помощь” используется слово “عَيْثٌ”. В качестве метафоры, используется слово “رِزْقٌ” в смысле пожертвования, судьбы, благословения, доли. А для обозначения частиц дождя, сформированных как мелкие капли используется слово “وَذُقٌ”. Концепция “بَرْدٌ” используется для ледяного дождя, выпадающие из облаков при отрицательной по шкале Цельсия температуре воздуха. В смысле обильного дождя используется слово “دَرٌ”. Слово “رُجْعٌ” используется в Священном Коране в смысле возвращающийся дождь, который испаряется с земной поверхности в результате транспирации, а затем накапливается в атмосфере в форме невидимого водяного пара. В значении сильного ливня, сопровождаемого молнией и громом, используется слово “صَيْبٌ”. Концепция “وَأَيْلٌ” используется в значении ливня который льется отвесно и сильно, а также в смысле дождя для мучений которого боятся неверующие. В значении небольшого дождя, мелких капель дождя, мороси, легкого увлажнения используется слово “ظَلٌ”. Таким образом, без всякого сомнения можно сказать, что без выявления лингвистических различий между концепциями, или же использования их как синонимы и близких к значимым, может отвлечь нас от фактического значения.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/317. (Абу Абдиллах Мухаммед б. Ахмед Куртуби, *аль-Джâми' ли-Ахкâми'ль-Кур'ân*, 3/317.)

⁴⁰ Ebu'l-Kasim Mahmud Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an Nakâiki Gavâmiu't-Tenzil*, 1/820. (Абу'ль-Касым Махмуд Земахшери, *аль-Кешшâф 'ан Накâики Гавâмиу'т-Тензил*, 1/820.)

Литература / References

- Али Абдулвахид Вâфи. *Фыкху'ль-Луға*. Каир: Мектебету Нахдати, 1973.
- Джалâлуддин Абдуррахмân б. Ебу Бекр Суюти. *аль-Иткân фи Улуми'ль-Кур'ân*. Дамаск: Дâру Ибн Кесир, 2006.
- Джалâлуддин Суюти. *аль-Музхир фи Улуми'ль-Луға ве Анваиха*. Бейрут, 1987.
- Дурмуш, Зюлфикар. “Кур'ан'да ‘Имрае’ ве ‘Зевдж’ Келимелеринин Анлам Аланы”. *Журнал Джумхурийет Илахият* 21/3 (15 Декабрь 2017), 1797-1824. <https://doi.org/10.18505/cuid.338041>
- Дюджане Рудейни. “Матбу Тюркче Кур'ан Чевирилери ве Кур'ан Чевирилеринде Ёнтем Соруну”. Анкара: Билги Вақфы Издательство, 1996.
- Абу Абдиллах Мухаммед б. Ахмед Куртуби. *аль-Джâми' ли-Ахкâми'ль-Кур'ân*. Бейрут: Дâру Ихйâи'т-Турâси'л-Араби, 2001.
- Абу Бекр б. Бешшâр Мухаммед б. Кâсым б. Мухаммед Ибну'ль-Анбâри. *Китâбу'ль-Эздâд*. Сайдâ: Мектебету'ль-Асриййе, 1987.
- Абу Хилал Аскери. *аль-Фурук фи'ль-Луға*. Бейрут: Дâру'ль-Кутуби'ль-Илмиййе, 1991.
- Абу Осман 'Амр б. Бахр Джâхыз. *аль-Бейân ве'т-Тебийин*. Египет: Мектебету'ль-Ханджы, недатированный.
- Абу Зекериййâ Яхийâ б. Зийâд Феррâ. *Меâни'ль-Кур'ân*. Бейрут: Âлему'л-Кутуб, 1983.
- Абу'ль-Берекât Абдуллах б. Ахмед б. Махмуд Несефи. *Тефсиру'н-Несефи аль-Мусеммâ би Медâриқи'т-Тензиль ве Хакâиқи'т-Те'виль*. Бейрут: Дâру'ль-Кутуби'л-Илмиййе, недатированный.
- Абу'ль-Фазл Мухаммед б. Мукеррем б. Али ел-Ансâри Ибн Манзур. *Лисâну'ль-Араб*. Бейрут: Дâр Сâдыр, недатированный.
- Абу'ль-Касым Махмуд Земахшери. *аль-Кешшâф 'ан Хакâиқи Гавâмиу'т-Тензиль*. Бейрут: Дâру'ль-Кутубу'ль-Арабиййе, 1986.
- Абу'ль-Лейс Наср б. Мухаммед Самарканди. *Тефсиру'с-Семерканди аль-Мусемма Бахру'ль-Улум*. Бейрут: Дâру'л-Кутуби'ль-Илмиййе, 1993.
- Абу'ль-Тахир Маждуддин Мухаммед б. Якуб б. Мухаммед Фирузâбâди. *аль-Камусу'ль-Мухит*. Дамаск: Мектебету'н-Нувейри, недатированный.
- Эмруллах Ишлер. “Чоканламлылык, Анлам Даралмасы ве Кур'ан'ин Туркче Чевирилеринде Япылан Янлышлар”. Ван, 2001.
- Хâким Малик Зийâди. *ат-Терâдуф фи'ль-Луға*. Багдад: Дâру'ль-Хурриййе, 1970.
- Исмаил Хаккы Бурсави. *Келимелер Арасындаки Фарклар Китабу'ль-Фурук*. перевод. Омар Айдын. Издательство Ишарет, Стамбул, 2016.
- Мухаммед Али Сâбуни. *Сафвету'т-Тефâсир*. Бейрут: Дâру'ль-Джийл, недатированный.
- Мухаммед б. Джерир ат-Табири. *Джâмиу'л-Бейân ан Те'вили Айи'л Кур'ân*. Каир: Меркези Бухусу'л-Исламиййе ва'ль-Арабиййе, 2003.
- Мурсел Этхем, *Кур'ан'ы Керим'ин Русча Чевирилери Узерине (Танытымы ве Анализ)*, Анкара: Издательство Гедже Китаплык, 2021.
- Мурсел Этхем, “Сон Чагры Кур'ан'ын Мукаддимеси Узерине”, *Журнал Хититского Университета Факультет Илахият*, 2017, XVI/32, 507-526.
- Мустафа Карагёз. *Дилбилимсел Тефсир ве Кур'ан'ы Анламая Каткысы*. Кайсери: Университет Эрджиес Докторская Диссертация, 2009.
- Мустафа Карагёз. “Кур'ан Каврамларынын Анламыны Белирлемедде Артзаманлы ва Эшзаманлы Семантигин Ролю”. *Университет Эрджиес Журнал Института Социальных Наук* XLIII/2 (2017), 313-363.

- Нâсруддин Абу Саид Абдуллах б. Омар Бейдâви. *Анвâру'т-Тензиль ва Асрâру'т-Те'виль*. Бейрут: Дâру Ихйâи'т-Турâси'ль-'Араби, 1997.
- Омар Кара. "Арап Дилбилиминдеки 'Терâдуф' Олгусунун 'Фурук' Паралелинде Тарихсел Сюреджи ве Арка Планы -аль-Фуруку'ль-Дугавийе'йе Гириш (II)". *Журнал Экев Академи* 7/14 (2003), 197-220.
- Омар Кара. "аль-Фуруку'ль-Дугавийе'нин Бир Кур'ân Илми Олма Имкâны Узерине". *Тарихтен Гунумузе Кур'ан Илимлери ва Тефсир Усулу*, 2009.
- Рâгиб Исфехани. *аль-Муфредât фи Гариби'ль-Кур'ân*. Бейрут: Дâру'ль-Марифе, недатированный.
- Салих, Супхи. *Дирасат фи Фыххи'ль-Луга*. Дамаск: Матбаату Джамиати, 1960.
- Сеййид Мухаммед Муртадâ аль-Хусейин Зебиди. *Тâджу'ль-Арус*. Бейрут: Дâру'ль-Фикр, первое издание, недатированный.
- Заркаши Бадруддин Мухаммед б. Абдуллах. *Бурхân фи Улуми'л-Кур'ân*. Бейрут: Дâру'ль-Ма'рифе, 1994.
- Зайнуддин Мухаммед б. Аби Бекр б. Абдулкадир Рâзи. *Мухтару'с-Сыхах*. Бейрут: Мектебету'ль-Асрийе, 1997.

Kaynakça / References

- Ali Abdulvahid Vâfi. *Fıkhü'l-Luğa*. Kahire: Mektebetu Nahdati, 1973.
- Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr Suyuti. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 2006.
- Celâluddin Suyuti. *el-Muzhir fi Ulumi'l-Luğa ve Envaiha*. Beyrut, 1987.
- Durmuş, Zülfikar. "Kur'an'da 'İmrae' ve 'Zevc' Kelimelerinin Anlam Alanı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (15 Aralık 2017), 1797-1824. <https://doi.org/10.18505/cuid.338041>
- Düccane Rudeyni. "Matbû Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu". Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Ebû Bekr b. Beşşâr Muhammed b. Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî. *Kitâbü'l Ezdâd*. Saydâ: Mektebetü'l-Asriyye, 1987.
- Ebu Hilal Askeri. *el-Furûk fi'l-Luğa*. Beyrût: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Ebû Osman 'Amr b. Bahr Câhız. *el-Beyânve't-Tebyîn*. Mısır: Mektebetu'l-Hancı, ts.
- Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ. *Meâni'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1983.
- Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Neseî. *Tefsîru'n-Neseî el-Müsemma bi Medâriki't-Tenzîl ve Hakâiki't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensâri İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.
- Ebu'l-Kasım Mahmud Zemahşerî. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmiu't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1986.
- Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed Semerkandî. *Tefsiru's-Semerkandî el-Musemma Bahru'l-Ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebü'l-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Fîruzâbâdî. *el-Kamusü'l-Muhit*. Dimaşk: Mektebetu'n-Nuveyri, ts.
- Emrullah İşler. "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar". Van, 2001.
- Hâkim Malik Ziyâdi. *et-Terâdüf fi'l-Luğa*. Bağdad: Dâru'l-Hurriyye, 1970.
- Ismail Hakkı Bursevi. *Kelimeler Arasındaki Farklar Kitabû'l Furûk*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Muhammed Ali Sâbûnî. *Safoetü't-Tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Ciyl, ts.
- Muhammed b. Cerir et-Taberî. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l Kur'ân*. Kahire: Merkezi Buhusu'l-İslamiyye ve'l-Arabiyye, 2003.
- Mursel Ethem, Kur'an'ı Kerim'in Rusça Çevirileri Üzerine (Tanıtımı ve Analizi), Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2021.
- Mursel Ethem, "Son Çağrı Kur'an'ın Mukaddimesi Üzerine", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, XVI/32, 507-526.
- Mustafa Karagöz. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Doktora Tezi, 2009.
- Mustafa Karagöz. "Kur'an Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XLIII/2 (2017), 313-363.
- Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer Beydâvî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.

- Ömer Kara. "Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' Olgusunun 'Furûk' Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arka Planı -el-Furûku'l-Lugaviyye'ye Giriş (I)". *Ekev Akademi Dergisi* 7/14 (2003), 197-220.
- Ömer Kara. "el-Furûku'l-Luğaviyye'nin Bir Kur'ân İlmi Olma İmkânı Üzerine". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 2009.
- Râgıb İsfehani. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Salih, Suphi. *Dirasat fi Fıkhi'l-Luğa*. Dimaşk: Matbaatu Camiati, 1960.
- Seyyid Muhammed Murtadâ el-Hüseyin Zebîdî. *Tâcu'l-Arûs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, ts.
- Zerkeşi Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah. *Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1994.
- Zeynûddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir Râzî. *Muhtarü's-Sihah*,. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1997.

Ağrı'da ve Şırnak'ta Gerçekleştiğine İnanılan Nuh Tufanı Konulu Sempozyum ve Bilimsel Çalışmaların İçerik Açısından İncelenmesi

A Content Examination of the Symposium and Scientific Studies on Noah's Flood Believed to Occur in Ağrı and Şırnak

İsmet TUNÇ

ORCID: [0000-0002-4767-8412](https://orcid.org/0000-0002-4767-8412)

E-Posta tuncismet@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof. Şırnak University, Department of Philosophy and Religious Studies, Department of History of Religions
Şırnak, Türkiye
ROR ID: [01fcvkv23](https://orcid.org/01fcvkv23)

Nuriye DENİZ

ORCID: [0000-0002-5794-2125](https://orcid.org/0000-0002-5794-2125)

E-Posta nuriyedeniz@gmail.com

Yüksek Lisans Öğrencisi, Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
MA Student, Şırnak University, Graduate Education Institute,
Department of Philosophy and Religious Studies
Şırnak, Türkiye
ROR ID: [01fcvkv23](https://orcid.org/01fcvkv23)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Tunç, İsmet - Deniz, Nuriye. "Ağrı'da ve Şırnak'ta Gerçekleştiğine İnanılan Nuh Tufanı Konulu Sempozyum ve Bilimsel Çalışmaların İçerik Açısından İncelenmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 231-254.

<https://doi.org/10.35415/sirmakifd.1181812>

Date of Submission (*Geliş Tarihi*)
Date of Acceptance (*Kabul Tarihi*)
Date of Publication (*Yayın Tarihi*)
Article Type (*Makale Türü*)
Peer-Review (*Değerlendirme*)

29. 09.2022
18. 11.2022
15. 12. 2022
Research Article (*Araştırma Makalesi*)

Double anonymized - Two External (*İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme*).

This article is the revised and developed version of the conference presentation and orally delivered at the VI. International Mount Cudi ve Noah Ark Symposium between 26-27 October 2021. (*Bu çalışma 26-27 Ekim 2021 tarihinde Ağrı'da düzenlenen VI. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu'nda sunulan ve özeti yayımlanan bildirinin makaleye dönüştürülmüş halidir.*)

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

Yes (*Evet*) – Turnitin.

The author(s) has no conflict of interest to declare. (*Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.*)

suifdergi@gmail.com

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (*Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.*)

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (*Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.*)

Ethical Statement (*Etik Beyan*)

Plagiarism Checks (*Benzerlik Taraması*)

Conflicts of Interest (*Çıkar Çatışması*)

Complaints (*Etik Beyan Adresi*)

Grant Support (*Finansman*)

Copyright & License (*Telif Hakkı ve Lisans*)

Özet

Tufan hadisesi pek çok alandan bilim insanlarının üzerinde çalıştığı ve hala gizemini koruyan insanlığın en önemli kadim anlatılarından biridir. Tufana ilişkin en eski kayıtlar Mezopotamya kökenli olan Sümer ve Asur gibi antik uygarlıkların tabletlerindeki bilgilere dayanmaktadır. Buna göre tanrıların, yaşantılarından memnun olmadıkları insan ırkını tamamen ortadan kaldırmak istemesi sonucunda bir tufan meydana gelmiştir. Bu anlatıların aynı zamanda benzer biçimde kutsal metinlerde de yer aldıkları görülmektedir. Fakat tufanın antik dönemdeki kahramanlarının özelliklerinin bir kısmı benzer olmakla birlikte isimleri farklıdır. Bu kahramanlara *Ziusudra*, *Atrahasis* (Yüce Bilge), *Utnapiştım* ve ölümsüzlüğü arayan Gılgamış örnek verilebilir. Aynı zamanda dünya nüfusunun büyük bir bölümünü oluşturan üç ilahi dinde bu olayın muhatabının Nuh Peygamber olduğu konusunda inanç birliği mevcuttur. Bütün ilahi uyarılara karşı gelen Nuh'un kavmi, Tanrı tarafından bir tufan ile cezalandırılmıştır. İlahi emir gereği Nuh, bir gemi inşa ederek belli sayıda insan ve hayvanlardan birer çift olarak tufandan kurtulmuştur. Bu konuda bilgi veren ilk kutsal metinlerden olan Tevrat'a göre tufandan sonra Nuh'un gemisi Ararat dağlarına; Kur'an'a ve İslamî kaynaklara göre ise gemi Cudi Dağı'na oturmuştur. Bu bilgiler ışığında geminin indiği yerle ilgili farklı isimlendirmeler insanlarda bir fikir birliğinin oluşmasına engel olmuştur ve bunları açıklayıcı nitelikte özellikle dinî izahların çokça yer aldığı geniş bir literatür meydana gelmiştir. Tevrat'ta Ararat olarak geçen ismin ülkemizde Ağrı Dağı, Kur'an'da geçen Cudi isminin de Şırnak ilindeki Cudi Dağı'nı işaret ettiğine inanılmaktadır. Bu bağlamda tufan hadisesi dinî, kültürel ve tarihi bir değer taşımamasından dolayı her iki yerleşim yeri arasında bilimsel çalışma ve araştırma alanı meydana getirirken, aynı zamanda tufanın gerçekleştiği yer bağlamında tartışmalara da sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla konu hakkında yapılan çalışmalarda elde edilen verilerin gerçekte ne kadarının doğrudan hadiseyi açıklayıcı ya da hadisenin orada gerçekleştiğini kanıtlayıcı nitelikte olduğunun ortaya konulması önemlidir. Bu amaçla hazırlanan çalışma, daha önce bu konuda yapılan araştırmaların yanı sıra *Ağrı Dağı ve Nuh Tufanı* ile *Cudi Dağı ve Nuh Tufanı* konulu sempozyumlardan elde edilen verilerin değerlendirilmesine dayanmaktadır. Bu değerlendirmeler yapılırken konular belli başlıklar altında ele alınmıştır. Başlıkları genel olarak coğrafik, etimolojik, arkeolojik, halk bilimsel, dini metinler çerçevesinde şekillenmiştir. Bu kapsamda Şırnak ve Ağrı bölgelerindeki tufan hadisesi üzerine yapılan çalışmaların ne oranda konuyla doğrudan ilgili olduğu yönünde bazı sayısal verilere de yer verilmiştir. Çalışma bu açıdan konuya dair literatürün analizine ve karşılaştırmasına yönelik olup ulaşılabilen verilerle sınırlıdır ve ilk olarak Ararat ve Cudi isimleri üzerine yapılan etimolojik analizlerin değerlendirmesine dayanmaktadır. Yine tartışmalı bölgelerde yapılan toprak analizleri, elde edilen arkeolojik kalıntılar ve tarih boyunca seyyahların konu hakkındaki kayıtlarına başvurulmuştur. Aynı zamanda her iki yerleşim yeri de özellikle kutsal metinlerin yorumlanması yoluyla bu olayın buldukları coğrafyada vuku bulduğunu iddia etmektedirler. Hatta bölgeler arasında kutsal bir olaya ev sahipliği yapmanın övüncünü basın-yayın yoluyla da yaymaktadırlar. Bu sebeple, teolojik boyutunun olması ve kutsal metinlerin hâdiseye ilişkin bilgi vermesi konunun daha fazla önemsenmesini sağlamaktadır. Tüm tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda tufanın gerçekleştiği yerle ilgili tartışmaların sonlanmayacağı söylenebilir. Ancak gelinen noktada konuyla ilgili literatürün karşılaştırılması ilk kez bu çalışmayla yapılmıştır. Böylece konunun merak edilen bir noktası olarak dinî alanla olan ilişkisinin nasıl kurulduğu anlaşılmasına çalışılmış ve elde edilen verilerin hadisenin teolojik boyutu hakkındaki gelecek çalışmalara kaynaklık etmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Nuh Tufanı, Ağrı Dağı, Cudi Dağı.

Abstract

Noah's flood is one of the ancient narratives of humanity. In this regard, the sources belonging to many different civilizations, beliefs, and mythologies mentioned, have narratives of a flood event believed to have happened in the past. According to the information on the tablets of ancient civilizations such as Sumer and Assyria, the deluge occurred as a result of the gods' desire to completely eliminate the human race. These tablets have different expressions. However, the general opinion is that a large-scale flood or deluge occurred. It has been believed that this event took place because of the increase in human evil and the wrath of God. Along with the Abrahamic religions, there are also such expressions in traditional religions. This event has been called Noah's Flood in three divine religions that have a large audience around the world. Besides this, the cause and result of the flood event that took place in the period of Noah, one of his names given in the Qur'an, has been explained. According to the Qur'an, Allah punished people for their various sins and saved people who believed and did good deeds. In this direction, according to the Torah, Noah's ark landed in the Ararat Mountains after the flood. Accordingly, what the concept of Ararat means gains importance. Therefore, Jewish sources come to the fore as the most important data sources. At the same time, also the Assyrians living in the region have various accounts of the flood. The Qur'an indicates the place where the ship landed as Mount Cudi. In this case, the issue becomes even more important since the main source of Muslims is the Qur'an. Besides this, Islamic scholars have described Cudi and its surroundings as the place where the flood took place. In this context, the decimation incident has caused controversy in our country, between the provinces of Şırnak and Ağrı, as it has a religious, cultural, and historical value, while also creating a scientific research area in the context of the place where the decimation occurred. While some of these are scientific studies, some of them have been carried out by people and institutions who are curious about the subject. At the same time, this has been reported a lot in the media because this topic is popular. Moreover, it is a separate reality that this topic is transmitted both in writing and orally in both the Ağrı and the Şırnak regions, and a common memory is formed. The research is based on the evaluation of the data obtained from previous studies in this field, as well as the studies in the symposiums of Mount Ararat and Noah's Flood, and Mount Cudi and Noah's Flood. In addition, other scientific studies in this field have also been used for a better understanding of the subject. Subjects have been examined under certain headings accordingly. Furthermore, the suitability of the region for living conditions, where the name Ararat refers to, archaeological findings on this subject, the approach to the issue in travelogues, the data and information of exegetes and hadiths about the place where the ship landed have been examined. In addition, numerical values have been given in terms of how much the studies on the flood event in Şırnak and Ağrı regions deal with the flood. In this context, it has been tried to understand how the relationship of the subject with the religious field is established. Because the religious dimension of the flood is brought to the fore in the studies. The study is aimed at the literature analysis and comparison of the studies on the subject. This article is limited to the available studies.

Keywords: History of Religions, Noah's Flood, Mount Ararat, Mount Cudi.

Giriş*

Tarihsel olarak Nuh tufanına dair en eski anlatılar Babil'in Sâmi nüfusunu oluşturan Sümerlilerce (yakl. M.Ö. 4000-2000) kayda geçirilmiştir.¹ Tufan, Tevrat ve Kur'ân'da ilahi yasanın tecellisi olarak görülmüş, teolojik bilinci destekleyen bir mucize olarak inananların gönlünde yer edinmiştir. Dinî ve mitolojik boyutları ile önemli veriler sunan bu hadise, Mircea Eliade'nin deyişi ile "kutsal bir öyküyü anlatmaktadır."² Bütün bu veriler ışığında tufan anlatısının Ortadoğu havzasına ait kadim bir anlatı ve kültürel olgu olduğu, bu bölgede yaşayan topluluklarca kültürel belleğin bir unsuru olarak yaşatıldığı tartışmadan varestedir. Bununla birlikte dünyanın başka kültürlerinde de benzer tufan anlatılarının bulunduğunu anımsatmak yerinde olacaktır.³ Bu benzerlik iki açıdan değerlidir. Şöyle ki; (i) tufan mitinin ortak insanî tecrübenin tezahürü içinde evrensel olması yani bu olayın genel olarak insanlar tarafından hüsnü kabul görmesi onun gerçekliğini desteklemektedir. (ii) Tufan anlatılarına bağlı olarak üretilen dinî ve kültürel bir birikim mevcuttur.⁴

Tufan anlatısının Kitab-ı Mukaddes'te ve Kur'ân'da yer alması ülkemizde Ağrı ve Cudi dağlarını sürekli gündemde tutmaktadır. Olayın özellikle Kur'ân'da geçmiş olması Müslümanların tufana bakışını şekillendirmiştir. Allah'ın gemiyi ibret alınması için bıraktığını belirten ayet (Kamer, 54/13-15), insanlarda geminin kalıntılarına ulaşılacağı umudunu diri tutmaktadır.⁵ Bu bağlamda Ağrı ve Şırnak illerinde yapılan sempozyumlarda sunulan tebliğlerinden elde edilen verilerin karşılaştırması yapılarak tufan söyleminin bilimsel açıdan dinî alanla olan ilişkilerini açığa kavuşturmak amaçlanmaktadır. Geniş katılımlarla desteklenen bu faaliyetlerde sıklıkla hadise ile ismi geçen yerler arasında bir ilişki kurulmaya çalışılmaktadır. Böylece Şırnak ve Ağrı illeri ile buralarda yer alan Cudi ve Ağrı dağlarıyla özdeşleşen tufan hadisesi kitleler tarafından bir coğrafi bölgeyle özdeşleştirilmekte; geçmişin kadim mirası şeklinde tanıtılmakta, köken ve prestij iddiası olarak öne sürülmektedir. Elbette bilim bir iddiayı haklılaştırmanın en elverişli yolu olduğu için tartışmalar da bu kulvarda varlık zemini bulmaktadır. Bu bağlamda Nuh tufanı ile

* Bu çalışma 26-27 Ekim 2021 tarihinde Ağrı'da düzenlenen *VI. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu*'nda sunulan ve özeti yayımlanan bildirinin makaleye dönüştürülmüş halidir.

¹ James George Frazer, *Büyük Tufan* (İstanbul: Kanon Kitap, 2021), 21.

² Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri* (İstanbul: Om Yayınevi, 2001), 13.

³ Frazer, *Büyük Tufan*, 281-282.

⁴ Hamdullah Arvas, *Kur'ân'da Nübüvvet Teolojisi* (Ankara: İlahiyat, 2022), 222-233.

⁵ Bünyamin Açıkalın, "Tefsir Literatüründe Nuh (as) Kıssası", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*, ed. Nesim Doru (Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010), 35-40.

literatürde kendine yer bulmuş bu illerin bilimsel olarak bu kavramlarla ilişkisini belgelemeyi planlayan etkinliklerin gerçekte böyle bir başarıya ulaşıp ulaş(a)madığı tartışmaya değerdir.

Ağrı'da yapılan bilimsel çalışmalardaki verilerde Ağrı Dağı'nın bölge için önemi, inanç turizmine etkisi, konu edindiği efsaneler, Nuh tufanının sebep, sonuç ve mesajına vurgu yapıldığı görülmektedir. Ağrı Dağı'nın tufan ile olan doğrudan ilişkisi üzerine yazılan eserler diğer konulara göre sayıca daha azdır. Tufanın konu edindiği sempozyum sayısı altıdır. Bunların ilk beşinde yaklaşık üç yüz on iki bildiri bulunmaktadır. Ancak, Ağrı Dağı'nın doğrudan tufanla olan ilişkisinin konu edindiği bildiri sayısı on yedidir. Diğer bildiriler ise daha çok Ağrı ve çevresinin konu edindiği çalışmalardır.⁶

Tufanın konu edindiği Şırnak'ta iki sempozyumun yapıldığı görülmektedir ve yaklaşık yetmiş altı bildiri sunulmuştur. Çalışma içerikleri tufan hadisesi, Şırnak ve çevresine ait kültür, arkeoloji, tarih gibi konular üzerine yoğunlaşmıştır. Çalışmalardan yirmi ikisi doğrudan Nuh tufanı ve Cudi Dağı ile ilişkilidir. Aynı zamanda çalışmaların içeriklerinde Şırnak ve çevresini konu edinen ve tufan kapsamı dışında yer alan çalışmalar da mevcuttur.

Konunun anlaşılması ve bazı cevapları aranan sorular için sempozyum verileri haricindeki çalışmalardan da mümkün oldukça faydalanılmıştır. Neticede konu başlıklarının ve ortaya çıkan literatürün analizi, dinî bakımdan önemli bir husus olan Nuh'un gemisi ve tufan hadisesine yaklaşımların sağlıklı şekilde değerlendirme imkânı elde edilmesi amaçlanmaktadır. Yine çalışmaya konu olan verilerin tarihsel ve dinî açıdan mekân tespiti konusundaki tartışmalara odaklanmak, bu amaçla kullanılan verilerin doğruluk değerleri hakkında bir fikir edinmek ve kutsal öyküye dair çalışmalara katkı sağlamak önemli amaçlarımız arasındadır. Bu çalışmada vurgulanması gereken önemli bir husus da tufana delil olarak öne sürülen argümanların kimi zaman bilimsel olmaktan uzak nitelikte olmalarıdır. Bu veriler her iki yerleşim yeri için de söz konusu olabilmektedir. Bu bakımdan çalışma boyunca bunları olduğu gibi aktarma gayreti içinde olunarak değerlendirme yapılmıştır. Çalışma dinler tarihi perspektifinden farklı çalışma alanlarından elde edilen veriler karşılaştırmalı yöntemle ele alınarak tasnif edilmiş ve literatür taramasıyla desteklenerek yorumlanmıştır. Bu makalede yer alan veriler, sempozyum bildirileri başta

⁶ Bu çalışma hazırlandığı esnada "6. Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu" kitabı henüz yayımlanmamıştır. Bu nedenle bu sempozyuma ait veriler bu çalışmaya dahil edilmemiştir.

olmak üzere konu hakkındaki kitaplardan elde edilmiş olup, ulaşılabilen çalışmalarla sınırlıdır.

1. Ağrı ve Cudi Dağlarının Yaşam Koşullarına Elverişliliği Konusundaki Tartışmalar

Nuh tufanı, ile ilgili tartışmalarda geminin tufandan sonra nereye indiğiyle ilgili büyük bir merak söz konusudur. Çünkü tufanın evrensel olduğu yönünde kanaate sahip olanlar için yaşamın yeniden başladığı yer, doğal olarak geminin karaya indiği yerdir. Bu bakımdan Ağrı ve Cudi ile çevresi ele alındığında yaşamsal koşulları sağlayan yer konusunda yapılan çalışmalara bakıldığında, geminin tufandan sonra uygun bir yere inebilmesi ve devamında insanların yaşamlarını devam ettirebilmeleri için bazı şartların var olması beklenmektedir.⁷ Buna göre konu hakkında yapılan çalışmalarda Ağrı Dağı'nın çok yüksek olması, ormanlardan mahrum, bitki ve hayvan çeşitliliğinin çok kısıtlı olması, dağa inilip çıkılmasının oldukça zor olması gibi nedenlerden dolayı bölgenin yerleşmeye ve insanların hayatını devam ettirmesine uygun bir yer olmadığı ifade edilmiştir.⁸ Hatta Ağrı Dağı'nın yaşam için uygun olmadığı yönündeki değerlendirmelerde, geçmişte dağa yapılan tırmanma girişimlerinin birinde ölüm olayının da yaşanmış olması örnek olarak verilmektedir.⁹ Buna karşın Cudi Dağı, yaşam şartlarına elverişli, su kaynaklarının bol olması gibi özelliklerden dolayı insan yaşamı için uygun görülmüştür. Bu konuda bölgede yaşayanlar uzun yıllardan beri Cudi Dağı'nda doğal sarnıçların çokluğuna şahit olmuşlardır. Konu hakkında bir kitap yazan ve bir dönem Cizre Müftüsü olarak da görev yapan merhum Mahmut Bilge de dağın bu yönüne vurgu yaparak su sarnıçlarına dikkat çekmiştir.¹⁰ Yine bölgede uzun yıllar araştırmalar yapan ve bu sarnıçları fotoğraflayarak çalışmasında yer veren bir diğer kişi de Abdullah Yaşın'dır.¹¹ Aynı zamanda Müslüman coğrafyacıların büyük çoğunluğu dağın bu özelliğine dikkat çekmişlerdir.¹²

⁷ Hamdullah Arvas, "Peygamber Kıssalarının Asliyeti Meselesi: Neden Atlantis Efsanesi Nûh Kıssasının Aslı Değildir?", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/25 (Aralık 2020), 575-593.

⁸ M. Hanefi Palabıyık, "İslam Coğrafyacılarına Göre Ağrı ve Cudi Dağları" 2. *Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021), 125; Bahattin Dartma, "Cudi'nin Coğrafi Konumuna Dair", *Uluslararası Hz Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. Hamdi Gündoğar vd. (İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2014), 481.

⁹ Hikmet Tanyu, *Nuh'un Gemisi ve Ermeniler* (İstanbul: Burak Yayınevi, 1989), 29-31.

¹⁰ Mahmut Bilge, *Nuh (A.S.) ve Tufan* (Ankara: Şark Matbaası, 1965), (Ankara: Şark Matbaası, 1965), 20.

¹¹ Abdullah Yaşın, *Nuh Peygamber Tufanı ve Cudi Dağı* (İstanbul: Kent Işıkları, 2013), 186-187.

¹² Palabıyık, "İslam Coğrafyacılarına Göre Ağrı ve Cudi Dağları", 128; Bahattin Dartma, "Cudi'nin Coğrafi Konumuna Dair", 483.

Ağrı Dağı'nın morfolojik yapısı göz önünde bulundurulduğunda Bill Crouse ölçülebilen su seviyesi yüksekliğinden hareketle, Ağrı Dağı'nın yüksekliğinden dolayı su seviyesinin dağın tepesine ulaşmasının mümkün olmadığını ve ölçülebilen en yüksek su seviyesinin dağın yüksekliğinden daha az olduğunu ifade etmiştir.¹³ Nuh'un gemisine ait parçaların Ağrı Dağı'nda görüldüğüne ilişkin bilgilerin tartışmalı olduğuna dikkat çeken Yaşın, Çinli bir ekibin buraya araştırma yapmak için gelip araştırmaları neticesinde Nuh'un gemisinin parçaları diye sundukları ve fotoğraflarını çektiği tahta parçalarının aslında Karadeniz'den getirildiği ve içlerinden bir kişinin daha sonra bunu itiraf ettiği ifade edilmiştir.¹⁴

Ağrı Dağı ile ilgili araştırmalar tarihsel süreç içinde ilgiyle devam etmiştir. Dolayısıyla bölgenin Nuh'un gemisi ile irtibatlandırılmasında bu veriler kullanılmıştır. Ağrı Dağı'nda konu hakkındaki araştırma geçmişine bakıldığında şöyle bir kronoloji izlenebilir: 1916'da 1. Dünya Savaşı yıllarında Bağdat'tan dönen 5-6 kişilik bir grup asker, Ağrı Dağı'nda gemi gördüklerini söylemişlerdir.¹⁵ Türk pilot İlhan Durupınar (1959) ve Ron Wyantt (1959) NATO için Ağrı Dağı'nda yaptıkları uçuşlarda burada gemiye benzer bir yapı gördüklerini dile getirmişlerdir. National Geographic *Society*, *Smithsonian Institution* gibi kurumlarca 1958, 1964, 1968 yıllarında Ağrı Dağı'nda yapılan araştırmalarda gemiye ait olduğu düşünülen çeşitli kalıntılar incelenmiştir. 1998'de bir araştırma ekibi Ağrı Dağı'na gelerek araştırmalarda bulunmuştur. 2001 yılında Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü ve *Archaeological Imaging Research Consortium* (ArcImaging) adına Rex Geissler ve ekibi Ağrı Dağı yamacında yer alan Kazan Köyü, Eli Köyü, Duru Pınar ve Buz Mağarası'nda konuyla ilgili araştırmalar yapmışlardır.¹⁶ Ağrı'da düzenlenen sempozyum bildirisinde yer alan bu veriler tartışmalıdır. Çünkü savaş esnasında böyle bir gezinin ne ölçüde sağlıklı gerçekleştiği soru işareti taşımaktadır. Ayrıca elde edilen bilgilerin

¹³ Bill Crouse, "Five Reansons Noah's Ark Did not Land on Mt. Ararat: Five Reansos Why It Did Land on Cudi Dagh", *Uluslararası Hz. Nûh ve Cudi Dağı sempozyumu*, ed. Hamdi Gündoğar vd. (İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2014), 396.

¹⁴ Abdullah Yaşın, "Ağrı (Ararat) Dağı Tufan Dağı Değildir", 2. *Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021), 678-680.

¹⁵ Bill Crouse, Ağrı Dağı'nın neden tufan bölgesi olmayacağı ile ilgili sıraladığı beş neden arasında bu tür spekülatif bilgilere itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bu bilgiler şüphelidir. Kendisi iddiayı ortaya atan yazarla yaptığı yazışmada yazarın bu bilginin tarihsel gerçekliğe uygun olmadığını itiraf ettiğini dile getirmiştir. Crouse, "Five Reansons Noah's Ark Did not Land on Mt. Ararat", 398; Cevdet Başaran vd. "Geçmişten Günümüze Nuh'un Gemisi Araştırmaları". *I. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu*, ed. Oktay Belli. (İstanbul: Doğubayazıt Kaymakamlığı Kültür Yayınları, 2007), 113.

¹⁶ Başaran vd. "Geçmişten Günümüze Nuh'un Gemisi Araştırmaları", 13.

çoğu bilimsel bir çabayla elde edilmemiş ve herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulacak nitelikte olmadığı gibi, söz konusu çalışmalar arkeolojik bir kanıt sunamamışlardır. Bu verilerin kişiden kişiye değişebildiği ya da görünenlerden tarihsel bir olaya ait veriler olarak çıkarımda bulunmak bu açıdan tartışmalıdır.

Ağrı ve Cudi dağları ile ilgili yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır ki; yaşam koşulları bakımından Ağrı Dağı'nın Cudi Dağı'na oranla daha yüksek, görece soğuk hava koşulları nedeniyle insanların yaşaması için elverişli olmadığı kanaati oluşmaktadır. Zira iklim ve coğrafi değişim süreçleri göz önüne alındığında bitki çeşitliliğine elverişsiz olması, Ağrı için dezavantajlı bir durum olarak görülmektedir. Çünkü geminin Cudi Dağı'na indiği yönündeki ifadeler için Tevrat'ta geçen, Nuh'un tufandan sonra gönderdiği güvercinin ağzında zeytin dalıyla geri dönmesi,¹⁷ geminin karaya oturduğu yerin zeytin yetişen bir bölge olması gerektiği kanaatini güçlendirmektedir. Bu bakımdan Cudi Dağı ve çevresi Yukarı Mezopotamya bölgesi olarak Ortadoğu'ya doğrudan bağlanmakta ve tarihsel olarak *Bereketli Hilal*¹⁸ kavramı ile tanımlanan Mezopotamya'ya bağlı ve uygarlık tarihi açısından önemli bir konumdadır. Bu durum gemiden inenler için Cudi Dağı ve çevresinin yerleşim açısından daha elverişli olduğu şeklinde değerlendirilmektedir. Billi Crouse, yaşam koşulların tufandan sonra çok önemli olduğunu, bu şartlara da Cudi Dağı'nın sahip olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁹

2. Ararat İsminin Gerçekte Neresi Olduğuna Dair Değerlendirmeler

Nuh'un gemisinin tufandan sonra indiği dağın ismi konusunda Tevrat'ın Ararat,²⁰ Kur'ân'ın ise Cudi²¹ isimlerini kullanması konuyu oldukça tartışmalı bir duruma getirmektedir. Tevrat geminin oturduğu yer için doğrudan "Ararat Dağları" ifadesini kullanırken, bu ifade Kur'ân'da sadece "Cudi'ye" oturduğu şeklinde yer almaktadır. Bu bağlamda konunun aydınlatılmasını sağlayacak veriler, yine söz konusu metinlerin doğru yorumlanması ve tarihsel kayıtlarda bu bölgede yaşayan insanların sahip oldukları bilgi birikimleri ile seyyah ve tarihçiler başta olmak üzere konu hakkında çalışan bilim

¹⁷ Kasım Ertaş, "İbrahimi Dini Geleneğe Bazı Bazı Ortak Kültürel Unsurlar", Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi-II, ed. Abdulvasıf Eraslan-İsmet Tunç (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022).

¹⁸ James Henry Breasted, *Ancient Times: A History of the Early World, an Introduction to the Study of the Ancient History and the Career of the Early Man* (Boston: Taylor and Francis Publications, 2003), 101.

¹⁹ Crouse, "Five Reasons Noah's Ark Did not Land on Mt. Ararat", 408.

²⁰ *Kutsal Kitap* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Yar. 8/4.

²¹ Kur'ân Yolu (Erişim 1 Nisan 2022), el-Hûd 11/44.

insanlarının bulgu, veri, çalışma ve öngörülerine dayanmaktadır. Bu konuda Ağrı ve Cudi konulu bildiriye bakıldığında Tevrat'ta geçen *r-r-t* ifadesi *Ararat* şeklinde yorumlanmış ve isim Ağrı Dağı'na nispet edilmiştir. Bunun üzerine Ararat isminin nereden geldiği ve Ararat'ın neresi olduğu sorularının cevabı aranmıştır. Bir görüşe göre "dağlık ülke" anlamına gelen Ararat ismi Urartu Devleti'nin düşmanı olan Asurlular tarafından verilen bir isimdir.²² Ararat ülkesi tanımı ile Urartu Devleti kastedildiği ve Urartu Devleti'nin sınırlarının Suriye, İran, Irak ve Türkiye'nin güneydoğusunu da içine alan büyük bir devlet olduğu bilinmektedir. Tevrat'ın (Tanah) Grekçe çevirisi olan ve M.Ö. 270 yıllarında 70 veya 72 Yahudi bilgin tarafından yazılan Septuagint ilk çeviri olmasıyla tanınan erken dönem eserlerdendir. Bu çeviriye göre Ararat ülkesi ibaresi ile Ermenistan kastedilmiştir. O dönem Ermenistan sınırları günümüzdeki Irak ve İran'ın kuzeyi, Ermenistan ve Azerbaycan'ı da içine alan bir bölgeyi kapsamaktadır. M.S. 100-300 yılları arasında yazıldığı ifade edilen Tevrat'ın Aramice çevirisinde Ararat Dağları ifadesi Turey Kardü olarak geçmektedir. Diğer bir Aramice Tevrat çevirisi olan Targum Yerusalmi'de kavram Kardun Dağları'nı işaret etmektedir. Rabbi Se`adiah ben Yosef Gaon'ın (Saadia Gaon-ö.942) Arapça Tevrat çevirisinde söz konusu dağ için Cibali Karda ifadesini kullanılmaktadır.²³ Ayrıca bölgede hâkim bir kültüre sahip olan Süryanilere ait tercümelere göre de geminin indiği dağ Ture Kardü olup Kardü ismi ile de Cudi Dağı kastedilmektedir.²⁴

Ararat ismi Tevrat'ta bir ülkenin, o ülkeye ait krallığın ve o ülkedeki bir dağ silsilesinin ismi olarak kullanıldığı yönünde düşüncelerden hareketle, bu isim hem Urartu kavminin hem de onların M.Ö. 1000 yıllarında kurduğu, merkezi Van olan bir devletin ismini ifade etmektedir. Yine söz konusu isim kapsamında Tudelalı Benjamin ve Ratisbonlu Rabbi Petachia adındaki Yahudilere ait seyahatnamelerde konu ile ilgili bilgiler verilmiştir. Bu bilgilere göre Tudelalı Benjamin Cizre'den bahsederken burayı, Ararat Dağı'nın eteklerinde ve etrafı Dicle nehri ile sarılı şeklinde tarif etmiştir. Devamında Nuh'un gemisinin oturduğu yerin şehirden 4 mil uzakta ve bu yerin yakınlarında hâlâ var olan ve Ezra tarafından yapılmış olduğunu belirttiği bir sinagogdan bahsetmektedir. Ayrıca oradaki

²² Crouse, "Five Reansons Noah's Ark Did not Land on Mt. Ararat", 397; Oktay Belli, "Ararat Adının Kökeni ve Anlamı", *IV. Uluslararası Ağrı Dağı Ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu*, ed. Oktay Belli vd. (Erzurum: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayını, 2018), 175.

²³ Yasin Meral, "Yahudi Kaynaklarında Ararat Dağları (Tekvin, 8:4)", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2014).

²⁴ Ahmet Yasin Tomakin, "Süryani Kaynaklarında Kardü Bölgesi ve Kardü Dağları", *2. Uluslararası Nuh Tufanı Ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021), 18-26.

dört bin kadar Yahudi'nin Av²⁵ ayında ibadet için buraya gittiklerini haber vermiştir.²⁶ Bu ziyaretin Yahudi kültüründe önemli bir yeri vardır. Zira bu ziyaretin her yıl düzenlenen hasat sonu eğlencesi olarak kutlanmasının yanında, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan "*Gemi yedinci ayın on yedinci günü Ararat dağlarına oturdu*"²⁷ ifadesinde Temmuz-Ağustos aylarının işaret edilmesi önemlidir. Böylece tufandan kurtuluşun nişanesi olarak bir kutlamanın yapıldığı anlaşılmaktadır.²⁸

Ratisbonlu Rabbi Petachia ise eserinde Ararat'ın Nusaybin'e yakın dağlar olduğunu belirtmiş, çevresindeki Yahudiler ve ibadethanelerinden bahsetmiştir. O, bu dağların Babil'e beş günlük uzaklıkta olduğunu, yüksek ve sıradağlar şeklinde olduğunu tarif etmiştir. Tarif edilen yerler Cudi ve çevresine yakın bölgeler olup, buralarda farklı dinlere ait yapılar mevcuttur. Rabbi Petachia, ayrıca bölgede mevcut olan ve çığ düştüğü zamanlarda bitkilerin üzerinde oluşan kudret helvasına da değinmiştir.²⁹ Bu yiyecek Tevrat'ta, Hz. Musa ve beraberindekilerin Mısır'dan göçü esnasında çölde aç kalmaları üzerine Allah'ın kendilerine verdikleri yiyeceklerden biridir. Şırnak ve çevresinde eski dönemlerden beri bu gıdanın varlığı bilinmektedir. Belli dönemlerde Cudi Dağı eteklerindeki meşe ağaçlarından tatlı bir salgı olarak toplanmaktadır. Bölgede Gezo olarak bilinen kudret helvasının şifa kaynağı olduğuna dair yaygın inanç söz konusudur.³⁰

Sonuç olarak literatürde Ararat kavramının karşılığı olarak doğrudan Ağrı Dağı'nın işaret edildiği ile ilgili veriler kısıtlı ve tartışmalıdır. Ararat ve Ermenistan ilişkisi içinde Ağrı Dağı'nı işaret eden en eski kaynak, milattan sonra beşinci yüzyılda yaşayan Philostorgius (MS. 368-439)'un kaleme aldığı 12 ciltlik tarih kitabının dokuzuncu yüzyılda yapılan bir özetidir. Arvas'a göre bu özet dokuzuncu yüzyılda kaleme alan İstanbul piskoposu Photios'un (MS. 820-893) Ağrı Dağı'nı öne çıkaracak şekilde kitaba bir ekleme yapır

²⁵ İbrani takviminin 11. ayına denk gelmektedir. Genel olarak temmuz-ağustos ayları için kullanılır. Bk. Yusuf Besalel, "*Av*", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Yayınları, 2001), 1/84.

²⁶ Hüseyin Güneş, "Ararat Kavramının Medlülü veya Ararat Dağı'nın Spesifik Konumu", *IV. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu*, ed. Oktay Belli vd. (Erzurum: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayını, 2018), 271-276.

²⁷ Yar. 8/4.

²⁸ Sefine festivali tufandan kurtuluşun anısına Cudi Dağı'nda yüzyıllardır devam ettirilen bir dinî nitelikli kutlamadır. Ayrıntılar için bk. İsmet Tunç, "Cudi Dağı'nda İbrahimî Dinlerin Ortak Mirası Olarak Sefine Festivali", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022).

²⁹ Güneş, "Ararat Kavramının Medlülü veya Ararat Dağı'nın Spesifik Konumu", 271-276.

³⁰ Çık. 16/13-35. Kudret Helvası üzerine bir değerlendirme için bk. Mehmet Emin Erkan-Aydın Vural, "*Gökten Yağdığına İnanılan Doğal Tatlı 'Gezo' Üzerine Bir Değerlendirme-Şırnak ve Çevresi Örneği*", *Üç Üllenin Kavşağında Uluslararası Silopi Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018).

yapmadığından emin değiliz. Zira on iki ciltlik bu eser günümüze ulaşmamıştır.³¹ Tüm bu veriler ve tartışmalar göz önüne alındığında, Ararat kavramının geniş bir bölgeyi içine alan ve bir dağ silsilesini işaret ettiği yönünde görüş birliği mevcuttur.

3. Arkeolojik Kalıntılar ve Toprak Analizlerinde Tufan Belirtileri

Arkeolojik veriler tufan hadisesinin anlaşılmasında diğer veriler kadar önemlidir. Nitekim tufana dair izlerin ya da buna dair destekleyici verilerin tartışıldığı bölümde, Ağrı ve Cudi dağları ve çevresinde yapılan arkeolojik çalışmalar tufan hadisesini destekler nitelikte kullanılmıştır. Tufan hadisesi için arkeolojik veriler doğrudan kanıtlayıcı nitelikte olmasa da bir yerleşim yerinin uzak bir geçmişe tarihlenmesiyle o yerin veya bölgenin tarihsel değeri artmaktadır.

Ağrı'da yapılan sempozyumlarda dile getirilen verilere göre Ağrı ve çevresinde 1956-2015 yılları arasında farklı zamanlarda araştırmalar yapılmıştır. 2015 yılında güvenlik görevlilerince ele geçirilen Patnos-Liç Urartu Definesi'nde çeşitli yapılarda 93 adet farklı parçaya ulaşılmıştır. Geniş bir zamana yayılan bu araştırmalar sonucunda daha birçok başka esere ulaşıldığı belirtilmiştir. Bu parçaların günümüzde Kars Müzesi'nde bulunduğu ifade edilmiştir. II. Demir Çağı dönemine ait olduğu düşünülen bu eserlerin yanında Liç Kalesi, yörede bulunan Urartu sulama kanalları ve başka yapılar da bulunmaktadır.³² Yine 2016 ve 2017 yıllarında Ağrı Doğubayazıt'ta yapılan yüzey araştırmaları sonucunda ulaşılan veriler Orta Tunç Çağı dönemine tarihlenmiştir.³³ Ağrı Dağı eteğinde, Aşağı Erhacı Kalesi olarak bilinen ve halk tarafından kutsanan bir kale duvarı üzerinde bulunan anıtsal kaya işaretlerinin Urartu Devleti ve Erken Demir Çağı'na ait olduğu tespit edilmiştir.³⁴ Bu verilerin Ağrı bölgesinin tarihsel değeri açısından önemli olduğu görülmekle birlikte, zaman zaman yüzey şekillerinin değişiminden kaynaklı çeşitli bilgilerin de dolaşıma sokulduğu görülmektedir. Bunlardan biri de Ağrı Dağı'nın güney eteğinde deprem sonucunda oluşan bir kütlemin gemi şekline benzetilerek tufana kanıt oluşturduğu düşüncesine dayanmasıdır.

³¹ Arvas, "Peygamber Kıssalarının Asliyeti Meselesi", 585.

³² Oktay Belli vd., "Ağrı-Patnos-Liç (Yalçınkaya) Urartu Bronz ve Gümüş Eşya Definesi", *IV. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu*, ed. Oktay Belli vd. (Erzurum: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayını, 2017), 22-23.

³³ Ayhan Yardımcıel-Emine Gizlenci, "Arkeolojik Yüzey Araştırmaları Işığında Ağrı-Doğubayazıt Bölgesinin Orta Tunç Çağı Kültürü", *IV. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu*, ed. Oktay Belli vd. (Erzurum: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayını, 2017), 60

³⁴ Oktay Belli, "Ağrı Dağı'nın Kuzey Eteğinde Erken Demir Devrine Ait Savunma Yapısı: Aşağı Erhacı Kalesi", *V. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu*, ed. Oktay Belli vd. (Erzurum: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayını, 2019), 26-28.

Bu veriler sempozyumlarda bilimsel veriler olarak kullanılmış ancak yapılan araştırmalarda bu küntenin gemi kalıntısı olduğuna dair bir bilgi rapor edilmemiştir.³⁵

Başka bir araştırma haberi de veriye dönüşemeyen bir girişimle ilgilidir. Buna göre İncil araştırmacısı bir grup bilim insanını bir araya getiren NAMI³⁶ isminde uluslararası bir organizasyonun 9 Ekim 2009 tarihinde Ağrı Dağı'nın 3500 metre yüksekliğinde bir araştırma yaptıkları ve araştırmada gemiye ait olduğunu düşündükleri bir ahşap yapıya ulaştıkları haberi basında çıkmıştır. Ancak haberde yapıyla ilgili kesin bir bilgiden veya bilimsel bir sonuçtan bahsedilmemiştir.³⁷

Ağrı ve çevresi hakkında yapılan arkeolojik verilerin benzer saikle Cudi ve çevresinin tarihsel geçmişine vurgu yapmak için kullanıldığı görülmektedir. Bu kapsamda Cizre-Silopi Ovası'nda 2004-2005-2006 yıllarında yapılan yüzey araştırmalarının bir kısmında Çanak-Çömlekli Neolitik (yakl. M.Ö. 10-6 bin) dönemlerinden İslami döneme kadar 14 farklı döneme ait 4000'e yakın parça bulunmuş, köprü ve höyüklerle rastlanılmıştır. Bölgede M.Ö. 3000 yıllarına tarihlenen Erken Tunç Çağı'nın ilk yarısında, Orta Tunç Çağı'nın M.Ö. 2000'li yılların ilk yarısında yaşandığı, ayrıca kalıntılara göre burada Orta Tunç Çağı'nda yerleşmenin çok yoğun olarak görüldüğü bir dönem olduğu ifade edilmiştir.³⁸

Yapılan yüzeysel bir araştırma sonucunda ulaşılan ve Cizre'nin kuzeydoğusunda, Cizre'ye 16 km. uzaklıkta bulunan Şah köyünün yaklaşık olarak 3000 yıllık olduğu düşünülmektedir. Bu yerleşim yeri Cudi Dağı'nın iç bölgesinde olup, dağın kuzey, doğu ve batı yönlerinden uzanan doğal kayalıklarla çevrili kale kalıntıları mevcuttur. Dağın güneyinde ise surlar ve surlara bağlı giriş ve kontrol kuleleri ve Müslüman alimlere ait olduğu düşünülen mezar ve türbeler bulunmaktadır.³⁹ Burada Asur ve diğer medeniyetlere ait bazı kalıntılarla karşılaşmak mümkündür.⁴⁰ Özellikle köyü çevreleyen surlar ve girişlerde

³⁵ Oktay Belli, "Ağrı Dağı (Ararat) ve Cudi Dağı'nda Yapılan Nuh Tufanı Araştırmalarına Genel Bir Bakış", 2. *Uluslararası Nuh Tufanı Ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021), 295-318; Yaşın, "Ağrı (Ararat) Dağı Tufan Dağı Değildir", 673-682.

³⁶ The Media Evangelism Limited'in bir alt kuruluşu olarak tanımlanmış, İncil Araştırmacıları ve Hong Kong Nuh'un Gemisi araştırmacılarını bir araya getiren uluslararası bir oluşumdur.

³⁷ "Nuh'un Gemisi Araştırmalarında Yeni Bir Kanıt Bulundu-Ağrı Dağı'nda Çok Eski Bir Ahşap Yapı Keşfedildi", III. *Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu*, ed. Oktay Belli (İstanbul: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2011), 476-482.

³⁸ Gülriz Kozbe, "Şırnak İli Cizre-Silopi Ovası Yüzey Araştırması", 24. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, ed. Fahriye Bayram-Birmur Koral (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Dösim Basımevi, 2006), 312-315.

³⁹ İbrahim Baz, "Cudi Dağı'nda Kadim Bir Mesken: Şah Köyü", *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. Hamdi Gündoğar vd. (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2013), 431-432.

⁴⁰ Daniel David Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* (Chicago: The University of Chicago Press, 1927), 138, vd.

bulunan burçlar oldukça ilgi çekicidir. Ancak buradaki en önemli tarihi kalıntıya bakıldığında, köyün etrafındaki kayalıklarda M.Ö. 700 yıllarına ait olduğu tahmin edilen Asur Kralı Sanherib'in (M.Ö.681-705) rölyefleri bulunmaktadır. Bu heykeller genel olarak iki grupta değerlendirilmektedir. İlk grupta altı adet heykel varken, ikinci grup olarak sınıflandırılanlar iki adettir. Altı heykel Şah Köyü yerleşkesinde bulunurken diğer ikisi ise yerleşke dışındaki yerlerde bulunmaktadır. Heykellerin baş parmakları farklı yönleri göstermekte olup, ayrıca baş hizalarında da tapınılan *Sin*, *Assur*, *Ninurta*, *Adad*, *Şamaş*, *İştar* gibi Mezopotamya bölgesinin kadim uygarlıklarına ait tanrı sembolleri yer almaktadır.⁴¹

Cudi Dağı ve çevresinde arkeolojik kalıntıların çokluğu, bu bölgeyi de içine alan Mezopotamya bölgesinin tarihte önemli bir uygarlık alanı olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Mezopotamya'nın kadim halklarından olan Sümerlerin tabletlerinde tufan olayının kayıt altına alınması önemli bir ayrıntıdır. Söz konusu tabletlerdeki tufan hadisesi ile Nuh tufanı hadisesinin yakın çevrede bulunması, tufandan sonra yerleşimin Cudi'de devam ettiği fikrini güçlendirmektedir.⁴² Sümer tabletlerinde yer alan Gılgamış destanında Nuh'un gemisinin Nissir Dağı'na oturduğu belirtilmektedir. Nissir, antik dönemde Cudi Dağı için kullanılan bir isimdir.⁴³

Cudi'nin insan yerleşimine uygun olduğu ve tufan olayının burada gerçekleştiğine dair destekleyici mahiyette yapılan bir başka araştırma, bölgeden alınan toprak analizleri sonuçlarıdır. Bu araştırmaya göre tufanın Yukarı Mezopotamya'da gerçekleştiği ve bu alanın Şırnak, Mardin, Diyarbakır, Batman ve Hakkari'yi içine aldığı belirtilmiştir.⁴⁴ Bu bağlamda bölgeye bakıldığında Dicle ile Fırat nehirlerinin neden olduğu su taşkınlarının binlerce yıl boyunca bölgeyi etkisi altına aldığı anlaşılmaktadır. Böylece zaman içinde meydana gelen ve sadece suyun etkisiyle oluşan bazı katmanlarda herhangi bir araç-gereç varlığına rastlanılmamışken, bazı katmanlarda ise insan kullanımı olan çeşitli araç-gereçlere rastlanılmıştır. Bu yüzden yükselen katmanlar üzerine kurulan kentlerin zamanla su baskınlarından etkilenmediği düşünülmektedir. Bu açıklamalar su baskınlarının varlığına

⁴¹ Armağan Öktü Erkanal-Hayat Erkanal, *Assur Döneminde Cudi Dağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2020), 69-70, 93, vd.

⁴² Gönül Yonar Şişman, "Doğu Medeniyet Havzalarının Tufan Hadisesi Hakkında Mitolojik Birikimleri", 2. *Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021), 212; Crouse, "Five Reansons Noah's Ark Did not Land on Mt. Ararat", 409.

⁴³ Tanyu, *Nuh'un Gemisi ve Ermeniler*, 19.

⁴⁴ Seyyit İrmak vd., "Nuh Tufanı'nın Arkada Bıraktığı Çamur Akıntıları ve Yüzey Araştırmaları", 2. *Uluslararası Nuh Tufanı Ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021), 370.

işaret olarak anlaşılmakta ve bölgeyi etkileyen bir tufan olayının gerçekleşme ihtimalini güçlendirmektedir.⁴⁵ Sümer kentleri ile Cudi Dağı ve çevresinin bu ilk yerleşim yerlerinin doğal uzantısı olduğu düşünüldüğünde, çevrenin sağlamış olduğu malzeme ve kentsel yaşam biçiminin toplumsal hafızada dinî ve mitolojik kültürün oluşmasında büyük bir etkisinin olduğu bilinmektedir. Bu veriler tufan gibi bir doğa olayının sadece belli ve dar bir alana dair değil, aynı zamanda çevresiyle birlikte düşünüldüğünde daha iyi anlaşıldığı görülmektedir. Çünkü bu anlatılar aynı zamanda bölgenin mitolojik mirası olarak kabul edilmekte ve tabletlerde bu kayıtlar bulunmaktadır. Bu bağlamda Cudi ve çevresi böyle bir veri aktarımı imkanı sağlarken, Ağrı ve çevresi için böyle bir veri kaynağının mevcut olmadığı ya da henüz ortaya çıkarılmadığı ifade edilmelidir.

Mezopotamya kültüründe yazılı kaydı bulunan hadisenin ve bölgede kent yerleşimlerinin yapısı incelendiğinde, sel baskınlarının oluşturduğu katmanlar üzerinde yükselen toplumların zihninde tufan hadisesinin ortak bir kültürel öge olarak yaşatıldığı görülmektedir. Bu bakımdan Cudi ve çevresi olası bir tufan hadisesinde Sümer kent yerleşimlerinin başladığı Basra körfezinden Yukarı Mezopotamya'ya doğru tufandan kurtuluş için uygun bir sığınak vazifesi görmektedir. Ayrıca bölgenin sosyolojik olarak toplumsal yaşam ve kent düzeni açısından bu tarihsel ve kültürel mirası taşıdığı söylenebilir. Bu doğrultuda bölgenin tarihsel değeri düşünüldüğünde Cudi'de geminin indiği yerin Sefine olarak bilinmesi, tufanla ilgili kitabe, kayalara işlenmiş (Asur kralı Sanherib'e ait) rölyefler, yüzyıllarca Cudi'de kutlanan Sefine festivali⁴⁶, Nuh türbesi ve Nuh'un ailesine ait olduğuna inanılan mezarların yakın çevrede bulunmasının Nuh'un gemisinin Cudi'de durduğu ihtimalini güçlendirdiği belirtilmiştir. Aynı zamanda bölge farklı din ve inanca sahip topluluklara ev sahipliği yaparak tarihsel açıdan daimi bir yerleşim yeridir. Tüm bu ve benzeri veriler sempozyum ve bilimsel çalışmalarda sıklıkla işlenerek tufan hadisesine dayanak oluşturulmaya çalışılmıştır.

⁴⁵ Kemalettin Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 15; İsmet Tunç, "Dinî-Ekolojik Yaklaşımla Mezopotamya ve Tufan", 2. *Uluslararası Nuh Tufanı Ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021), 235.

⁴⁶ Tunç, "Cudi Dağı'nda İbrahimî Dinlerin Ortak Mirası Olarak Sefine Festivali"; Crouse, "Five Reansons Noah's Ark Did not Land on Mt. Ararat", 407; Ertaş, "İbrahimi Dini Gelenekte Bazı Bazı Ortak Kültürel Unsurlar", 181 vd.

4. Sözlü Kültürde ve Seyahatnamelerde Ağrı ve Cudi Dağları ile Tufana Dair

Ayrıntılar

Ağrı ve Şırnak illerinde yapılan bilimsel çalışmalarda halkbilimsel verilerin söz konusu yer için tufan hadisesini destekler nitelikte kullanıldığı görülmektedir. Çünkü tufan hadisesinin kültürel boyutu en az diğer argümanlar kadar ilgi çekicidir. Bu konuda seyahatnameler, şahitlikler, duyulanlar ve aktarılanların önemli bir veri oluşturduğu söylenebilir.

Seyyahlardan Marco Polo Ağrı Dağı'na yaptığı seyahatte, Nuh'un gemisinin orada olduğu söylentisine kısaca değinmiştir. Ancak Marco Polo buradan sonra hemen Musul'a geçmiştir. Araştırmacılar Marco Polo'nun konu ile ilgili çok fazla ayrıntı vermemesine dikkat çekmişlerdir.⁴⁷ Bazı gezginlerin eserlerinde karşılaşılan farklı ayrıntılar da söz konusudur. Buna göre; Ermeniler Nuh'un gemisinin kesinlikle Ağrı Dağı'nda olduğunu hatta iklimsel şartlar nedeniyle geminin sertleşip taşlaştığını iddia etmişlerdir. Yine bu yörede yaşayan çobanların Ağrı Dağı'nı görünce haç çıkararak toprağı öptüğü rivayet edilmiştir. Çeşitli sebeplerle halkın yaşadığı dönemde Ağrı Dağı'na çıkmanın mümkün olmadığı ve dağa çıkabilmiş tek kişinin de soğuktan dolayı çok fazla üşüterek kısa süre sonra öldüğü not edilmiştir.⁴⁸

Bir başka seyyah olan Robert Ker Porter, 1817-1820 yılları arasında Ağrı Dağı ve çevresini gezmiş ve gözlemlerini kaydetmiştir. Seyyah çevrede karşılaştığı yerleri ve toplum yapısını analiz etmiştir. Ağrı Dağı ile ilgili de süregelen bir inanışa da değinmiştir. Buna göre Nuh'un gemisi dağların üzerinden geçerek Ağrı Dağı'na doğru giderken Elburz Dağı'na çarparak burada bir oyuk oluşturmuş ve Büyük Ağrı ile Küçük Ağrı dağlarının arasına oturmuştur.⁴⁹ Bu anlatımlar Ağrı ile tufan arasında belirgin kanıtlar sunamamaktadır. Anlatımların daha çok iddialar boyutunda olduğu anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde Cudi Dağı'na farklı kişiler tarafından farklı zamanlarda birçok seyahat yapılmış ve bu seyahatler genellikle Cudi Dağı'nın konumu ve özellikle de Nuh'un gemisi bağlamında olmuştur. Yapılan ziyaretlerin bir kısmı hac ibadetini gerçekleştirmek, kutsal

⁴⁷ Güneş, "Ararat Kavramının Medlülü veya Ararat Dağı'nın Spesifik Konumu", 274.

⁴⁸ Emrah İstek-Gülşen İstek, "Batılı Seyahatnamelerde Ağrı Dağı, Ermeniler ve Nuh'un Gemisi", *IV. Uluslararası Ağrı Dağı Ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu*, ed. Oktay Belli vd. (Erzurum: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayını, 2018), 253.

⁴⁹ Nihat Falay, "Robert Ker Porter'in Seyahatnamesi'nde Ağrı Dağı Çevresi ve Nuh'un Gemisi ", *III. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu*, ed. Oktay Belli (İstanbul: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2011), 218.

olarak kabul edilen bir mekânı görmek ve meraklıları için de Nuh'un gemisini araştırmak amacıyla gerçekleştirilmiştir.⁵⁰ Örneğin Evliya Çelebi, Cudi ve çevresine yaptığı seyahatte, Cudi Dağı'nın konumunu açıklarken, dağın Musul yakınlarında olduğunu ifade etmiştir. Seyahatnameye göre tufandan sonra gemiden inenler *Cude* beldesine yerleşmiştir. Burada bir mabet inşa edip, buraya "kurtulanlar" anlamında *Sulupyan* adını vermişlerdir.⁵¹ Evliya Çelebi, burada medrese, han, hamam, çarşı, cami gibi yapıların bulunduğunu da ifade etmiştir. Günümüzde de varlığını devam ettiren bu yerleşim yeri Seksenler ya da *Heştan*⁵² olarak bilinmekte ve Evliya Çelebi tarafından da teyit edilmektedir. Evliya Çelebi, Nuh döneminde burada bir mabet yapıldığını ancak mabedin Rumlar tarafından yıkılıp levhaların İskenderiye limanı üzerinden İstanbul'a götürülerek Ayasofya Kilisesi için kullanıldığını aktarmıştır.⁵³

Cudi ve Ağrı dağlarına ilişkin hem sözlü kültürde hem de çeşitli anlatılarda bölge ve tufan hakkında bazı verilere ulaşılabilmektedir. 2021 yılında Şırnak ve çevresinde yaşayanlar göz önünde bulundurularak yapılan bir araştırmada, katılımcılara pek çok konuda Cudi Dağı ve tufan konusunda sorular yöneltilmiştir. Buna göre katılımcıların büyük oranda tufan hadisesinden haberdar oldukları, aile büyüklerinin son kırk yıla kadar düzenli olarak Cudi'de geminin indiğine inanılan yer olan Sefine bölgesine ziyaretlerde buldukları ve burada bir festivalin icra edildiğine şahitlik ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda yörede tufan hadisesine ilişkin pek çok anlatı mevcuttur.⁵⁴ Yaşın da bölgedeki eskiden beri çeşitli hikaye, masal ve anlatıların varlığına dikkat çekmektedir.⁵⁵ Aynı zamanda bu tür halkbilimsel verilerin Ağrı Dağı ve tufan hadisesi için de mevcut olduğu yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır . Ağrı Dağı ve tufan hadisesinin Ağrı ve çevresinde

⁵⁰ Çağdaş Ertaş, "Geçmişte Cudi Dağı'na Yapılmış Seyahatler ve Sebepleri", 2. *Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021), 252-253; Tunç, "Cudi Dağı'nda İbrahimî Dinlerin Ortak Mirası Olarak Sefine Festivali", 1002; Gertrude Lowthian Bell, *Amurath to Amurath*, (London: by. William Heinemann, 1911), 289.

⁵¹ Günümüzde Cudi Dağı'nın güneyinde Şırnak'a bağlı Silopi ilçesi bulunmaktadır.

⁵² "Heştan" ismi Kürtçe *sekizler* veya *seksenler* anlamına gelmektedir. Nuh'un gemisi karaya oturduktan sonra gemiden inen insanların sekiz veya seksen kişiden oluştuğu, bu kişilerin de buraya yerleştiği ve bundan dolayı da bu ilk yerleşim yerine böyle bir isim verildiğine inanılmaktadır.

⁵³ Hüseyin Güneş-Ahmet Gülenç, "Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Nuh Tufanı ve Cudi Dağı", 2. *Uluslararası Nuh Tufanı Ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021), 31,44.

⁵⁴ Gülizar Artuç, "Şırnak Halkının Nuh Tufanı ve Cudi Dağı'na Yönelik Farkındalığı: Bir Anket Çalışması", 2. *Uluslararası Nuh Tufanı Ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021), 361,

⁵⁵ Yaşın, *Nuh Peygamber Tufanı ve Cudi Dağı*, 228-229.

sözlü ve edebî kültürdeki yansımalarına bakıldığında, yörede Nuh tufanı ve Ağrı Dağı'nın konu edildiği deyimler ve şiirler mevcuttur.⁵⁶

Seyyahlar ve sözlü kültür bağlamında düşünüldüğünde Ağrı ve Cudi bölgelerinin bazı anlatı ve eserlere konu edildiği görülmektedir. Özellikle seyyahların çalışmalarında Cudi ve çevresi, tufana ilişkin ayrıntılar ve kanıtlar bakımından daha fazla bilginin mevcut olduğu, Ağrı Dağı'nın konu edinildiği çalışmalarda ise tufana ilişkin verilerin daha sınırlı olduğu görülmektedir. Ayrıca sözlü kültür öğeleri bakımından Ağrı Dağı ve tufan hadisesinin halk edebiyatına konu edildiği ve bunların maniler ve şiirler şeklinde kayıt altına alındığı bilinmektedir.⁵⁷ Bu türde bir kaydın Cudi ve çevresi için yukarıda ifade edildiği gibi dua, beddua, masal ve hikayelerden örnekler mevcuttur. Her ne kadar bunların tufan hadisesi için doğrudan kanıtlayıcı nitelikte olmadıkları düşünülse de olayın halkbilimsel yönünün anlaşılması bakımından bölge hakları için güçlü bir metafor olarak yer aldığı anlaşılmaktadır.

5. Tefsir ve Hadis Kaynakları Bağlamında Nuh Tufanı

Tufan hadisesi göz önüne alındığında konu hakkındaki en önemli ayrıntılar dinî ve dinî nitelikli metin ve söylemlerden takip edilebilmektedir. Çünkü tufan hadisesinin daha çok kutsallığı göz önünde bulundurularak bu yöndeki ayrıcalıklara sahip olmak için kullanıldığı görülmektedir. Her iki yerleşim yeri ve kurumlarınca yapılan çalışmalarda üzerinde durulan temel noktaların başında tufanın ilahî boyutuna vurgu yapılmaktadır. Örneğin hadise hakkında konuşulduğunda "Hz. Nuh 'un mirası", "insanlığın yeniden doğduğu topraklar" gibi söylemler çok sık duyulmaktadır.

Konuyla ilgili en tartışmasız kaynak olan Kur'ân'ı Kerim'de Hûd sûresinin 44. ayetinde tufan hadisesinden şu şekilde bahsedilmektedir: "(Sonra) 'Ey toprak suyunu yut! Ey gök sen de tut!' denildi. Su çekildi; hüküm yerini buldu, gemi Cudi'nin üzerine oturdu." Tefsirlerde, bu ayette bahsedilen dağın günümüz Şırnak ili sınırları içerisinde yer alan Cudi Dağı olduğu ifade edilmiştir. Örneğin; Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eserinde "*Cudi Musul'da bir dağdır*"⁵⁸ ifadesi yer almaktadır. Fahreddin er-Râzî ise *Tefsirü'l-Kebîr*'inde durumu şöyle açıklamıştır. "Gemi Cudi üzerine durdu: o gemi ada üzerinde adı Cudi olan bir dağ üzerinde

⁵⁶ Belli, "Ağrı Dağı (Ararat) ve Cudi Dağı", 299-300.

⁵⁷ Belli, "Ağrı Dağı (Ararat) ve Cudi Dağı", 299, 302.

⁵⁸ Zemahşerî, *El-Keşşâf Keşşâf Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/410.

durdu", devamında "bu dağ alçak bir dağ idi. Buna göre geminin dağ üzerinde durması, bu suyun kökünün kesilmesine bir delil olmuş olur..."⁵⁹ Kur'ân Yolu Tefsir'inde de Nuh'un gemisinin Cudi Dağı'nda durduğu kaydedilmektedir.⁶⁰ Birçok tefsirde geminin Cudi Dağına oturduğuna dair rivayetler yer almaktadır. Ancak geminin Ağrı Dağı'na oturduğuna dair tefsir kaynaklarında herhangi bir bilgi ile karşılaşılmamıştır.⁶¹

Nuh tufanı hakkındaki hadis kaynaklarında geçen ifadeleri esas alarak hazırlanan çalışmalardan örneklere bakıldığında; Açıkalın, Ararat isminin Asur dilinde Urartu olarak geçtiğini ve Ararat dağlarının Ağrı ve Cudi'yi de içine alarak Van Gölü'nün güneyine kadar olan alanı kapsadığını ifade etmektedir. Süleyman Ateş'in görüşüne de değinen Açıkalın, buna göre Kur'ân'ın indiği dönemde Müslümanlarla aynı ortamlarda bulunan Yahudilerin Hûd sûresi 44. âyetine yani geminin Cudi'ye oturduğu haberine itiraz etmediklerini, dolayısıyla Yahudilerin de o dönem ellerinde bulunan nüshalarda bu ayete ters düşen bir ibare bulunmadığını ifade etmektedir.⁶²

Özdemir'e göre Kur'ân'ı Kerim'de geçen "Cudi" kavramı, *c-v-d* kökünden gelerek "cömert, kaliteli, bereketli ve bol yağmurlu" anlamlarına gelmektedir. Ancak Kur'ân'da bahsedilen Cudi'nin konumu belirtilmemiştir. Dolayısıyla sözü geçen "Cudi" kavramının bir dağın özel ismi mi, yoksa herhangi bir dağı belirtmek için mi kullanıldığı belli değildir.⁶³ Kur'ân'ı Kerim tefsirlerinde veya hadis kaynaklarında genel görüşe göre bu dağ şu an Şırnak'ta bulunan Cudi Dağı'dır. Bu yönde Ağrı Dağı'na işaret eden bir görüş mevcut değildir.

Hadis rivayetlerine bakıldığında erken dönem alimlerinden Ahmet b. Hanbel'in Cudi Dağı'nın Cezire'de olduğunu rivayet ettiği kaynaklarda geçmektedir. İmam Buhârî'nin de "Cudi Cezire'de bir dağdır" şeklindeki rivayetleri günümüz Şırnak ilinde yer alan Cudi Dağı'nı işaretlediği şeklinde yorumlanmaktadır. Müslüman coğrafyacıların görüşlerine göre Cezire, Mezopotamya'nın yukarı kısmında kalmaktadır. Batısında Suriye, kuzeybatısında Gaziantep ve Maraş vilayetleri, doğu kısmında ülkemizin Doğu Anadolu Bölgesi ve güneyinde ise Irak olduğu belirtilmiştir. Daha sonraki dönemlerde Buhârî'nin Câmiu's-

⁵⁹ Fahrudin er-Razi, *Tefsiri Kebir Mefatihul Gayb*, çev. Suat Yıldırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2008).

⁶⁰ el-Hûd 11/44.

⁶¹ Şehabeddin Kırdar, "Tefsirlerde Cudi Dağı", *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. Hamdi Gündoğar vd. (İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2014), 320-322.

⁶² Bünyamin Açıkalın, "Tefsir Literatüründe Nuh (as) Kıssası", 35-40.

⁶³ Ahmet Özdemir, "Hadis Kaynaklarında Cudi Dağı", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 114 (2021), 67.

Sahîh'i üzerine şerh yazan Kirmanî (öl. 786/1384) ve Suyûtî'ye (öl. 911/1505) göre Cudi Dağı, Dicle ile Fırat nehirleri arasında bulunan Cezire'de yer almaktadır. Ayrıca Cudi'nin Diyarbakır ve Nusaybin bölgelerine yakın bir dağ olarak tarif edildiği ve Hadis alimlerinden olan Nevevî (öl. 676/1277) ve İbnü'l-Mülakkın'e (öl. 804/1401) göre de Cudi'nin Cezire'ye bağlı Kardâ/Bâkirdâ denilen bir yerde olduğu ifade edilmiştir.⁶⁴

Hadis rivayetlerinden Nuh 'un gemisinin durduğu yere yönelik Cudi ve çevresi ile ilgili çeşitli verilere ulaşılrken, aynı şekilde tufanın gerçekleştiği yer olarak gösterilen Ağrı Dağı ile ilgili bir veriye ulaşılamamıştır. Bu bağlamda İslamî literatür çoğunlukla Cudi Dağı'nı tufan hadisesinin gerçekleştiği yer olarak işaret etmektedir. Bu bakımdan Cudi'nin tufan bölgesi olduğu yönündeki bilimsel çalışmaların sayıca fazla olmasının nedeni konunun Kur'ân ve hadislerde fazlaca yer alması ile İslam alimlerinin tarafından bu konuda Cudi ve çevresinin içinde bulunduğu bölgeyi işaret etmesinden kaynaklanmaktadır.

Sonuç

Ağrı ve Şırnak illerinde gerçekleştiğine inanılan tufan hadisesinin geçmişten günümüze varlığını koruyan bir olgu olarak kültürel aktarım yoluyla aynı kültür havzasında yaşayan insanların zihinlerinde yer aldığı ve geleceğe aktarıldığı görülmektedir. Bu olay aynı zamanda İbrahimî dinî gelenekte yer almasıyla da inananlar için oldukça önemsenmiştir. Bu açıdan bir miras olarak sahiplenilen Nuh tufanının ülkemizde farklı bölgelerde sahiplik duygusuyla yaşatılmaya devam edildiği görülmektedir. Dolayısıyla hadise dinî boyutuyla önem kazanmış, Ağrı ve Şırnak illerinde yaşayanlar tarafından miras olarak sahiplenilmiştir.

Konuya dair çalışmalarda, araştırma kapsamının sadece tufan hadisesi ile sınırlı kalmadığı ve bölgelerin farklı bileşenlerini de içine alan bir anlayışla değerlendirme ve tanıtım faaliyetlerinin yapıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Değerlendirmenin bütüncül şekilde anlaşılabilirliğini sağlamak için tufan hadisesi hakkındaki veriler sınıflandırılmıştır. Konunun dinî alanla ilişkisi göz önüne alındığında Ararat ve Cudi kavramlarının analizi; tefsir ve hadis kaynakları ile İslam alimlerinin ve bölge hakkında seyyah ve gezginlerin yazdıkları ile tufana dair bilgi verdiği düşünülen arkeolojik ve jeolojik kalıntılar üst başlıkları üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır.

⁶⁴ Özdemir, "Hadis Kaynaklarında Cudi Dağı", 68-69.

Ağrı ve Şırnak'ta yapılan sempozyum çalışmaları içeriklerine bakıldığında; Ağrı Dağı ve Nuh'un gemisi konulu çalışmalarda Ağrı'ya ait kültür, ekonomi, tarih, tarihte iz bırakmış kişiler, yakın çevrede bulunan tarihi kalıntılar, turizm, medya, eğitim, kent sosyolojisi, mutfak kültürü, meşhur yemekler gibi konularda çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan tufan hadisesini destekleyen verilerin bir kısmının tartışmalı olduğu içeriklerden anlaşılmaktadır.

Cudi Dağı ve çevresinin konu edindiği çalışmalarda tufan hadisesinin gerçekleşmesi açısından uygun şartları taşıdığı görüşü hakimdir. Özellikle tufanın oluş ve sonuçları bakımından yerleşime uygunluk, isimlendirme konusundaki etimolojik analizler ve bölge hakkındaki geçmiş anlatı ve kayıtların birbiri ile uyumlu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda yabancı kaynakların da Cudi ve çevresinin gerçekleştiğine inanılan bir tufan hadisesi için daha uygun olduğu görüşü hakimdir.

Her iki yerleşim yerinde dinî boyutu belirgin olan Nuh tufanı ve Nuh'un gemisi söylemlerinin manevi miras olarak kabul edildiği ve sahiplenildiği görülmektedir. Bu veriler ifade edildiği gibi özellikle sempozyumlarda sunulan tebliğlerin sayıca fazla olmasıyla da anlaşılmaktadır. Büyük oranda bu verilere dayandırılan bu çalışma, söz konusu hadiseyi tam olarak aydınlatamasa da konu hakkında belirgin bir fikir edindirmektedir.

Kaynakça / References

- Açıkalin, Bünyamin. "Tefsir Literatüründe Nuh (as) Kıssası". *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*. ed. Nesim Doru. 35-40. Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Artuç, Gülizar. "Şırnak Halkının Nuh Tufanı ve Cudi Dağı'na Yönelik Farkındalığı: Bir Anket Çalışması". 2. *Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. İbrahim Baz vd. 319-361. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Arvas, Hamdullah, *Kur'ân'da Nübüvvet Teolojisi*. Ankara: İlahiyat, 2022.
- Arvas, Hamdullah, "Peygamber Kıssalarının Asliyeti Meselesi: Neden Atlantis Efsanesi Nuh Kıssasının Aslı Değildir?", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 575-593.
- Başaran, Cevdet vd. "Geçmişten Günümüze Nuh 'un Gemisi Araştırmaları". I. *Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh 'un Gemisi Sempozyumu*. ed. Oktay Belli. 108-114. İstanbul: Doğubayazıt Kaymakamlığı Kültür Yayınları, 2007.
- Baz, İbrahim. "Cudi Dağı'nda Kadim Bir Mesken: Şah Köyü". *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. Hamdi Gündoğar vd. 429-442. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Bell, Gertrude Lowthian. *Amurath to Amurath*. London: by William Heinemann, 1911.
- Belli, Oktay. "Ararat Adının Kökeni ve Anlamı". IV. *Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh 'un Gemisi Sempozyumu*. ed. Oktay Belli vd. 165-172. Erzurum: AİÇÜ Yayınları, 2018.
- Belli, Oktay. "Ağrı Dağı (Ararat) ve Cudi Dağı'nda Yapılan Nuh Tufanı Araştırmalarına Genel Bir Bakış". 2. *Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. İbrahim Baz vd. 295-318. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Belli, Oktay. "Ağrı Dağı'nın Kuzey Eteğinde Erken Demir Devrine Ait Savunma Yapısı: Aşağı Erhacı Kalesi". V. *Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh 'un Gemisi Sempozyumu*. ed. Oktay Belli vd. Erzurum: AİÇÜ Yayınları, 2019.
- Belli, Oktay-Yardımcıel, Ayhan-Yaşlı, K. Zeynel Abidin. "Ağrı-Patnos-Liç (Yalçınkaya) Urartu Bronz ve Gümüş Eşya Definesi". IV. *Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh 'un Gemisi Sempozyumu*. ed. Oktay Belli vd. 17-34. Erzurum: AİÇÜ Yayınları, (2017).
- Besalel, Yusuf. "Av". *Yahudilik Ansiklopedisi*. 1/84. İstanbul: Gözlem Yayınları, 1 Baskı, 2001.
- Bilge, Mahmut, *Nuh (A.S.) ve Tûfan*. Ankara: Şark Matbaası, 1965.
- Breasted, J. Henry, *Ancient Times: A History of the Early World, an Introduction to the Study of the Ancient History and the Career of the Early Man*. Boston: Taylor and Francis Publications, 2003.
- Crouse, Bill. "Five Reasons Noah's Ark Did not Land on Mt. Ararat: Five Reasons Why It Did Land on Cudi Dagh". *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. Hamdi Gündoğar vd. 393-409. İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Dartma, Bahattin. "Cudi'nin Coğrafi Konumuna Dair". *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. Hamdi Gündoğar vd. 477-487. İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2014.

- İstek, Emrah - İstek, Gülşen. "Batılı Seyahatnamelerde Ağrı Dağı, Ermeniler ve Nuh 'un Gemisi". *IV. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh 'un Gemisi Sempozyumu*. ed. Oktay Belli vd. 250-258. Erzurum: AİÇÜ Yayınları, 2018.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. S. Rifat. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- er-Razi, Fahrudin. *Tefsiri Kebir Mefatihul Gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2008.
- Erkan Mehmet Emin - Vural, Aydın. "Gökten Yağdığına İnanılan Doğal Tatlı 'Gezo' Üzerine Bir Değerlendirme-Şırnak ve Çevresi Örneği". *Üç Ülkenin Kavşağında Uluslararası Silopi Sempozyumu*. ed. İbrahim Baz vd. 183-189. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Ertaş, Çağdaş. "Geçmişte Cudi Dağı'na Yapılmış Seyahatler ve Sebepleri". *2. Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. İbrahim Baz vd. 363-374. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Ertaş, Kasım. "İbrahimi Dini Gelenekte Bazı Bazı Ortak Kültürel Unsurlar". *Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi-II*. ed. Abdulvasıf Eraslan-İsmet Tunç. 175-197. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022
- Falay, Nihat. "Robert Ker Porter'in Seyahatnamesi'nde Ağrı Dağı Çevresi ve Nuh 'un Gemisi". *III. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh 'un Gemisi Sempozyumu*. ed. Oktay Belli. 215-221. İstanbul: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Frazer, James George. *Büyük Tufan*. çev. Sayat Müller. İstanbul: Kanon Kitap, 3. Basım, 2021.
- Güneş, Hüseyin. "Ararat Kavramının Medlülü veya Ararat Dağı'nın Spesifik Konumu". *IV. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh 'un Gemisi Sempozyumu*. ed. Oktay Belli vd. 271-276. Erzurum: AİÇÜ Yayınları, 2018.
- Güneş, Hüseyin - Gülenç, Ahmet. "Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Nuh Tufanı ve Cudi Dağı". *2. Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. İbrahim Baz vd. 55-67. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Irmak, Seyyit - Balık, Necmettin - Arslan, Abdulmukit. "Nuh Tufanı'nın Arkada Bıraktığı Çamur Akıntıları ve Yüzey Araştırmaları". *2. Uluslararası Nuh Tufanı Ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. İbrahim Baz vd. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, (2021), 363-374.
- Kırdar, Şehabeddin. "Tefsirlerde Cudi Dağı". *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. Hamdi Gündoğar vd. 319-326. İstanbul: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Kozbe, Gülriz. "Şırnak İli Cizre-Silopi Ovası Yüzey Araştırması". *24. Araştırma Sonuçları Toplantısı*. ed. Fahriye Bayram - Birnur Koral. 307-326. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Dösim Basımevi, 2006.
- Köroğlu, Kemalettin. *Eski Mezopotamya Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 01 Nisan 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/H%C3%BBd-suresi/1517/44-ayet-tefsiri>
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.

- Luckenbill, Daniel David. *Ancient Records of Assyria and Babylonia*. Chicago: The University of Chicago Press, 1927.
- Meral, Yasin. "Yahudi Kaynaklarında Ararat Dağları (Tekvin, 8:4)". *Milel ve Nihal*. 11/2 (2014), 83-101.
- "Nuh 'un Gemisi Araştırmalarında Yeni Bir Kanıt Bulundu-Ağrı Dağı'nda Çok Eski Bir Ahşap Yapı Keşfedildi". *III. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh 'un Gemisi Sempozyumu*. ed. Oktay Belli. 476-482. İstanbul: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Öktü Erkanal, Armağan - Erkanal, Hayat. *Assur Döneminde Cudi Dağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2020.
- Özdemir, Ahmet. "Hadis Kaynaklarında Cudi Dağı". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 114 (2021), 66-77.
- Palabıyık, M. Hanefi, "İslam Coğrafyacılarına Göre Ağrı ve Cûdî Dağları" 2. *Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. 119-135. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Tanyu, Hikmet. *Nuh 'un Gemisi ve Ermeniler*. İstanbul: Burak Yayınevi, 1989.
- Tomakin, Ahmet Yasin. "Süryani Kaynaklarında Kardü Bölgesi ve Kardü Dağları". 2. *Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. İbrahim Baz vd. 41-53. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Tunç, İsmet. "Cudi Dağı'nda İbrahimî Dinlerin Ortak Mirası Olarak Sefine Festivali". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 988-1011.
- Tunç, İsmet. "Dinî-Ekolojik Yaklaşımla Mezopotamya ve Tufan", 2. *Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. İbrahim Baz vd. 229-237. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Yardımcıel, Ayhan - Gizlenci, Emine. "Arkeolojik Yüzey Araştırmaları Işığında Ağrı-Doğubeyazıt Bölgesi'nin Orta Tunç Çağı Kültürü". *IV. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh 'un Gemisi Sempozyumu*. ed. Oktay Belli vd. 58-63. Erzurum: AİÇÜ Yayınları, 2017.
- Yaşın, Abdullah. "Ağrı (Ararat) Dağı Tufan Dağı Değildir". 2. *Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. İbrahim Baz vd. 673-681. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Yaşın, Abdullah. *Nuh Peygamber Tufanı ve Cudi Dağı*. İstanbul: Kent Işıkları, 2013.
- Yonar Şişman, Gönül. "Doğu Medeniyet Havzalarının Tufan Hadisesi Hakkında Mitolojik Birlikleri". 2. *Uluslararası Nuh Tufanı ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. İbrahim Baz vd. 207-227. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Zemahşeri. *El-Keşşaf Keşşaf Tefsiri*. ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2017.



YAZAR KATKI ORANI BEYANI
(AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information): Ağrı'da ve Şırnak'ta Gerçekleştiğine İnanılan Nuh Tufanı Konulu Sempozyum ve Bilimsel Çalışmaların İçerik Açısından İncelenmesi (*A Content Examination of the Symposium and Scientific Studies on Noah's Flood Believed to Occur in Ağrı and Şırnak*)

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%50	%50
Veri Toplanması:	Data Collection	%50	%50
Veri Analizi	Data Analysis	%50	%50
Makalenin Yazımı	Writingup	%50	%50
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%50	%50

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur (*The signed original copy of the document is available in the journal process files archive*).



Dinî Muhtevalı Eser Örneği Olarak İbn Hayr'ın Mesnevisi
The Masnavi of Ibn Hayr as an Example of a Religious Content Work

Nilay Kınay CİVELEK

ORCID: [0000-0001-6326-3586](https://orcid.org/0000-0001-6326-3586) | E-Posta: nilaykinay@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü
Asist. Prof. Dr., Hakkâri University, Faculty of Education, Department of Turkish Education
Hakkâri / Türkiye
ROR ID: [00nddb461](https://ror.org/00nddb461)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atf: Civelek, Nilay Kınay, "Dinî Muhtevalı Eser Örneği Olarak İbn Hayr'ın Mesnevisi ". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 29 (Aralık 2022), 255-273.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1176833>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	18. 09. 2022
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	24. 11. 2022
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 12. 2022
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare. (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Klasik Türk edebiyatı geleneği eserlerinde her türden konu bulunmaktadır. Bu türlerin içinde genel olarak bakıldığında dinî içerikli eserler fazladır. Dinî muhtevalı olan türlerde insanların kabul ettiği dinin öğretileri, inançları nasıl uygulayacağı sorularına cevap bulunmaktadır. İnsanların ihtiyaçları göz önüne alındığında din alanında eserlerin yazılmasının sebebi daha iyi anlaşılmaktadır. Eserlerde daha önce bu din üzerinde yaşamış ve öne çıkmış şahsiyetlerin hayatları, yaşayış şekilleri, olaylara tepkileri merak konusu olmuştur. İnsanların sorularına cevap bulduğu bu tarz eserler her zaman daha çok ilgi uyandırmıştır. Çalışmaya konu olan İbn Hayr, eserlerini bu doğrultuda oluşturmuş bir sanatçıdır. Mecmua niteliğindeki bir yazmanın içinde hepsi de İbn Hayr'a ait olan beş mesnevi bulunmaktadır. İbn Hayr'ın yazmasının üzerinde şimdiye kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır ve kaynaklarda şairin hayatına dair bir bilgiye de rastlanmamıştır.

Yazmadaki beş mesnevi, başlıkları ve konuları itibarıyla birbirinden bağımsız eserler olarak değerlendirilebilir. Bu beş mesnevinin içinden en sonda bulunan mesnevi bir başlık verilmeden kaydedilmiştir. Eserin müellifi beşinci mesnevisinde mahlas olarak İbn Hayr'ı kullanmıştır. Hayroğlu, Hayrun oğlu, İbn Hayr gibi mahlasları da diğer mesnevilerinde kullandığı görülmektedir.

Mesnevinin, dil özellikleri dolayısıyla eski Anadolu Türkçesi vasıflarını taşıdığı görülmektedir. Bu çalışmada mesnevinin tanıtımı, dil ve anlatım özellikleri, nüsha özellikleri, beyit sayısı, eserin muhtevası gibi konulara değinilecektir.

Yazmanın en son kısmında bulunan beşinci mesnevinin konusu insanın yaratılış gayesi, dünyadaki görevleri ve sonsuz hayat için yapması gereken hazırlıkların neler olduğuna dairdir. Toplamda 2074 beyitten oluşan mesnevide yer alan insanın yaratılışı konusıyla ilgili müellifin görüş ve düşüncelerinden bir inceleme yapılmıştır. Bu anlamda mevcut mecmuanın tanıtımının yapılması ve içinden bir mesnevinin incelenmesi, gerek konunun anlaşılması gerekse mesnevinin tanıtılması açısından literatüre katkı sağlayacaktır. Şair, aruz vezni ile yazdığı eserinde ahlak öğretilerinin yanı sıra İslam dini için insanların yapması gereken dünyevî-uhrevî uğraşları anlatmıştır. Bu işler yapıldığında alacağı mükâfatlar ya da yapmadığı zaman göreceği cezalar üzerinde durmuştur. Şair, Müslüman bir bireyin üzerine düşen vazifelerini anlatmıştır. Özellikle namaz bahsi konusunu detaylı olarak yazmıştır. Bu da toplumda İslam inancını artırma gayretine yönelik çalışmalardır. Şairin eserinde kullandığı terimler, dinî konudaki bilgisini göstermektedir. Şair ayet ve hadisleri eserinde kullanarak anlatmak istediği konunun daha da somutlaşmasını ve nitelik kazanmasını sağlamıştır. Örnek vermek istediği konu ile alakalı olarak İslam büyüklerinin hayatlarından nakiller yaparak kıssalar anlatmıştır. İnsanın asıl gayesinin, dünyaya geliş amacının Allah'ı tanımak ve kulluk etmek olduğunu çoğunlukla eserinde vurgulamıştır. Böyle bir amaç için yaşayan insanların doğru kul olduğu bilincini aşmıştır. Müellif, bu bilinç ile yaşayan bir insanın yaratılmışların en üstünü olma vasfını taşıyacağını belirtmiştir. Şaire göre insanı diğer yaratılan varlıklardan ayıran da bu özelliğidir. Ayrıca kişinin sorumluluğunu bilip her anının farkında olması gerekir. Çünkü bilinçli insan kendi hayatına olumlu etkiler sağlayacağı gibi içinde yaşadığı toplumu da huzura yöneltecektir. Böylelikle insanların her iki dünyada mutluluk içinde yaşayacağı bir hayatı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, İbn Hayr, Hayroğlu, Mesnevi, Dinî Muhteva.

Abstract

There are all kinds of subjects in the works of classical Turkish literature tradition. However, among these genres, there are many religious works. In these works, there are answers to the questions of how people will apply the doctrines, obligations, and beliefs of the religion they accept. The lives, lifestyles, and reactions of people who previously lived and stood out in this religion have become a subject of curiosity. Since people find answers to these questions in these works, they have always aroused more interest. In addition to moral doctrines and advice, it is not very common to write these works starting from the existence of human beings. Ibn Hayr, who has not been studied previously, is an artist who created his works in this direction. There are five masnavis, all of which belong to Ibn Hayr, in a manuscript with the quality of a journal. No study has been conducted on this writing to date, and there is no information about the poet's life in the sources.

These five masnavis can be considered independent masnavis in terms of their titles and subjects. The last masnavi among these five masnavis was recorded without a title. The author of the work used İbn Hayr as a pseudonym in his fifth work. It is observed that the author used pseudonyms such as Hayroğlu, Hayrun oğlu (the son of Hayrun), and Ibn Hayr in his other masnavis.

It is seen that the masnavi has the characteristics of old Anatolian Turkish due to the language features used. Subjects such as the introduction of masnavi, language and expression features, copy features, number of couplets, and the content will be discussed in this study.

The subject of the fifth masnavi in the last part of the writing is about the purpose of the creation of human beings, their duties in the world, and the preparations they should make for their eternal life. This study aimed to introduce the fifth masnavi, which consists of a total of 2074 couplets and has not been studied to date. An analysis was made based on the author's views and thoughts on human creation in the masnavi. In this sense, the introduction of the current masnavi and the examination of a masnavi from it will contribute to the literature in terms of both examining the subject and introducing the masnavi. In his work written with aruz prosody, the author explained the things that people should do for the religion of Islam as well as moral doctrines. The author focused on the rewards people will receive when these things are done or the punishments they will face when they do not do such things. He explained the duties of a Muslim. The author especially wrote about salah (prayer) in detail. They are studies aiming to increase Islamic belief in society. Using the verses and hadiths in his work, the poet made the subject he wanted to explain more concrete and ensured that it gained quality. Concerning the subject that he wanted to exemplify, the author gave examples from the lives of Islamic elders and told parables. He wrote throughout the work that the main purpose of human beings and the purpose of coming into the world is to know and serve Allah. The poet instilled the awareness that people living for this purpose are true servants. It is also known that a person living with this consciousness will have the attribute of being the highest of created beings. It is the feature that distinguishes humans from other created beings. The fact that a person knows this responsibility and is aware of every moment will have positive effects on his life and will lead the society he lives into peace. Thus, people will have a life in which they will live happily in both worlds.

Keywords: Classical Turkish Literature, İbn Hayr, Hayroğlu, Masnavi, Religious Content.

Giriş

İnsanın varlığının anlaşılmasına çalışılması, bunun üzerine düşünülmesi ve bu konu hakkında yazılar yazılması, farklı kültürlerde çeşitli şekilde ele alınmıştır. Bu anlatılar, çeşitli anlam katmanları dâhilinde ve idrak çalışmaları şeklinde devam etse de aynılık döngüsünün kendini yinelediği görülür. Gerek felsefede gerek tasavvufta insanın varlık ve anlam arayışlarına yönelik çalışmalar çok fazladır. *“Tasavvufta insan, ahlâki değişimin öznesi olarak konu edilir ve bu değişimin bir maksada yani Allah'a yakınlaşma amacına doğru seyretmesi gerekir”*¹. İnsanı konu edinmiş ve onun problemlerini araştırmaya yönelmiş bir sanatçının bünyesinde barındıracağı temel sorular, insanın niçin yaratıldığı, bu yaratılıştaki bulunan hikmetler ve insanın sahip olması gereken sorumlulukların neler olduğu ile ilgilidir. Bu tür sorulara tarih boyunca her alandaki düşünürler, filozoflar, din adamları kendi pencerelerinden cevaplar aramışlardır. İnsanın varoluşuna dair sorular mesnevinin müellifi İbn Hayr tarafından da sorulmuş ve bu sorulara Kur'an'ın ışığında cevaplar aranmıştır.

İslami unsurlar edebî eserlere alınırken eserin yazıldığı dönemdeki insanların ihtiyaçları, fikrî yapısı ve yaşayışları göz önünde bulundurulur. İbn Hayr'ın bu eseri topluma İslam'ı anlatmak için yazdığı anlaşılmaktadır. Klasik Türk edebiyatında İslamiyet'in emir ve yasaklarını belirten, örnek şahsiyetlerin kıssaları ile teşkil edilen bu tarz metinler oldukça rağbet görmüştür. Bu açığı kapatmak gayesi ile şair ve yazarlar topluma hizmet için öğretici eserler kaleme almışlardır. İbn Hayr da bu amaç doğrultusunda mesnevi tarzında eserlerini oluşturmuştur. *“Bu dönemde çok sayıda dinî ahlaki nitelikli eser tespit edilmiştir”*². Aynı zamanda bu eserlerin tasavvufi boyutunun yanında didaktik tarzı da beraberinde devam ettirdiği görülür.

Mesnevilerin diğer türlere göre daha çok tercih edilme sebebi her beytinin mısraları kendi aralarında kafiyeli olması ve bu türde bir eser kaleme alındığında beyit sınırlamasının olmaması; *“aruz bahirlerinin kısa şekillerinden biri ile yazılmış bir nazım şekli”*³ olması ve kafiye bulma zorunluluğunu en aza indirgemesi hasebiyledir. Bu tercih edilme sebebi mesnevi türünde yazılan

¹ Hacı Bayram Başer, “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme, (İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları)”, (İstanbul: İlem yayınları, 2019), 503.

² Ahmet Kartal, *Doğunun Uzun Hikâyesi Türk Edebiyatında Mesnevi* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2013), 298-337.

³ Ahmet Ateş, *“Mesnevi”*, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, Devlet Kitaplığı, 1979), 8/132.

konuların uzatılmasını da sağlayarak konuları daha detaylı işlemeyi elverişli kılmıştır. “*Konu olarak dinî-ahlaki-tasavvufi nitelikteki mesnevilerde; konu, muhteva hatta kullanılan dil ve terimler de çok fazla ortak paydaya sahiptirler*”⁴. Bu tür eserlerde benzer konular farklı şekillerde işlenir ve şairlerin kaygıları da müşterektir. Asıl amaç dinî, tasavvufi ve ahlaki türde eser vermek olmasa da mesnevi şairlerinin İslam dinini öğretme, ahlaki öğreti ve esaslarını aktarma, insanlara faydalı olmak ve ahirete yarar söz söylemek gayretini öne alarak nasihat verme gayesi sıklıkla görülür.⁵ İncelenen eserde de topluma öğretici nitelikte nasihatlerin varlığı görülmektedir.

Millî Kütüphane kataloğu 06 Mil Yz B 108 arşiv numarasıyla kayıtlı bulunan yazma eser beş mesneviyi içerisinde barındıran bir mecmua niteliğindedir. Bu beş mesnevi içinde en sonda bulunan ve çalışmaya konu olan ‘insan ne için yaratılmıştır, İnsanın âkil bir varlık olduğunu gösteren vasıflar nelerdir, cennet ve cehennem yurtlarının konukları kimlerdir?’ gibi soruların cevabını oluşturan beşinci mesnevi bir başlık verilmeden kaydedilmiştir.

Aruzun fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün kalıbıyla toplamda 2074 beyitten oluşan ve şimdiye kadar tetkik edilmeyen beşinci mesnevinin bu çalışmada tanıtılması amaçlanmıştır. Ayrıca insanın yaratılışı konusuyla ilgili mesnevide yer alan görüş ve düşünceler üzerine bir inceleme yapılmıştır. Bu anlamda mevcut mecmuanın özellikleri ile birlikte verilmesi, gerek konunun incelenmesi gerekse mesnevinin tanıtılması açısından literatüre katkı sağlayacaktır.

İbn Hayr ve Mesnevisi Hakkında

Müellif eserinde mahlas olarak Hayroğlu, İbn Hayr, Hayrın Oğlu kelimelerini, beşinci eserinde ise sadece İbn Hayr’ı kullanmıştır. Eserin kaydedildiği Millî Kütüphane kataloğunda müellifin adı sehven “Hayroğlu Ahmed” şeklinde yazılmıştır. Mahlas ya da şair adı kullanımı olarak Ahmed adına eserde denk gelinmemiştir. Şairin nerede eğitim gördüğü ya da kimden ilim tahsil ettiğine dair bilgi de bulunmamaktadır. Ancak bu belirsizliğe rağmen metinden hareketle şairin dinî konularda iyi bir tahsile sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şiirlerinde Arapça Farsça kelime kullanımları, kusurlarına rağmen aruz kullanımı, kafiyelerinin ve dilinin anlaşılır olması şairin iyi bir eğitim aldığına işaret eden unsurlar arasında sayılabilir.

⁴ Nilay Kınay Civelek, *Sırata Yol Tutanlar: Hz. Ömer. Kâsım’ın Fârûkiyye’si* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2020), 13.

⁵ Emine Yeniterzi, “Anadolu Sahası Türk Edebiyatında Ahlaki Mesneviler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (Eski Türk Edebiyatı Tarihi II)* 5/10 (2007), 434.

Şair eserinde sadece mahlaslarını kullanmıştır:

Bu durur tafşil-i tam saña baña lâ-büdd tamâm

İbn Hayr'a idüñ du'âyı hayr billâh iy enâ (b.n. 2055)

İbn Hayr'a kôr nefis ü zû'-rûh rûh-ı 'acîb

Qalbe şadra şerh göze nûr iki dârda ol iy edîb (1. Kitap)

Qamusın **Hayroğlu**'ñı sevici qul muhliş kişi

Aña anları şalâtda dâ'im ol muhliş kişi (1. Kitap)

Hayruñ oğlı eyledi yemn ü tebrikçün kişi (4. Kitap)

Şimdilik tek nüshası bilinen mesnevi Millî Kütüphane kataloğunda "Kitâb-ı Hâdî" olarak kayıtlıdır. Bu isim mecmuadaki birinci mesnevinin adı olduğu için kataloğa da bu şekilde kaydedilmiştir. İkinci ve üçüncü mesnevide müstakil bir isme rastlanmamış fakat dördüncü mesnevi için "Dürerü'l-Hikâyât fi Gureri'l-Müzekkirat" ismi verilmiştir. Mesnevinin, elimizde bulunan karinelerine bakarak; kullanılan dil özellikleri dolayısıyla eski Anadolu Türkçesi vasıflarını taşıdığı ve bu yüzden de 15. yüzyılın son dönemi ile 16. yüzyılın başında istinsah edildiği düşünölmektedir. Nitekim Çelebioğlu; "bu eserlerin ait oldukları asırları, buldukları yazmanın kâğıt özelliği, dil ve imla hususiyetleri, istinsah tarihi vb. ipuçlarından hareketle tespate çalışır"⁶ açıklaması ile bu durumu özetlemektedir. Bu yüzden şairin hayatı ile ilgili incelenen tezkireler de bu yüzyılları kapsamaktadır ve şair ile ilgili bir bilgiye rastlanmamıştır.⁷

Eserin yazıldığı tahmin edilen 15. yüzyıl sonları ile 16. yüzyılın başları Anadolu'da ehl-i sünnet düşüncesinin yerleşmesine hizmet eden Ahmediyye, Muhammediyye, Mevlid, Siyer-i Nebi gibi eserlerin verildiği dönemdir. İçerik olarak incelenince bu eserlerin ortak özelliğinde

⁶ Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatında Mesnevi (15. Yy kadar)* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 144.

⁷ İncelenen Tezkireler şunlardır: Kaşif Yılmaz, Güftü ve Teşrifatü'ş-Şuârâ, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2001; İbrahim Kutluk, Kınalızade Hasan Çelebi Tezkiretü'ş-Şuârâ, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1978; Sehi Bey Tezkire Heşt Behişt, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980; Pervin Çapan, Tezkire-i Safâyî (nuhbetü'l asar min fevâidi'l-eş'âr) Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2005; Mustafa İsen, Latîfî Tezkiresi, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990; Adnan İnce, Tezkiretü'ş-Şuârâ Sâlim Efendi, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2005; Mehmet Ali Yekta Saraç, Osmanlı Müellifleri, TÜBA, Ankara 2006; Süleyman Solmaz, Ahdi ve Gülşen-i Şuarası, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2005; G. M. Meredith-Owens, Meşairü'ş-Şuârâ or Tezkire of Aşık Çelebi, London 1971.

itikad esaslarının öne çıkarıldığı, Kur'an-ı Kerim kaynaklı iktibasların bulunduğu ve peygamberler ile din büyüklerinin hayatlarına telmihler yapıldığı görülecektir. İbn Hayr da eserini bu esaslar üzerine inşa etmiştir.

Oldı bu tenbihiçün bil hubbı añla fazlını

Fıkr kıl dâ'î ilâllâh olduğunıñ aşlını (v. 2^b; b. n. 44^s)

Bu tür içerikli metinlerde şair ve yazarların bir diğer amacı da Hz. Peygamber'in şefaatinin ummak ve ona nail olmak için uğraşmaktır. Şairler bu isteklerini de eserlerinde dile getirirler. İbn Hayr da Hz. Peygamber'den şefaah istemekte ve bunun için çalışmaktadır:

Tâ kıyâmet dînümüz bâkî tâm yevm-i kıyâm

Ol habîb bize şefî'dür hem müşeffâ' ol hümâm (b. n. 41)

İbn Hayr'ın yüzini pâ-y-ı habîbe câr kıl

Haşr u cennetde kamu huddâminuñ hoş-câr kıl (b. n. 1669)

Yukarıdaki beyitlerden de anlaşılacağı üzere şairin amacının güzel olanı anlamak, her daim tefekkür halinde Allah ile olmak olduğu görülür. Belirtilen dönemde yazılan dinî ahlaki eserlerin temel amacı toplumda İslam inancını artırmak, ibadet esaslarını öğretmek ve yaygınlaştırmaktır. Bu dönemde Süleyman Çelebi'nin Hz. Peygamber için yazdığı Vesiletü'n-Necât adlı ünlü eseri için *“ehl-i sünnet akidesini yıkmak isteyenlerin ve Bâtınîlik propagandası yapanların tesirini azaltmak, hatta ortadan kaldırmak”*⁹ yorumunun yapılması durumu özetlemeye yetmektedir.

1. Eserin Adı

Klasik Türk edebiyatı geleneği içerisinde kaleme alınmış eserler ister manzum ister mensur olsun, çoğunun adı, müellifleri tarafından metnin içinde belirtilmiştir. İbn Hayr eserlerinin ikisine hususi isim vermiştir. Birinci mesneviye *“Kitâb-ı Hâdî”* dördüncü mesneviye ise *“Dürerü'l-Hikâyât fi Gureri'l-Müzekkirat”* başlığı yazılmıştır. Birbirinden bağımsız olan mecmua içinde bulunan diğer üç mesnevi için herhangi bir başlık ya da metin içinde bir ibareye

⁸ Beyitlerden sonra parantez içindeki kısaltmadan b.n. mesnevideki beyit numarasını göstermektedir.

⁹ Süleyman Çelebi - haz. Faruk Kadri Timurtaş, *Mevlid (Vesiletü'n-Necât)* (İstanbul Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1990), 9-10.

rastlanmamıştır. Şairlerin genelde tercih ettikleri eser isimlerini doğrudan başlık olarak metnin başına derç etmeleri de bu mesnevilerde görülmemiştir.

2. Eserin Nüshası

İbn Hayr'ın şimdilik bilinen yegâne nüshası 06 Mil Yz B 108 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. İncelenen beşinci mesnevi, her bir sayfasında 21 satır bulunan 50 varaktan oluşmaktadır. Yazmanın kendisi toplamda 291 varaktır. Birinci kitabın bulunduğu bölüm; 1^a-71^b, İkinci kitap 72^a-112^a, üçüncüsü 113^a-140^a, dördüncüsü 141^a-237^b ve beşincisi ise 238^a-289^a varak numaraları arasında bulunmaktadır. Beşinci mesneviyi incelerken her bir mesnevi birbirinden bağımsız olarak değerlendirildiği için 1^b varak numarasıyla başlatılmıştır. Her bir sayfanın kâğıt ve metin alanı 262*200 – 180*113 mm ebatındadır. Harekeli nesih hatla yazılmış olan bu nüshanın müellif nüshası mı ya da müstensih nüshası mı olduğu bilinmemektedir.

Başı

Bismi men min minnehi'l-a'lâ ve ihsânin lenâ

Menne bi'l-ikmâli ve'l-i'lâmi tammen dînenâ¹⁰ (v. 1^b; b. n. 1)

Sonu

Îtâ'ati hâkka kıomaz halkı da yok ihlâş u hâş

İdelüm ihlâşı tam ced niteki itdi havâş (v. 51^a; b. n. 2074)

3. Eserin Dil ve Anlatım Özellikleri

Yazma eserlerde mensur eserlere oranla manzum olan eserlerin kahir ekseriyetinin dili daha sadedir. Bir amaca hizmet için yazılmış eserlerde ise daha geniş kitlelere ulaşma arzuları olduğu için yazılış dilinin sadeleştiği görülür. Mesnevi türünde yazılan eserlerde de şairler, yazılma amacına yönelerek sanat kaygısını en aza indirgerler. İbn Hayr'ın mesnevisinde bu anlayışın devam ettiğini söylemek mümkündür. *“Beş mesnevisinde de sade ve anlaşılır bir dil kullanan Hayroğlı'nın, sadece anlatımı canlandırmak için yer verdiği az sayıdaki gazelinde lirik, coşkun ve mutasavvıfâne bir söyleyiş görülmektedir”*¹¹. Metinde dil bakımından dikkat çeken en önemli özellik

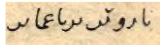
¹⁰ En yüce nimetini bahşedenin ve bize ihsan edenin adıyla, O ki dinimizi ikmal ederek ve dinimizden haber vererek bizi nimetlendirdi.

¹¹ Sinan Uygur, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 28 Aralık 2021), “Hayroğlı, İbni Hayr”.

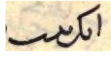
Eski Anadolu Türkçesine ait bazı eklerin kullanımınıdır. Aruz kusurunun bulunduğu bu metinde arkaik sayılacak kelimeler vardır.

Metinde eklerin yuvarlak hali kullanılmıştır: turgurun (157); teklik ikinci şahıs emir eki olarak bazen “-gül ve -gil” morfemi kullanılmıştır: virgil (255), bilgil (1112); bildirme eki olarak –ben/ban eki kullanılmıştır: görüben (322), ayrılıben (357). Yazıldığı döneme göre artık arkaik kabul edilecek kelimelerden bazıları da şöyledir: kerbarsarây (443), kığırdı (1790), kaçtı (1691).

Metindeki harekelerin müntensih ya da müellif tarafından sonradan eklediği tahmin edilmektedir. Çünkü kelimelerde unutulmuş harfin göstergesi noktalar ve harekeler çoğunluktadır. Bu kelimeler tamir edilebildiği kadar teklifler verilerek okunmuştur:

 (b. n. 414)

 (b. n. 77)

 (b. n. 971)

4. İbn Hayr'ın Kaleminden İnsanın Yaratılışı

İnsanın yaratılışı Kur'an-ı Kerim'de anlatılan bir bahistir. Kur'an'a göre insanın yaratılışının ham maddesi toprak ve sudur. Bu şekilde çamurdan yaratılan insan, üstün vasıflarla donatılmıştır. Ayette de belirtildiği üzere insanın yaratılması; “Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yarattık” (Mü'minûn 23/12) şeklindedir. İbn Hayr da beyitlerinde insanın yaratılması hususunu bu şekilde anlatmıştır:

Zire toprağdı yaratdı Âdem aşlın Hâk virüp
Kamu eşyânuñ haķîrü horı toprak oldu hep (b. n. 101)

Ol meniden kaçredür bevli belinden âdemüñ
Düşdi hayz kânu içine raķim içre ananuñ (b. n. 104)

Sonra üşümüş kân olup ol nuķfe muzğa oldu bil
Sonra et vü dârisunuñ hilķate cism oldu bil (b. n. 105)

Yaratılmışlar arasında Allah'ın üstün vasıflarla donattığı insan Kur'an-ı Kerim'de çok değinilen bir konudur. Allah insanı kendi ruhundan üfleyerek eşref-i mahlûkat derecesine yüceltmıştır.

Eyledi insânı eşref nûrın a'lâ eyledi

Nûru teşrif ü kerâmâtiyle iclâ eyledi (b. n. 5)

İnsan inanan bir varlıktır. İslam dinine göre insanın temel görevini İbn Hayr da mesnevisinde dile getirmiştir. Ona göre insan; Allah'ı tanımak, ona kulluk vazifesini yapmak ve belirlenen ölçülerdeki ahlaki değerler doğrultusunda yaşayıp sonsuz hayata hazırlanmak için yaratılmıştır.

Egledüñ insân-ı kâmil neyimiş neyleyimiş

Özüni insân nice huru şerif eylërimiş (b. n. 49)

Mümkün iken kâmil insân olması kıya anı

Durur ayaklı gibi ola bil adall fikr it bunı (b. n. 51)

Dünye ger cevher olaydı âhiret sekisi hâk

Ala getüredi o hâki geçüp nice kıorķu vü bâk (b. n. 68)

Hîç 'azâbda olmasa iħrâda çün cem' olımaz

'İyş dareyn bir ola kıoltuk iki kıarpuz kııgımaz (b. n. 70)

İnsan dünyaya kulluk bilinciyle Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirmesi amacıyla gelmiştir.

Kendinüñ kıul olduğın Mevlâsinuñ Rab olduğın

Bilüp olurdu muţî' o vaķt iderdi kıulluğın (b. n. 78)

İnsanın yaratılış amaçlarından biri de dünyada iyi işler yapmak fakat dünya için çalışmamaktır. İnsan bu şekilde davranınca tam anlamıyla âkil insan olacaktır. İbn Hayr beyitlerinde bu durumu anlatmıştır:

Çokdur âyât u eħâdiş bu söze şâhid temâm

Dünyaya meyl itmeyëdi şu kim ola 'aķl-ı tâm (b. n. 80)

Fikr idicek dünyede olan metâ' nice hasîs

Vaşf olunmaz âhiretde nicedür gâyet nefis (b. n. 89)

Şair ayrıca sonsuz hayatta cenneti kazanmak için insanın yapması gerekenleri sıraladıktan sonra cennetin güzelliğini anlatır:

‘Âşık u ma‘şûk u ‘ışk kâmusı anda bir dürür

Ya‘nî gayrı yok durur ancak hemân ol var durur (b. n. 1834)

5. Mesnevideki Dinî-Ahlaki Nasihatler

Klasik Türk edebiyatı eserlerinin geneline bakıldığında ikili-üçlü aşk kahramanlarının oluşturduğu maceralar, aşka yolculuklar; dinî-ahlaki içerikli olanlar daha çok kıssalar ve peygamber hikâyeleri ile örtüşür. Hayroğlu'nun beş mesnevisinde de insanın yaratılışı, hikmetleri, sorumlulukları, ahirete hazırlığı için bilgiler bulunmaktadır. Edebî dili olabildiğince iyi kullanan şair eserinde okuyucularına faydalı olmayı amaçlamıştır.

Yaratılmış olanların en üstünü insanın bu seviyesini koruması için belli eğitimleri bünyesinde barındırması gerekmektedir. Bu eğitimler kişinin her daim üstün vasıflarda olduğunu göstermesinde önemli bir anahtardır. Terbiye olarak da adlandırılacak olan eğitimler şu şekilde sıralanabilir:

“1- Hastalıklardan korunarak cismın geliştirilmesi, bedenî bir terbiyedir.

2- Dilin kuvvetlendirilip konuşmanın güzelleştirilmesi, edebî terbiyedir.

3- Aklın şuurlandırılarak yanlış fikir ve hükümlerden korunması, aklî terbiye.

4- Aklın faydalı malumatlarla beslenmesi, ilmî terbiye.

5- Ona bazı kazanç yollarının alışkanlığını vermek, meslekî terbiye.

6- Şuuru kâinatın güzelliği karşısında uyandırmak ve ona bu güzellikleri ifade etmede yardımcı olmak, fennî terbiye.

7- Ona, içinde yaşadığı toplumun haklarını, orada geçerli kanunları ve mevzuatı öğretmek, içtimaî ve vatanî terbiyedir.

8- Onun ufkunu insanî duygu ve düşünce yönlerinden geliştirmek, insanî terbiye.

9- Fiillerini devamlı olarak doğruluk şartlarına uydurmak ve bu doğru ve düzenli hareketleri güzel ahlakî alışkanlık, yüksek karakterler halinde elde etmek, ahlakî terbiye.

10- Sonra da ruhu ile bir hamle yapıp en yüce ufuklara yükselmek, o da dinî terbiyedir”¹².

¹² Abdullah Draz - Çev. Nurettin Demir, *İslam'ın İnsana Verdiği Değer* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1983), 168.

Nasihat içerikli eserlerde bu maddelere hassasiyetle değinilir ve bu konuda özellikle gençler uyarılır. İncelenen mesnevide de bu terbiyelerin uygulanma şekilleri, insana kattıkları, değeri gibi özellikler görülür. İbn Hayr okuyucularına manevi eğitim ile ilim tahsilinin önemine değinir:

Nitekim tenbîh olındı eyle iz'âf-ı kemâl
Yok kemâlâta nihâyet olma sa'at künk ü lâl (b. n. 119)

Kağması sâkin oldı zâhir oldı anda hilm
Didi yâ şeyh hanidüğine nedendür saña 'ilm (b. n. 440)

Bu ilim ve terbiyeye sahip olan insanın sonsuz hayatı mutlulukla kazanacağı müjdelenmiştir. Şair eserinde İslam'ın şartlarını, nasıl uygulanması gerektiğini teker teker açıkladıktan sonra cenneti hak edeceğini yazmaktadır.

Eğitim ve terbiye konusunda İbn Hayr özellikle sahabe ve din büyüklerinin isimlerini zikrederek onlardan örnekler vermiştir. İnsan-ı kâmil olma noktasında, saygınlık kazanmak için temsilci olacak kişileri ve onların yaptıkları-kaçındıkları şeyleri belirtmiştir.

Bes didi Mâlik rahmetullâh şol hikâyetde kim ol
Dindi mücmel ba'zı tafdîl bu durur kim didi ol (b. n. 483)

Hem resûl şallu 'aleyhe yâ Ümmü Seleme didi
Hüsn-i hulû dünyâ vü uhrâ hayrını cem' [it didi] (b. n. 422)

Saña Nişvân'ı cinândan vireyin diñle haber
Yâ habîbî tâ ki pür-şevk olup alasin 'iber (b. n. 386)

Geldi Sevbân razı ola andan Allâh bilgil o
Kim kûlı durur resûl şallu 'aleyhi sellimû (b. n. 1047)

Şair örnek olarak verdiği şahsiyetleri yazarken onlara saygı ifadeleri kullanmış ve bu ifadelere sürekli yer vermiştir:

Bûharî' de râzî ola Allâh andan didi o
Kim resûlün hazreti şallû 'aleyhi sellimû (b. n. 1799)

İbn Mes'ûd râzî ola Allâh andan didi o
Kim resûlün hazreti şallû 'aleyhi sellimû (b. n. 1926)

İbn 'Afv bil râzî ola Allâh andan didi o
Kim resûlün hazreti şallû 'aleyhi sellimû (b. n. 1941)

Metinde yukarıdaki gibi din büyüklerinin isminin geçtiği beyitlerden önce ya da sonra ismi verilen kişiler ile ilgili kıssalar, rivayetler verilmiştir. Onların yaptıkları güzel işlerden, edeplerinden, hürmetlerinden bahsedilerek örnek alınması gereken davranışlar vurgulanmıştır. Böylelikle hem somut isimlerle şairin vermek istediği ileti kalıcılık kazanmış hem de bahsi geçen kişilerin ahiret hayatlarındaki güzel son bilindiği için bu değerleri yaşama ve sahiplenme konusu okuyucuda daha etkili kılınmıştır.

Mesnevîde mezhepler konusunda da bilgiler verilmiştir. Hanefî, Şafîî, Malikî ve Hanbelî mezheplerinin ismi anılarak öğretileri anlatılmıştır:

Cem'-i mümkün olmasa ger key gözet mezhebün
Dimegil ol hoş gelür baña komağıl mezhebün (b. n. 1967)

Hanîfiseñ Bû Hanîfe rahmetullâh sen bunu
Niçün eyledün dimez görür hasen oldı anı (b. n. 1974)
Aldurup kan alsañ abdest şâfi'yise ki kişi
Şâfi' şınmaz didüm ben nice itdün bu işi (b. n. 1972)

Mâlik u Aḥmed ikisi rahmetullâhe bular
Secde-yi sehv itmeği yirine göre didiler (b. n. 1988)

Kişinin yapması ve kaçınması gereken iş ve davranışların mesnevî boyunca verilmesinin amaçları arasında Allah'ın isteklerini karşılamak ve doğru kul olmak hususu öne çıkmıştır. Bunlar

yapıldığında kişinin hem bu dünyada hem de ahirette daha rahat edeceği düşüncesiyle özgüveninin arttığı ve mutlu olduğu söylenir.

Zire kim gâyet şafâ vü hüsni ü cevher var durur
Böyledür hâsiyyet çün bu veçhile cevher durur (b. n. 429)

Kâbiliyyet gördi key ol nâzenîn rûhında k'ol
Nûr-ı Hâkdan iktibâs ide şafâyâ bula yol (b. n. 380)

Allah'ın emirlerine itaat edenlerin mutlu olmasının aksine doğru yolda olmayan inkârcıların ise başına gelecek elem ve azaplar anlatılmıştır.

Hâk'ı tekzîb u dalâle veyl ü vâh idenlere
Bunları bil ne olupdur ne olısar anlara (b. n. 1572)

Sehv ü nisyândur vücûd ahkâmı n'eyler anda ol
Bu ma'kâmda cehl ü kizb ü gâflete ola mı yol (b. n. 1844)

Bu mesnevîde bir Müslümana farz olan ibadetlerden özellikle namaz bahsi üzerinde çok durulmuştur. Şair her fırsatta okuyucularına namazın önemini ifade etmiştir. İbn Hayr namaz ibadetini gerçekleştirebilmek için insana düşen sorumlulukların neler olduğundan ve doğru namaz kılmak için nelere dikkat etmek gerektiğinden bahseder:

Va'kti zâyî' kılma durur va'kt geçer kılmaz namâz
Derdi yok gâfil durur va'ktinde olur a'nımaz namâz (b. n. 1392)

Nite kim oldı cenâbet ehline vâcib namâz
Kim tahâret şartıyile nite kim vâcib namâz (b. n. 1598)

Şunu kim şekk itdi anı kıldım kılmadım o
Kılduğundan şoñra anda iki secde itsün o (b. n. 1917)

Bilmedi o üç midür ya dörd midür kılduğ anuñ
K'o sen o şekk itdüğün ol şüphesine kılduğınuñ (b. n. 1921)

Dinî bir eser olan bu mesnevîde şairin okuyucularına verdiği nasihatler sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. “Nasihat içerikli eserler, insanları iyiye, güzele ve doğruya yöneltmek, topluma ve devlete yararlı; İslamiyet’in erdemlerini şahsında yaşayan iyi ahlaklı fertler yetiştirmek amacı”¹³ gütmektedir. Bu anlamda İbn Hayr’ın maksadı da belirtilen hususları bünyesinde barındırmaktadır. Mesnevîden çıkarılan sonuca göre doğru insanda sabırlı olmak, kötülükten sakınmak, dua etmenin faziletini kavramak, dünyaya önem vermemek, dünyanın geçiciliğini bilmek gibi özellikler bulunur. Güzel ahlaka sahip insan, toplum içinde hal ve hareketleriyle örnek olan insan demektir. İslam dinine göre Allah’a ve Hz. Peygamber’e bağlılık olarak adlandırılan güzel ahlak, şaire göre İslamiyet’i kabul etmiş bireylerde olması gereken bir vasıftır. Nitekim ahlak kavramı, “insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan mânevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya konan iradeli davranışlar bütünü”¹⁴ olarak tanımlanmıştır.

Çamusı ahlakda hayrât şûret u hulûda hısân

Hüsni ü hayrın şanma ide bile vaşfını lisân (b. n. 396)

Sonuç

Hayatı hakkında bilgiye ulaşamayan ve mahlasını İbn Hayr olarak zikreden müellif, eserini beş ayrı mesnevî olarak tertip etmiştir. Şimdilik tek bir nüshasına rastlanılan bu yazmanın içinde bulunan iki mesnevî müstakil başlık taşımaktadır. Şairin mecmuada bulunan diğer üç mesnevî için bir isme denk gelinmemiştir. Birbirinin devamı niteliğinde olabileceği sorusunu akıllara getiren bu eserlerin, her birinin başında besmele ile başlamaları ayrı mesnevî olduklarını düşündürmektedir. Şairin eserini yazmada öncelikli amacının dinî bilgileri halka anlatmak, Hz. Peygamber’in şefaatinin kazanmak düşüncesi olduğu görülmektedir. Mesnevî, fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün kalıbıyla 2074 beyitten müteşekkil olarak kaleme alınmıştır. Bu çalışmada mesnevîden örnekler ile insanın yaratılması, gayesi, sorumlulukları; dinî öğretilerin mesnevîde nasıl işlendiği üzerine bir inceleme yapılmış ve bu konuda şairin düşünceleri ortaya konulmuştur.

¹³ Mahmut Kaplan, *Hayriyye-i Nâbî* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2008), 1.

¹⁴ Mustafa Çağrı, “Nasihat”, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1999), 32/10.

İbn Hayr'ın mesnevisine göre insanın yaratılış amacı dünyanın geçiciliğini kavrayarak Allah'ı bulmaktır. Var oluş gayesini bilip ona göre yaşayan bir insan yaratılmışların en üstünü olma özelliğine kavuşmuştur. Metne göre, insan aklıyla hareket ederse ahlakı ve doğru bilgiyi elde edecektir. Eşref-i mahlûkat olan insan aklını iyi kullanmalı ve böylelikle doğru yolu seçmelidir. Bu hal ile mutluluğa ulaşılır. Edinilen bilinç ile yaşayan insanların bulunduğu toplumda karşılıklı güven, huzur ve mutluluk görülür. Aksi halde doğru yolu bulamayan ve aklını kullanarak hareket etmeyenler her iki dünyada da mutsuzluk ile karşılaşacaktır.

Kaynakça / References

- Ateş, Ahmet. "Mesnevi". *İslam Ansiklopedisi*. 8/127-133. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, Devlet Kitaplığı, 1979.
- Başer, Hacı Bayram. "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme, (İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları)". 501-544. İstanbul: İlem yayınları, 2019.
- Çağrı, Mustafa. "Nasihat". 32/408-409. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1999.
- Çelebioğlu, Amil. *Türk Edebiyatında Mesnevi (15. Yy kadar)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Draz, Abdullah - Çev. Nurettin Demir. *İslam'ın İnsana Verdiği Değer*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1983.
- Kaplan, Mahmut. *Hayriyye-i Nâbî*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2008.
- Kartal, Ahmet. *Doğunun Uzun Hikâyesi Türk Edebiyatında Mesnevi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2013.
- Kınay Civelek, Nilay. *Sırata Yol Tutanlar: Hz. Ömer. Kâsım'ın Fârûkiyye'si*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2020.
- Süleyman Çelebi - haz. Faruk Kadri Timurtaş. *Mevlid (Vesiletü'n-Necât)*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1990.
- Uygur, Sinan. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 28 Aralık 2021. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hayrogli-ibni-hayr>
- Yeniterzi, Emine. "Anadolu Sahası Türk Edebiyatında Ahlaki Mesneviler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (Eski Türk Edebiyatı Tarihi II)* 5/10 (2007), 433-468.

Ekler

Mesnevi Varak Örnekleri



Vr: 39^b - 40^a



Vr:1^b – 2^a



Zor Konuların Öğretiminde DKAB Öğretmeni: Ölüm Konusu Örneği *RCE Teacher in the Teaching of Challenging Subjects: An Example of the Subject of Death*

Vahdettin ŞİMŞEK

ORCID: [0000-0002-3973-850X](https://orcid.org/0000-0002-3973-850X)

E-Posta: v.simsek@kku.edu.tr

Ar. Gör, Dr. Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Religious Sciences
Felsefe ve Din Bilimleri, Din Bilimleri
Kırıkkale, Türkiye
ROR ID: [01zhwvf82](https://orcid.org/01zhwvf82)

Cemal TOSUN

ORCID: [0000-0002-9941-4769](https://orcid.org/0000-0002-9941-4769)

E-Posta: cemal.tosun@divinity.ankara.edu.tr

Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din
Bilimleri, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Ankara University, Faculty of Divinity,
Department of Religious Education
Ankara, Türkiye
ROR ID: [01wntqw50](https://orcid.org/01wntqw50)

Article Information / Makale Bilgisi

Atıf / Cite as: Şimşek, Vahdettin - Tosun, Cemal. “Zor Konuların Öğretiminde DKAB Öğretmeni: Ölüm Konusu Örneği”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 274-310.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1181130>

Date of Submission (*Geliş Tarihi*)
Date of Acceptance (*Kabul Tarihi*)
Date of Publication (*Yayın Tarihi*)
Article Type (*Makale Türü*)
Peer-Review (*Değerlendirme*)

27. 09. 2022
07. 12. 2022
15. 12. 2022

Research Article (*Araştırma Makalesi*)

Double anonymized - Two External (*İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme*).

This article is extracted from doctorate dissertation entitled “Death Education in Religious Classes According to Religious Culture and Ethics Teachers” supervised by Prof. Dr. Cemal Tosun (Ph.D. Dissertation, Ankara University, Ankara, 2021). (*Bu çalışma, Prof. Dr. Cemal Tosun danışmanlığında 2021 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde tamamlanan “DKAB Öğretmenlerine Göre Din Derslerinde Ölüm Eğitimi” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.*)

Ethical Statement (*Etik Beyan*)

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

Plagiarism Checks (*Benzerlik Taraması*)

Yes (Evet) – Turnitin.

Conflicts of Interest (*Çıkar Çatışması*)

The author(s) has no conflict of interest to declare. (*Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.*)

Complaints (*Etik Beyan Adresi*)

suifdergi@gmail.com

Grant Support (*Finansman*)

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (*Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.*)

Copyright & License (*Telif Hakkı ve Lisans*)

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (*Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.*)

Özet

Ölüm olgusu çocuk, genç veya yetişkin çoğu bireyin merak ettiği konulardan birisidir. Ölüm, bazen işlenen bir konu gereği olarak bazen de öğrencilerin yönelttikleri sorular çerçevesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) derslerinde gündeme gelebilmektedir. Öğrencilerin ölüme dair “zor soruları” bulunmaktadır. Bu çalışmada DKAB derslerinde öğrencilerin ölümle ilgili merak edip sordukları hususları, öğretmenlerin ölüm konusunu işlerken benimsedikleri yaklaşımlarını, kullandıkları öğretim yöntem ve yöntem-tekniplerini, ölüm temasının öğretiminde öğretmenlerin yaşadıkları problemleri ve uygun bir pedagojik zeminde yapılan ölüm eğitimin çocukları nasıl etkilediğini DKAB öğretmenlerinin görüşleri çerçevesinde ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Söz konusu amaçtan hareketle araştırmada; DKAB öğretmenleri ölüm konusunu anlatırken veya konuya yönelik öğrenci sorularına cevap verirken zorlandıkları noktalar nelerdir?; DKAB öğretmenleri söz konusu zorlukların üstesinden nasıl gelmektedirler? şeklinde iki temel soruya cevap aranmaktadır. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği bu çalışmada durum çalışması deseni tercih edilmiştir. Veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Çalışma grubu belirlenmesinde amaçlı seçme tekniği kullanılmıştır. Araştırmaya Ankara ve Kırıkkale ili ve ilçelerinde farklı okul türlerinde görev yapan 21 DKAB öğretmeni katılmıştır. Elde edilen bulgular, tüme varım yöntemiyle metin analizine tabi tutulmuştur. Analiz sonucunda ortaya çıkan kodlar DKAB Öğretmenlerinin Ölüm Konusunu Anlatımında Zorlandıkları Noktalar ve Ölümün Öğretime Konu Edilmesi Zorluğunun Üstesinden Gelme başlıklı iki tema altında toplanmıştır. Araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerine göre ölüm konusu DKAB derslerinin doğal konularının içerisinde yer almaktadır. Öğretmenlere göre din ve ölüm arasında doğal bir ilişki vardır ve bu ilişkiyi öğrenciler de kurmaktadır. Söz konusu olgusal veya kavramsal ilişkiyi, DKAB derslerinde işlemek kolay bir durum değildir. DKAB derslerinde ve ders dışında çocuklara ölüm konusunu anlatabilmek öğretmenler açısından oldukça zorlayıcı bir durumdur. Araştırma bulguları DKAB öğretmenlerinin; “ölüm konusunu sunarken tam anlamıyla esnek olamama, öğrencinin seviyesine uygun anlatamama, konuyu somutlaştıramama, çocukların beklediği ve istediği net cevapları verememe, aile veya çevreden edinilen hurafe bilgileri düzeltmememe, yas sürecinde olan çocuklara nasıl yaklaşılacağını bilememe vb.” noktalarda zorluk yaşadıklarını ortaya koymuştur. Öğretmenlere göre ölüm konusunu çocuklara anlatabilmek ya da çocukların ölüme dair zor sorularına cevap verebilmek için bazı yetkinliklere ve yeterliliklere sahip olmaları gerekmektedir. Bunlar: a) alan bilgisi: konuyla ilişkili ayet ve hadis, din bilimleri ve felsefe bilgisi, b) pedagoji bilgisi: öğrencilerin seviyesine uygun öğretim yöntem-teknipleri, psikoloji alanı bilgisi, iletişim ve empati kurabilme becerileri ve c) genel kültür, genel yetenek şeklinde özetlenebilir. Ölüm konusu anlatılırken ölümün bir korkutma aracı olarak kullanılmaması aksine Allah'ın çokça bağışlayıcı olduğuna vurgu yapılması ve yumuşak / yapıcı bir tutum benimsenmesi gerektiği ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede ölüm konusu başta olmak üzere diğer “zor” konuların öğretimi noktasında DKAB öğretmenlerinin hizmet içi eğitime ihtiyaç duydukları ve öğretmen yetiştirme süreçlerinde bu konuların öğretimine dair genel kültür, yetenek bilgisi, alan yeterlilikleri ve pedagoji bilgisi (özel öğretim yöntemleri) eğitimi verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ölüm Eğitimi, Zor Konuların Öğretimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni.

Abstract

The phenomenon of death is one of the issues that most individuals, children, young or adults are curious about. The subject of death sometimes has to be explained or answered by its content in the Religious Culture and Ethic courses with the questions they ask within the framework of the curiosity questions of the students. Students have "challenging" questions about death. In this context, this study was conducted in order to reveal the opinions of the teachers of REC courses about the reasons why the students are curious about death in the RCE courses, the reasons for presenting the subject of death in the lessons, the approaches adopted by the teachers when presenting the subject of death, the teaching methods-techniques, the problems experienced by the teachers in the teaching of the theme of death and how the death education on an appropriate pedagogical basis affects the children. This is the case study pattern in this study, which adopted a qualitative research method, and a semi-structured interview form was used as a data collection tool in this direction. Within the scope of the research, a group of samples was selected for purposes and 21 RCE teachers working in different types of schools in Ankara and Kırıkkale provinces and districts participated in the research. The findings were gathered under two themes titled " What Do Teachers Have Difficulty in Explaining the Subject of Death and How Do They Overcome the Difficulty of Explaining the Subject of Death". According to the RCE courses teachers who participated in the research, the subject of death is one of the natural topics of RCE courses. According to teachers, there is a natural relationship between religion and death, and this relationship is also built by the student. It is not an easy situation to present/explain the factual or conceptual relationship in question on a pedagogical basis in the RCE courses of the nature of both concepts. It is quite challenging to be able to explain the subject of death to children in and out of RCE courses. The research findings revealed that RCE teachers had difficulties in terms of "not being fully flexible when presenting the subject of death, not being able to explain it in accordance with the level of the student, not being able to concretize the subject, not being able to give clear answers that children expect and want, not being able to correct the superstitious information obtained from the family or environment, not knowing how to approach children who are in the process of grief, etc. To them, RCE teachers therefore, need to have some competencies to be able to explain the subject of death to children. Some of these competencies and skills are; a) specific content knowledge: Quranic verses and hadiths related to death, b) pedagogy knowledge: teaching methods-techniques appropriate to the level of the students, c) psychology knowledge, communication and empathy skills. It has been revealed that teachers should not use death as a means of intimidation explaining the subject of death in lessons but should emphasize that Allah is very forgiving and they should adopt a soft / constructive attitude when talking on the subject. In this context, it is understood that teachers need in-service training at the point of teaching other "difficult" subjects, especially the subject of death, and that general knowledge, general ability, field competencies and pedagogical knowledge (special teaching methods) training should be provided in the teacher training processes.

Keywords: Religious Education, Death Education, Teaching Challenging Subjects, Religious Culture and Ethic, Religious Culture and Ethic Teacher.

Giriş

Eğitim sistemlerinin önceden belirlenen hedeflerine ulaşmak amacıyla her türlü eğitim ve öğretim etkinliklerini kılavuzlayan, söz konusu etkinlikleri planlayan ve programlayan, sınıf içinde-dışında yürüten uzman kişiye öğretmen denilmektedir.¹ Öğretmenin bu kapsamda sınıfta ve sınıf dışında birçok rolü ve sorumluluğu bulunmaktadır. Davranışçı ve bilişsel kuramlarda ortak olarak yer alan öğretmenin “bilgi aktarıcı”² özelliği yani öğretici rolü başta olmak üzere, liderlik, rehberlik, rol model olmak, arabuluculuk yapmak, eğitim ve öğretim ortamı düzenlemek gibi görev ve sorumlulukları bulunmaktadır.³ Bu bağlamda bir meslek uzmanı olan öğretmenin sınıf içerisindeki ilk ve en önemli görevi, öğrencilere, öğretim programlarının öngördüğü bilgi, duygu-tutum ve becerileri kazandırmaktır.⁴ Öğrencilerin hedeflenen bilgi, tutum ve becerileri kazanabilmesi için öğretmen bunlara uygun ders ve etkinlik planları hazırlar, öğrenme ortamı oluşturur, öğretim yöntem-teknikleri belirler ve öğrencilerinin öğrenmelerini yapılandırmaya rehberlik eder.⁵ Bu bağlamda, öğretmenden artık geleneksel olarak bilgiyi öğrenciye hazır sunmak yerine onların “öğrenmeyi öğrenmelerine” rehberlik etmeleri ve bu noktada öğrenciyi öğrenme ortamıyla bir araya getirmesi beklenmektedir.⁶ Bununla beraber Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi özelinde DKAB öğretmeninden konu alan bilgisine sahip olmaları, dinî konuları sahih kaynaklar çerçevesinde sunmaları, çocuklara ırk, cinsiyet, mezhep ayrımı yapmadan eşit davranmaları, çocukların olumlu yönde davranış geliştirmelerine destek olmaları beklenmektedir.⁷ Bu amaca hizmet

¹ Taha Yazar, “Eğitim ve Öğretim ile İlgili Temel Kavramlar”, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Tuğba Yanpar Yelken-Cenk Akay (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 1-24.

² Ergün Hamzadayı, “The Effect of Integrated Learning-Teaching Approach on Reading Comprehension and Narration Skills”, *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 9/3 (2010), 631-668.

³ Kasım Karataş, “Öğretmenlik Mesleğine Kuramsal Bir Bakış”, *Electronic Journal Of Education Sciences* 9/17 (2020), 51-52.; Gözde İra Özenç - Elif Çelebi Öncü. “Temel eğitimde görev yapan öğretmenlerin yetkinlik algılarının incelenmesi”. *Turkish International Journal of Special Education and Guidance&Counselling (TIJSEG)* 1/6 (2017), 35-49.

⁴ Kamile Ün Açıkgoz, *Etkili öğrenme ve öğretme* (İzmir: Biliş Yayıncılık, 2009), 8/50.; Sema Karakelle, “Öğretmenlerin Etkili Öğretmen Tanımlarının Etkili Öğretmenlik Boyutlarına Göre İncelenmesi”. *Eğitim ve Bilim* 30/135 (2005), 1-10.

⁵ Ün Açıkgoz, *Etkili öğrenme ve öğretme*, 51.; Moran, M., Tschannen- A Woolfolk- W.K. Hoy. “Teacher efficacy: its meaning and measure”. *Review of Educational Research* 2/68 (1998), 202-248.

⁶ Ün Açıkgoz, *Etkili öğrenme ve öğretme*, 52.

⁷ Emine Zehra Turan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Yeterlikleri: Veli Beklentileri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 / 2 (Aralık 2017), 185-204.

edecek müfredat oluşturulmakta ve ilgili konulara yer verilmektedir. Araştırmamıza konu olan ölüm, çeşitli boyutlarıyla dinin konuları arasında yer alır. Ölüm aynı zamanda hayatın gerçeklikleri arasında da belirgin etkileri olan bir olgudur. Bu iki boyutlu gerçeklik ölümü DKAB derslerinin konusu haline getirmektedir. Konu oluş bazen dinin doğal konusu oluşundan bazen de hayatın bir gerçekliği oluşundan kaynaklanabilmektedir.

İnsanoğlu tul-u emel sahibidir; geleceğe dair planları olur. Ölüm bu planları bozar, nihayetlendirir. Bununla birlikte ölüm insanı anlam arayışına götüren bir olgudur.⁸ Ölüm, bu yönüyle felsefenin, edebiyatın, kültürün, psikolojinin, sosyolojinin ve dinin önemli konuları arasında yer alır. Kaynaklar göz önüne alındığında dinin, vahiy ve diğer kutsal metinleriyle ölüme dair bilgi verme konusunda çoğunlukla bir adım öne çıktığı tespit edilir. İnsan, ölümün bilinmezliğine dair kendi merakını gidermek, ölümün dehşeti karşısında hissettiği kaygı ve korkuların olumsuz etkilerini azaltmak veya ortadan kaldırmak vb. için dine yönelir⁹. Bireylerin bazı varoluşsal sorularına (Ben kimim?, Neden yaratıldım?, Niçin öleceğim var? vb.) cevap araması çerçevesindeki anlam arayışı ölüm üzerine de düşünmeye yöneltir.¹⁰ Din(ler), müntesiplerine ölümün bir son olmadığına ve ölümden sonraki hayata dair bilgiler vererek onların korku ve kaygılarını gidermeyi amaçlamış, bu yolla müntesipleriyle güçlü bir bağ oluşturmaya çalışmıştır.¹¹ Bu açıdan bakıldığında din ve ölüm arasında süregelen bir ilişki bulunmaktadır.¹² Bu ilişkinin çok boyutlu iki ögesi yani din ve ölüm bazen konular gereği¹³ bazen de öğrencilerin sorularıyla DKAB derslerine taşınmaktadır.

⁸ Feyza Şule Güngör, "Ölüm Hakkında Çağın Felsefi Senaryosu: Hakikat Mi Hiçlik Mi?". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Güz, Sayı 22, (2016), 227-240.

⁹ Murat Yıldız, "Dindarlık ve Ölüm Kaygısı: Tasavvufi Yaklaşım ve Günümüz Üniversite Öğrencileri", *Journal of Religious Culture* 43 (2001), 1-7; Kübra Kulaklıkaya Karaman."Davranışçı Öğrenme Kuramı Bağlamında Korku Çekiciliği", *Social Sciences Studies Journal (SSSJournal)*(2020), 57, 848-857.

¹⁰ David H Wulff, "Psychology of religion", *Encyclopaedia of psychology and religion*, ed. D. A. Leeming vd. (New York: Springer 2010), 732-735. Akt. Merve Halıcı Kurtulan-Özlem Kararımak, "Ölüm kaygısı, tinsellik, dindarlık eğilimi ve varoluş kaygısı arasındaki ilişkilerin incelenmesi", *Spiritual Psychology and Counseling* 1 (2016), 163-187.

¹¹ Bronislaw Malinowski, "The Role of Magic and Religion", *Reader in Comparative Religion*, ed. W. A. Lessa- E. Z. Vogt. (New York: 1972), 72.

¹² Yıldız, "Dindarlık ve Ölüm Kaygısı: Tasavvufi Yaklaşım ve Günümüz Üniversite Öğrencileri", 1-7.

¹³ Millî Eğitim Bakanlığı. (2018a). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar).30-32. <https://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=318>; Millî Eğitim Bakanlığı. (2018b). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı, 25-26. (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar). <https://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=319>).

Gayb konusu olması itibarıyla din/ler/in ölüme ve özellikle de sonrasına dair öğrettikleri, öğretime konu yapılma açısından kolay değildir. Çünkü sadece bilgi değil, inanç boyutunu da içermektedir. Öte yandan ölüm -aynı zamanda hayatın bir gerçeğidir- karşılaşmalar açısından kolay bir konu değildir. Ölüm hakkındaki bu iki olgu onun DKAB derslerinde pedagojik bir temelde işlenmesini zorlaştırmaktadır. Ölüm gibi zor bir kavramın dinle olan ilişkisini bilerek çocukların bu ilişkiyi kurup kurmadığını tespit etmek, konunun sınırlarını belirlemek ya da ölüm konusundan bahsetmenin her bir öğrenciyi nasıl etkileyeceğini kestirmek oldukça zor bir durumdur.¹⁴ Üstelik mahiyeti tam olarak bilinemeyen ve hurafe bilgilerle farklı anlamlar da yüklenen ölüm olgusu çocuklara korku ve kaygı veren bir unsur haline de dönüşmektedir. Aileler de korku ve kaygı unsuru ölüm hakkında çocuklarının yeterince bilgilendir(e)memektedir.¹⁵ Ebeveynlerin ölüm hakkında sağlıklı iletişim kurma biçimlerinin incelenmesi üzerine yapılan bir çalışmada; annelerin yaklaşık % 90'nının ölümle ilgili sorular aldığı ancak % 80'inin ölüm konusunda konuşmaktan son derece huzursuz olduğu, % 30'unun nadiren, % 40'ının da bazen ailesi veya arkadaşlarıyla ölüm hakkında konuşabildikleri ortaya çıkmıştır. Yine başka bir araştırma sonuçları annelerin, ölüm hakkında çocuklarıyla konuşmayı çok zor bir durum olarak ifade ettiklerini tespit etmiş ve ölüm konusunda sağlıklı bilgi sunma konusunda yetersiz kaldıklarını göstermiştir.¹⁶ Dolayısıyla DKAB dersleri çerçevesinde yer alan konular doğrultusunda ya da çocukların sorularıyla gündeme gelen diğer tüm soyut kavramlar¹⁷ gibi ölüm kavramıyla ilgili bilgi verme yani bir ölüm eğitimi¹⁸ görevi DKAB öğretmene düşmektedir.

¹⁴ Emre Ürer. "Çocuklarda Ölüm ve Yas Üzerine Bir İnceleme". *Dini Araştırmalar* 20 / 52 (15-12-2017) (Aralık 2017): 131-140.

¹⁵ Christine M. Moore. "Teaching about Loss and Death to Junior High School Students". *Family Relations*, Vol. 38, No. 1 (Jan., 1989), 3-7.

¹⁶ Joan N. Mc Neil, "Young mothers' communication about death with their children", *Death Education* 6/4 (1982), 323-339.

¹⁷ Fatma Ünal-Harun Er. "Öğretmen Adaylarının Sosyal Bilgiler Dersinde Öğretimi Zor Olan Soyut Kavramlara İlişkin Bilişsel Yapılarının İncelenmesi ". *Bartın Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 6-24.

¹⁸ Mustafa Köylü, *Din Eğitiminde Çağdaş Konular* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014).; Fuat Tanhan- Figen Arı İnci, *Ölüm Eğitimi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2009).

DKAB öğretmenleri diğer branş öğretmenleri gibi kendilerine verilen görev ve sorumluk çerçevesinde derslerde öğretim faaliyetleri yapması beklenmektedir. Çocukların hayata ve hayati anlamaya dair sorularına tatminkâr cevaplar oluşturmalarına, iyiye, güzele, doğruya ve hakikate yönelmelerine rehberlik etmek söz konusu görev ve sorumluluklardan bazılarıdır. Ancak bu sorumlulukları yerine getirmeye çalışan DKAB öğretmenleri ölüm,¹⁹ kaza ve kader²⁰ konuları başta olmak üzere zorlu konuların öğretimi gibi DKAB derslerinin farklı konularıyla ilgili problemler yaşadıkları ve bu konularda rehberliğe ihtiyaç duydukları ortaya çıkmıştır. Tüm bunlar ile beraber çoğu yetişkinin konuşmak istemediği, zihinlerinden çıkarmak istediği ölüm konusunu²¹ öğrencileri olumsuz etkilemeden sınıf ortamında işleyebilmek ve onların ölüme dair sorularına cevap vermek kolay bir şey değildir.

Ölüm gibi “zorlayıcı/çetrefilli” soyut bir konuyu eğitim-öğretim ortamında özellikle soyut döneme geçmemiş bir öğrenciye anlatmak ilave bilgi, beceri, yetenek ve kabiliyet gerektirmektedir. Bu bağlamda, araştırmamız çerçevesinde DKAB derslerinde sınıflarda ve sınıf dışında ölüm konusunu anlatırken DKAB öğretmenlerinin benimsedikleri tutum/davranışlarının, konuyu işlemek için ihtiyaç duyulan bilgi, beceri ve yeterliliklerin, konuyu sunarken tercih ettikleri yöntem ve tekniklerin, sınıf içi ve dışında yaşanan tecrübelerin, konuyu anlatırken veya konuya yönelik sorulara verilen cevaplarda zorlanılan noktaların neler olduğunu belirlemek önemlidir. Bu çerçevede “DKAB derslerinde ölüm konusunun işlenmesinde yaşanan problemler nelerdir?” araştırmamızın temel problemini oluşturmaktadır. Araştırmamızın sınırları ve problemi dâhilinde araştırmanın alt problem soruları şu şekildedir:

- DKAB öğretmenlerinin ölüm konusunu işlerken veya konuya yönelik öğrenci sorularına cevap verirken zorlandıkları noktalar nelerdir?

¹⁹ Mahmut Zengin-Abdurrahman Hendek, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Din Dersleri -Statü, Programlar ve Çoğulculuk* (DEM, 2021),185.; Vahdeddin Şimşek, *DKAB Öğretmenlerine Göre Din Derslerinde Ölüm Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

²⁰ Mahmut Zengin- Fatma Zehra Doğan. “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Kader İnancı Öğretimi: Sınavla Öğrenci Alan Okullardaki Öğretmenlerin Görüşlerine Dayalı Bir İnceleme”. *Bilimname*, (47) (2022), 869-897.

²¹ Sebile Başok Diş. “Modern Bir Teşebbüs: Ölümü İnkâr ve Ölümle Mücadele”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, (2018), 8:1 377-393.

- DKAB öğretmenleri söz konusu zorlukların üstesinden nasıl gelmektedirler?
- DKAB öğretmenlerinin ölümü öğretime konu yapma hususundaki tutum ve davranışları nelerdir?
- Ölümü konusunu işleyecek DKAB öğretmenleri hangi bilgi, beceri, yetkinlik ve yeterliliklere sahip olmalıdır?

1. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada, araştırma problemine uygun olarak, nitel araştırma yaklaşımına dayalı durum çalışması ve bu doğrultuda durum çalışmasının desenlerinden bütüncül-çoklu durum deseni tercih edilmiştir. Durum çalışmalarında probleme dair “nasıl” ve “neden” sorularını temele alarak bir olgu ya da olayın derinlemesine incelenmesi ve “bağlamsal açıklama” yapılması amaçlanmaktadır.²² Bununla birlikte durum çalışmaları, bir ya da birkaç durumun derinlemesine araştırılma imkânı yani bir duruma ilişkin ortamı, bireyleri, olayları, süreçleri veya etkenleri bütüncül bir yaklaşımla araştırma imkânı vermekte; bu etkenlerin araştırılan durumu nasıl etkiledikleri ile ilgili durumdan nasıl etkilendiklerine odaklanmaktadır.²³ Diğer taraftan araştırmaya katılan DKAB ölüm konusunun öğretiminde yaşanan problemleri ve kendi çözümlerini belirlemek amacıyla “durum çalışması” deseni, bu doğrultuda yarı yapılandırılmış görüşme tekniği tercih edilmiştir.

1.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma gurubunu, 2019-2020 eğitim ve öğretim yılı Ankara ve Kırıkkale ili ve (merkezi) ilçelerinde bulunan farklı türde okullarda görev yapan 21 DKAB öğretmeni oluşturmaktadır. Çalışma grubunu belirlemede amaçsal örneklem tekniği tercih edilmiştir. Bu teknik ile çalışmalarının amacına bağlı olarak bilgi açısında zengin durumların seçilerek derinlemesine araştırma yapılması amaçlanmaktadır. Araştırmacı, evreni temsil ettiğini, evrenin

²² John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün-Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015), 2/69-111.; Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2006), 6/83.

²³ Yıldırım -Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemi*, 77.

tipik bir örneği olduğunu düşündüğü bir alt grubu örneklem olarak seçmiştir. Araştırmaya katılan öğretmen grubunun bilgileri Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: Çalışma Grubuna Ait Demografik Bilgiler

Cinsiyet		Kıdem (Yıl)		Mezun Olunan Fakülte		Görev Yaptıkları Okul Türü		Son Bir Yıldaki Kayıp Durumu	
Kadın	13	1-5	4	İlahiyat	14	İlkokul	4	Evet	8
Erkek	8	6-10	7	İDKAB	5	Ortaokul	6	Hayır	13
		11-15	7	Yüksek İslam Enstitüsü	1	İmam Hatip Ortaokulu	3		
		26-30	2	İslami İlimler Fakültesi	1	Anadolu Lisesi	2		
		30 Yıl ve üzeri	1			Meslek Lisesi	4		
						Fen Lisesi	2		

Araştırma verilerini toplama aracı (formu) için etik kurul²⁴ ve uygulama için Milli Eğitim Bakanlığı Yenilik ve Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğünden²⁵ gerekli izinler alınmıştır. Ayrıca araştırma kapsamında görüşme form ve içeriğine dair bilgilendirme yapılmış, aydınlatılmış onam formu imzalatılmıştır.

1.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

DKAB öğretmenlerin ölüm konusunun öğretimi noktasındaki görüş ve yaklaşımlarının nitel olarak ortaya konulması amacıyla veri toplama sürecinde öncelikle ölüm öğretimi konu edinen “görüşme” teknikleri kullanılmıştır. Bu çerçevede araştırmacı, İstinye Üniversitesi ve Kim Psikoloji Derneği işbirliği tarafından düzenlenen ve alan uzmanları tarafından verilen “ölüm eğitimi” programına katılmış, bu çalışmalarını doğrultusunda araştırmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesini oluşturmuştur. Ölüm teması karşısında DKAB öğretmenlerinin durumu, konuyu anlatırken öğretmenlerin zorlandıkları noktaları, zorlukların üstesinden nasıl geldikleri,

²⁴ Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Etik Kurulu Başkanlığının 12.07.2019 tarihli ve 301 nolu karar.

²⁵ Milli Eğitim Bakanlığı Yenilik ve Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğü 20.08.2019 tarih ve E.15041873 sayılı izin yazısı.

öğretmenlerin konuyu sunmak için benimsediği yaklaşım, yöntem ve teknikleri tespit etmek için 6 temel soru ve bu doğrultuda oluşan 19 alt sorunun yer aldığı *Öğrencilerin DKAB Derslerinde Ölüm Konusunun Öğretimine Yönelik Durumlarının Belirlenmesi Görüşme Formu* başlıklı yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşmeye katılan katılımcılar Ö1, Ö2, Ö3.... şeklinde kodlanmış, sorulara verdikleri cevaplar yoluyla elde edilen veriler bu kodlar altında kayıt altına alınmıştır. Araştırma verileri MAXQDA programı aracılığıyla analiz edilmiş, betimsel analiz sonucunda araştırma bulguları *Kodlara, Alt Başlıklara, Kategorilere* ve bu doğrultuda *Temalara* ayrılmıştır. *Ölüm Konusunu Anlatırken DKAB Öğretmeni* başlığı aşağıda tabloda belirtilen şekliyle oluşmuştur.

Tablo 2: Tema ve Alt Başlıklar

	Tema	Alt Başlıklar
Ölüm Konusunu Anlatırken DKAB Öğretmeni	DKAB Öğretmenlerinin Ölüm Konusunu Anlatımında Zorlandıkları Noktalar	
	Ölümün Öğretime Konu Edilmesi Zorluğunun Üstesinden Gelme	<ul style="list-style-type: none"> • Ölüm Konusunu İşlemek için Gerekli Öğretmen Beceri, Yetkinlik ve Yeterlilikleri • Ölüm Konusunun İşlenişinde DKAB Öğretmenlerin Benimsedikleri Tutum ve İlkeler

2. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde DKAB dersleri ve dersler dışında ölüm teması karşısında DKAB öğretmenlerinin durumları ele alınmıştır.

2.1. DKAB Öğretmenlerinin Ölüm Konusunu Anlatımında Zorlandıkları Noktalar

Ölümün Anlamlandırılmaması

Eğitim ve öğretim süreci kolay bir süreç değildir. Sınıfta ders esnasında öğretmenler bazı konuları sunarken bazen zorlanabilmektedir. Söz konusu zorlanmalar öğrencinin bilişsel ve hazırbulunuşluk düzeyiyle ilgili olabileceği gibi konunun kendisinden, yöntem-teknikten, fiziki

imkânlardan veya sınıf yönetiminden kaynaklanabilmektedir. Ölüm konusu gerek soyut bir konu olması gerekse olgu olarak birçok insanı olumsuz etkilemesi bakımından zorlayıcı konuların başında gelmektedir. Ölüm konusunu anlatmaktan, derse konu yapmaktan önce, bunu yapacak öğreticinin kendisinin anlamlandırması sorunu kendini göstermektedir. Bu konuda Ö2, şu ifadeleri kullanmıştır: *“Hocam işin açıkçası bu olayı ben bir DKAB öğretmeni olarak kendi kafamda da tam olarak yüzde yüz hani çözmüş de değilim. Yani şimdi açık söylemek gerekirse, yani ben bunu tam evet ve imanımız var şükürler olsun, sonsuz iman ediyoruz bu olaya...”* Ö15'e göre de tek başına ölüm konusu anlatmak oldukça zorlayıcı bir durumdur, dolayısıyla sınıfta işlemek daha da zorlayıcı bir durumdur:

“Hocam yaratılışı itibarıyla insan idrak etmeye başladığından sonra öleceğini biliyor ama hiçbir zaman bu gerçeği kabul etmiyor. Kabullenmek de gerçekten çok zorlu bir süreç. İnsanlar sevdiğine o kadar çok bağlanıyorlar ki hiçbir zaman ayrılmayacakmış gibi davranıyorlar. İşte bir kaybetme duygusu ölümü hep kötü gösteriyor. Ben kendim bile kaybettiklerimin resimlerine baktığım zaman onları çok özlediğimi fark ediyorum. Bizim bile zorlandığımız bu noktada öğrencilerin daha küçük yaşta kabul etmesi ve onlara bunu anlatmak çok zor. Yaşamayan bunu bilemiyor, bilse bile anlayamıyor...”

Sınırlarının Belli Olmaması

Öğretmenlerin ölüm konusuyla ilgili zorlandığı bir diğer nokta ise kavram olarak içeriğinin geniş dolayısıyla belirsiz olmasıdır. Araştırmaya katılan öğretmenlerin birçoğu bu durumu beyan etmiştir. Ö21, bu konuya dair şöyle söylemiştir: *“...söyleyeceğim şey en çok zorlandığımız konu, yani anlatmak noktasında en çok zorlandığımız konu, ahiret hayatı var bunun içerisinde ölüm, özellikle öldükten sonra ne olduğu konusu mahşer yerinde toplanmaya kadar olan ve öldükten sonra o alan gelmektedir...”* Ö6 de benzer bir duruma vurgu yaparak ölüm konusunun zor olduğunu ve öğretmenlerin konuya dair cevap vermekte zorlandıkları ifade etmiştir: *“Ölümlerle ilgili cevap veremediğimiz mahşer alanı, haşır vb. çocuklar soruyor hocam. Diyor ki, ölüm anında Azrail'i görecek miyiz? Kabir de ne olacak? Ben de herhangi bir ölüyle konuşmadım diye cevap veriyorum(gülerek). Hadislerin bize öğrettiği kadarıyla bilebiliriz diye anlatıyorum...”* Ö4 ise ölüm konusuyla ilgili olarak cevap veremedikleri noktalar bulunduğunu ve bunun da kendilerini zorladığını şöyle açıklamaktadır: *“Mesela ölümden sonraki kavramları anlatırken Sur'a üfleme ya da İsrail meleğinin mesela bunları çok anlatamıyoruz yani çocukların aklına çok uçuk fikirler geliyor. Sanki öyle bir film anlatıyormuşum gibi hissediyorum. Onları inandırma çabasına giriyorum ama sonra burada*

biraz zorlanıyorum...” Ö15 ise intihar konusu üzerine işaret etmekte ve ölümün farklı boyutu olan anlatımının zor olduğunu ifade ederek konuya dair şunları dile getirmiştir:

“DKAB öğretmeni olarak bizim de bilmediğimiz konular olabiliyor. Beni ölümle ilgili en çok zorlayan konuların başında intihar konusu. Çünkü derste anlattığımız şey ecel geldiğinde ne bir an ileri ne geri durur. İntihar eden kimsenin durumunda ne diyeceğiz peki? Ölmez ise eceli gelmemiş mi diyeceğiz? Ölürsa ne olacak?...”

Esnek Olamama-Net Cevaplar Verememe

Araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerine göre ölüm ve ölümle ilgili konularda öğretmenleri zorlayan bir başka durum ise ölüm konusunu sunarken esnek olamamak ve çocukların istediği net cevapları verememektir. Ö16, konunun öğretiminde esnek olamamak ile ilgili şöyle söylemiştir:

“Bir de bizler ilahiyatçı olduğumuz için Kur’an’ın ve hadislerin çizmiş olduğu cennet ve cehennem imajını çocuklara anlatıyoruz. Diğer taraftan çocuğa dışarıdaki gibi işte bazılarını anlatıp ve bazılarını anlatamama gibi işte hurafe bilgi de anlatamıyoruz mecburen Kur’an ve hadis çerçevesinde müfredat programı dâhilinde bir öğretim yapmak durumundayız. Ama çocuk etrafımdan ailesinden, büyüklerinden öyle farklı şeyler duymuş ki siz onun gibi anlatamıyorsunuz ve onların çizdiği bir cennet ve cehennemi ifade edemiyoruz...”

Ö11 de konuları esnetememekle ilgili benzer bir durumu şöyle dile getirmiştir:

“Mesela çocuk cehennemliklerin durumu ile ilgili bir ayeti duymuş bu ayetin anlamını tekrar teyit için diyelim bana geliyor. Burada bu yanlıştır şeklinde bir şey diyemiyoruz. İşte zorlandığımız şeylerin başında bu geliyor ortada bir ayet var ve biliyoruz ki biz bu ayeti ne değiştirebiliriz ne de yumuşatabiliriz. Çocuğum bunların hepsi gerçekleşecek demek ayrı bir problem, dememek ayrı bir problem haline dönüşüyor...”

Net cevaplar konusunda problem yaşayan öğretmenlerden biri de Ö12’dir. O, şunları belirtmiştir: *“Ben de onlara gidip gelmedim bilmiyorum ama Kur’an bize ne anlatıyorsa biz ancak onunla bilebiliriz. Çocuk net bir bilgi istiyor. Bu da bizi zorluyor...”*

Soyut Bir Konu Olması

Ölüm konusu gayba dair boyutları bulunan soyut konuların başında gelmektedir. Araştırmaya katılan öğretmenler soyut olan ölüm konusunu öğrencinin anlamlandırabileceği forma getirip sunma noktasında zorlandıklarını belirtmiştir. Ö6, bu zorluğu dile getiren öğretmenlerden birisidir ve duruma dair şöyle konuşmuştur: *“...7. sınıfta şu anda tamamen bunu işliyoruz kabir hayatı, ahiret, ölüm, cennet, cehennem, mizan, mahşer alanı ancak bunlar onlar için biraz soyut kavramlar. Şu an onlar için bu soyut kavramları anlamlandırmak ve bizim de anlatabilmemiz biraz*

zor gelebiliyor...” Ölüm kavramını öğrenciye yaklaştıramama ile ilgili olarak de Ö21 de şöyle demiştir:

“Onlara önce ahiret hayatını tekrar dirilişi anlatıp, sonrasında ölüme dönüyoruz, onu konuşuyoruz, biraz daha zor oturuyor çocukların kafasına burada sıkıntı yaşayabiliyoruz. Bir de ruhun bedenden ayrılması çokça zorlandığımız noktaların başında geliyor. İşte toprağın altında ne oluyor? Beden mi ruh mu acı çekiyor? Azrail canımızı yakar mı? gibi klasik sorular ve onların cevaplarını çocuğun zihninde oturtmak zor olabiliyor...”

Öğrencinin Seviyesine İnememe

Ölüm konusunun öğretiminde öğretmenlerin zorlandıkları bir başka nokta ise konuyu seviye olarak da öğrencilere göre ayarlayamama durumudur. Araştırmaya katılan öğretmenlerden bazıları ölüm konusunu çocukların anlayabileceği seviyede anlatamadıklarını ifade etmektedir. Ö2, bu duruma yönelik şunları söylemiştir: *“4 ve 5. sınıflarda konuyu anlatırken çocukların seviyesine göre nasıl anlatılacak bunu tam olarak kestiremiyorsunuz. Yani siz bu alana çok girdiğiniz zaman nerede duracağımızı, nereye kadar gideceğinizi bilemiyorsunuz. Konuyu toparlamak çok da kolay değil...”* Ö5 de öğrenci seviyesine inememe ve diğer durumları dile getirmektedir. Ö5, şunları ifade etmiştir: *“Genel itibarıyla yaşadığımız sorun çocuğun seviyesine inebilmek, onun anlayabileceği bir dilde anlatabilmek kolay değil tabi ki. Küçük bir çocuğa ölüm konusunu somutlaştırarak anlatabilmek tabi ki çok zorlandığımız bir konu...”*

Ölüme Dair Hurafeler

Öğrenciler, aile ve çevreden ölüme dair bazen hurafe bilgiler öğrenmiş olabilmektedir. Araştırmaya katılan öğretmenler, öğrencilerin sahip oldukları bu hurafe bilgileri düzeltme noktasında da problem yaşadıklarını ve zorlandıklarını belirtmiştir. Ö3, sınıfta bu durumu çokça yaşadıklarını ifade etmiş, konuya dair şunları söylemiştir:

“En çok uğraştığım konular: hurafeler yani batıl inançlar. Aileden aldığı veya ... sosyal medyadan öğrendiği batıl inançları yıkabilmek oldukça zor. Perşembe günü ölen kişi aileyi ziyarete gelir konusu. ...ruh çağırdı sonra kapıya vurdu dedi yok kapıya vurdu falan bir sürü batıl inançlar bunu yapmak oldukça zor...”

Ö6, aynı noktaya temas etmiş, şöyle söylemiştir: *“...cinler, melek vesaire daha çok cinler konusunda takıntıları var çünkü maalesef günümüzdeki sinema, internet, Youtube falan vesaire yerlerde çok fazla gereksiz ve anlamsız videolar yayınlandığı için çocuklar da merak ediyor ...”*

Ö9, hurafe veya yalan-yanlış bilgilerin ortaya çıkardığı zorlukları şu şekilde anlatmaktadır: *“Ölümlle ilgili daha çok filmlerden kalan yanlış bir anlayış var. Bunun tamamen filmlerden geldiğini, hiçbir şekilde doğru olmadığını, dinde böyle bir şey olmadığını, işte bedenden ayrılan ruhun bir daha geri dönmeyeceğini falan anlatıyoruz ama kafalarında var olan yanlış algıyı kırmakta biraz zorlanıyoruz açıkçası...”*

Öğrencinin Kavrayış Problemi

Araştırmaya katılan öğretmenlerin gözlemlerine göre bazen öğrenciler ölüm konusunu kavrayamamaktadır. Bu durum, öğretmenlerin zorlandıkları noktalardan birisidir. Bu duruma dair Ö14, şunları söylemiştir: *“Aslında bunları biz anlatırken zorluk çekmiyoruz çocuk anlamakta zorluk çekiyor veya biz çocuğun seviyesine göre anlatmakta zorluk çekiyoruz diyebiliriz. Anlatıyoruz tekrar peki bedenimize ne olacak? Diye sorabiliyor. Yani çocuk anlamlandıramıyor diyebiliriz...”* Ö8, bu konuda aynı şeyleri düşünmekte ve ona göre bazen çocukların zihin dünyasında ölüm konusunu tam bir yere oturmamaktadır. Söz konusu duruma dair Ö8, şöyle söylemiştir:

“...çocuğun başka bir arayış içerisinde olması, ölüme, cennete ve cehenneme dair anlattığımız şeyleri farklı anlayıp kendine oraya ait hissetmemesi ile alakalı olabilir diye düşünüyorum. Bizim ona sunduğumuz iki alternatifin dışına çıkmaktan kaynaklanıyor. Yani anlattığımız şeyleri içselleştiremiyor ya da anlaşılıyor diyebiliriz...”

Kayıp Yaşayan Çocuklar

Ölüm ve kayıp tecrübesi yaşamak hem yetişkinler hem de çocuklar için oldukça zor bir durumdur. Öğretmenlere göre kayıp yaşayan öğrencilerin bulunduğu sınıflarda konuyu anlatmak daha da zorlayıcı bir hâl almaktadır. Bu tecrübeye ilgili olarak Ö1 şunları söylemiştir: *“Eğer bir yakının kaybetmiş ise bazen onun psikolojisi etkilenir düşüncesiyle bizde bir kaygı oluşuyor. Bir yakını kaybetmiş, ölümlle ilgili bir şey soruyorsa yani yas sürecinde çocuk varsa karşımızda nasıl davranacağını tam kestiremiyorum, şimdi yaşına göre söylediğim sözler onu nasıl etkiler?...”* Ö11 de benzer durumu vurgulamıştır. Ö11, bu sınıflarda sadece bilgi anlamında değil psikolojik olarak da zorlandığını şu cümleler ile ifade etmiştir:

“Evet, bu sınıflarda bazen kendimi yetersiz hissettiğim anlar oluyor. Bazı sınıflarda işte annesini kaybetmiş çocuklarımız var ben kendimi onların yerine koyamıyorum hatta annemin, babamın ölümünü düşünemiyorum bile. Yani şunu bile söylüyorum ben bu yaşıyım yani 28 yaşımdayım anne veya babamın ölümünü bile hayal edemiyorum. Ve bu çocuğa baktıkça aklıma bu konu geliyor onlara karşı merhametli olmaya daha özen gösteriyorum. Ya da onunla daha birebir ilgilenmeye

çalışıyorum. Bu anlamıyla kendimi ders anlamında hem de psikolojik destek anlamında çok da yeterli hissetmiyorum...”

Ö19'a göre sadece kayıp yaşayan çocuklar değil, ebeveynleri ayrılmış aile çocuklarının olduğu sınıflarda da bu konuyu anlatmak zor olabilmektedir. O, bu durumu şöyle açıklamıştır: *“Bu durum oldukça hassas bir konu. Baba kaybını, annenin ölümü çok hassas çok ince bir çizgide gitmek gerekiyor. Bunun dışında yani kayıplarının dışında boşanmış aileler de var. Bu da ölüm kadar zorlayıcı bir konu. Çocuk belki ölümü kabulleniyor. Ama bu ailesinin boşanmasını kabullenemiyor hocam. Bana göre çocuk için ölümden daha büyük ve yıkıcı bir olay...”*

2.2. Ölümün Öğretime Konu Edilmesi Zorluğunun Üstesinden Gelme

Ölüm konusunun tam anlamıyla anlaşılması kadar onu öğretime konu etmek de oldukça zorlayıcı bir durumdur. Ölüm tecrübe edildiğinde veya konusu gündeme geldiğinde yetişkinler bile karmaşık duygular yaşamaktadır; bu durumda çocukların olumsuz etkilenmemesi oldukça güçtür.²⁶ Bu duruma rağmen çocukları ölümden, ölümü de çocuklardan uzak tutmak mümkün değildir. Ölüm konusunda doğru bilgilendirme yapılmaz ise bu konudaki belirsizlik ve bilgisizlik çocuklarda ölüm kaygısını/korkusunu artırabilir.²⁷ Çocukların günlük konuşmalarda işitmeleri ya da sevdiklerinin kaybı gibi ölüm yaşantıları ile karşılaşmaları; ölümün onlar için ne anlama geldiği, onlar tarafından nasıl algılandığı, ölüm karşısında yaşanan problemleri atlatılabilmek veya ölümlle ilgili sorulara ebeveynlerin nasıl cevap verdiği/vereceği, ölüm konusunun pedagojik zeminde nasıl anlatılacağı gibi hususları gündeme getirmektedir. Diğer taraftan bazı çevrelerce kamusal bir kurum olan okulda çocuklara ölüm konusunun anlatılmasının eleştirilmesi, eğitim-öğretim sürecinde çocukların olumsuz etkileneceği

²⁶ Tanhan- Arı İnci, *Ölüm Eğitimi*, 26; Mustafa Köylü, “Ölüm Olayının Çocuklar Üzerine Etkisi ve “Ölüm Eğitimi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2004), 95-120; Nazlı Sinem Koytak, *7-11 Yaş Grubundaki Çocuklarda Ölüm Kavramı ve Ölüm Kaygısının Araştırılması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Elizabet Kübler-Ross, *There is Life after Death in Death and Dying* (Minnesota: Greenhaven Press. 1980); Dan Leviton, “The scope of death education”, *Death Education* 1/1 (1977), 41-56.

²⁷ Fiona Hulbert , “Teaching about loss, change and bereavement in the primary school”, *Journal of Progressive Judaism* 13 (1999), 79; Bonnine N. Gladys, “Students' reactions to children's deaths ”, *American Journal of Nursing* 67/7 (1967), 1439-1440. çev. Gülten Özaltın, “Ölüm ve Yas Travması”, MEB Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü- Unicef, 2015; Charles A. Corr - Donna M. Corr, *Handbook of Childhood Death and Bereavement* (Missouri: Springer Publishing , 1996).

düşüncesi, zorlayıcı bir konunun öğretim sürecinin üstesinden gelinmesi dikkate alınması gereken diğer bir meseledir.²⁸

Bazı bulgular; sınıf ortamında ölüm gibi zor bir konunun öğretimi sürecinde olumsuzlukları en aza indirmek ve böylesine zor bir konunun üstesinden gelmek ve ölüm konusuna pedagojik cevaplar üretebilmek için DKAB öğretmenlerinin bazı stratejiler benimsediğini bulgular ortaya koymuştur.

Hedef Kitleyi Tanımak

Ölüm konusunun işleme zorluğunun üstesinden gelebilmek için ilk olarak çocuğu/öğrenciyi iyi tanımak gerekmektedir. Araştırmaya katılan öğretmenlere göre, sınıfı ve öğrenciyi her yönüyle iyi tanımak ölüm konusunun ele alınmasında yaşanan zorlukların üstesinden gelmeye yardımcı olmaktadır. Bu noktaya işaret eden öğretmenlerden ilki Ö6'dır. Şöyle söylemiştir: *"Bir kere öncelikle öğrenciyi iyi tanıması lazım, girdiği sınıfı iyi bilmeli hem gelişimsel hem de sınıf profili bakımından. Biz öğretmenler bazen yapamıyoruz. Hani her sınıfta kimin neyi vefat etmiş, ne zaman etmiş gibi konuları biz bilemiyoruz. Bu konunun öğretiminde çok önemli..."* Ö8 de aynı noktaya şu cümleler ile temas etmiştir: *"Önce sınıfın durumuna bir bakıyorum. Annesi, babasını kaybetmiş öğrenci var mı, sınıf öğretmeninden soruyorum. Yapacağım etkinlikleri ona göre planlıyorum..."* Ö17 sınıfı ve öğrenciyi tanımak için yaptığı uygulamayı paylaşmakta ve bunun ölüm konusunun öğretiminde işini kolaylaştırdığını ifade etmektedir. O, bu bağlamda şunları ifade etmiştir:

"Ben girdiğim sınıflarda şöyle bir yol izlemeye çalışıyorum. Öncelikle sınıftaki öğrencileri tanımaya çalışıyorum ve onların hayat hikâyelerini öğreniyorum. Mesela sınıflarımızda annesi evi terk etmiş çocuklarımız var. Senin o çocuğa Allah'ın şefkati ve merhametini çok farklı boyutta anlatman gerekiyor. Çünkü çocuk evde görmesi gereken yerden darbe almış şefkati göremiyor. Dengeleri altüst olmuş. Mesela yine babası evi terk etmiş veya çocuğunu reddetmiş ebeveynler var. Bunlardan artık maalesef toplumumuzda çok fazla. Bu çocukları önceden keşfedip ona göre hazırlık yaptınız, o zaman problem çıkmıyor ve daha çok yardımcı olabildiğinizi düşünüyorum..."

Hazırlık

²⁸ <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/lise-ders-kitabinda-kabirli-tabutlu-cehennemli-egitim-1764836> (Erişim:01.02.2019); <https://www.sozcu.com.tr/2020/egitim/kefenli-kabirli-tabutlu-cehennemli-egitim-603103> <https://odatv4.com/lise-ders-kitabinda-skandal-10092017> (Erişim: 02.02.2019).

Öğretim sürecinde konuyla ilgili zorlukların üstesinden gelebilmek için bir diğer husus öğretmenin derse ve özellikle ölüm konusuyla ilgili olabilecek konuların olduğu derslere ayrıca hazırlık yapılması gereklidir. Bu yönde görüş bildiren Ö3, şunları ifade etmiştir:

“Öncelikle derslerimi anlatırken akşam konuyu bir tekrar ederim, konuyu tekrar ettikten sonra öğrenciye nasıl anlatmam gerektiği, onların seviyesine nasıl inmem gerektiğine dair kafamda bir taslak oluştururum. Daha sonra bu taslakla birlikte derse girer, dersimi işlerim. Bunun üzerine zaten muhakkak çok zorlu geçen derslerdir ölüm konusu, Ahiret, cin, şeytan... Bu dersler çok zorlu geçen derslerdir. Daha sonra gelen soru ve cevaplar ile derslerimi genellikle bu şekilde işliyorum...”

Ö5 de eğer ölüm konusunun anlatımıyla ilgili özel bir hazırlık yapılmazsa olumsuz durumlar yaşanabileceğini şu ifadeler ile dile getirmiştir:

“Bir hazırlık yapmadığımız zaman o dersin verimi düşüyor. Bunu siz de anlıyorsunuz zaten. Onun için ben genellikle dersten bir gün önce veya dersten önce hazırlık yapıyorum. Ölüm konusuyla ilgili derinlemesine araştırırım. İnternette bir tarama yapıyorum veya çocuk kitabından veya başka kaynaklardan bu konuyu nasıl daha zengin bir şekilde anlatabilirim onu araştırırım. Çocuklara sevdirebilir miyim buna bakıyorum. Ne kadar bilerseniz de bir hazırlık yapmak gerekiyor...”

Ö2'ye göre genel bir hazırlık yapmak çok önemlidir. Bu konuyla ilgili şu ifadeler kullanmıştır: *“...o ders için özel olarak yani şey yapmıyorum, yani bir hazırlık dönem başı genel bir hazırlık yapıyorum diyebilirim...”* Ö11 ise benzer duruma daha derinlemesine ve geniş bir hazırlık sürecinden yaklaşmıştır. Ona göre ölüm konusunu sınıf ortamında çocuklara anlatabilmek için çok farklı boyutlarda hazırlık yapılması gerekmektedir. O, bu durumu şöyle özetlemiştir:

“Önce bakıyorum hangi konuyu anlatacağam onunla ilgili ders kitabına, müfredat programı ilgili ayet ve hadislere bakıyorum. Sonra şöyle bir düşünüyorum ben bunu kime anlatacağım. İşte 5. sınıfa anlatacağım bu çocuğa ne söyleyebilirim ne söyleyemem, bunları düşünüyorum. Yaz döneminde de işte bizim muhatap olduğumuz öğrencilerimizi durumlarıyla ilgili onların psikolojileri nasıldır, onlar niye ilgi duyarlar ve ben onlara konuları nasıl anlatabilirim, Gelişimleri nasıldır gibi birçok konuda özellikle çocuk psikolojisi kitapları okumaya çalışıyorum...”

Uygun Yöntem ve Teknik Seçimi

Zor bir konu olan ölüm konusunun üstesinden gelebilmek için bir diğer önemli ilke ise konu, sınıf ve öğrenci için doğru ve uygun yöntem ve tekniği seçebilmektir. Ö9, söz konusu duruma dair şu ifadeleri kullanmıştır: *“Yani bir öğrenciye ölüm konusu nasıl anlatılır? Geçen bir haber görmüştüm. Herhalde sınıfta kefenleme yapmıştı bir öğretmen. Kesinlikle öyle anlatılmaması lazım bence. O bahsettiğim gibi yani bu doğru bir yöntem değil, her şeyi göstererek yaptırarak anlatamayız yani*

bu da o konulardan bir tanesi...” Benzer düşünceyi Ö14 de söylemiştir: “Konuya dair video göstermek istedim hocam. Aslında korkacaklarını düşündüğüm için göstermekten vazgeçtim, uygun olmadığını düşündüm...” Ölüm konusunun zorlu öğretim sürecinin üstesinden gelmek için konuya uygun ayet ve hadis temelli yöntem ve tekniklerin seçmek oldukça önemlidir. Ayet ve hadisler ile desteklenmiş bir anlatım yöntemi, ölüm konusunda DKAB öğretmenlerinin işini kolaylaştırmaktadır. Bu yöndeki tecrübelerini Ö14 şu şekilde açıklamıştır:

“Öncelikle Kur’an-ı Kerim’i iyi bilmeli. Çünkü bu ders bu konu daha çok ayet ve hadislerle desteklenirse daha etkili oluyor. Öğrenci bir kanıt ve delil görmek istiyor. O zaman ayet ve hadisi okumak gerekiyor işte... Öğrencilerin ailesine bakarak bana ne tür soru sorabilecekleri tahmin ediyorum. Evde öncelikle konu ile ilgili ayetlere bakıyorum, hadis çalışma kitabım var. Oradan da destek alıyorum. Özellikle sahih hadisleri almaya çalışıyorum. Yine varsa konu ile ilgili kıssalardan bahsediyorum...”

Ayet ve Hadis Kullanımı

Ö19, konular anlatılırken ayet ve hadis kullanımının ölüm konusunun öğretiminde kolaylık sağladığını şu cümleler ile ifade etmiştir: “Burada siz öğretmen olarak Kur’an-ı Kerim’e, hadislere hâkim iseniz çocuk teslim oluyor hocam...” DKAB öğretmenlerine göre DKAB derslerin ders kitaplarının yanında en temel kaynaklarından birisi de Kuran-ı Kerim ve hadis kitaplarıdır. Bu iki kaynak ölüm konusunun öğretiminde olmazsa olmazdır. Bu noktada Ö12, şunları söylemiştir:

“Çocuklar sorunca; ben de onlara gidip gelmedim bilmiyorum ama Kur’an ayetleri bize ne anlatıyorsa biz ancak onunla bilebiliriz... Çocukların sorularına Kur’an bağlamından cevap verince çok problem yaşamıyoruz. Yine ders kitabına bakıyorum, mealli Kur’an-ı Kerim’i yanımda taşıyorum, her daim ona başvuruyorum...”

Ölüm konusunun anlatabilmek için dikkat edilen bir diğer konu ise ölüm ve ölümlerle ilişkili tartışmalı konulara ve çok fazla detaylara girmemektir. Tartışmalı konulara girmemeye ilgili olarak Ö2, şu örneği vermiştir: “...Şunu çok iyi bilmeli, kabir hayatı, azabı gibi ki bizim bu ilahiyatın da tartışmalı konusu var ona girmeden bu konuları iyi bilmeli kabir hayatını, ruhla ilgili konuları çok iyi bilmeli ölümlerle ilişki olarak. Tabii ölümlerle ilişkili olarak öldükten sonra ne olduğunu, ölüm anında ve Azrail’in melek olma özelliklerini çok iyi bilmeli...” Ö16’ya göre ise ölüm konusunun üstesinden gelebilmek için öğretmenin konu sunulurken detaylara boğulmaması ve diğer konular ile ilişkilendirilerek anlatması gerekliliğini şu cümleler ile ifade etmiştir: “Yani şöyle hocam benim derse girdiğim sınıf 4. sınıf olduğu için çok derinlemesine bu konuyu anlatmıyorum.”

Genelde bu dersi ya da bu konuyu ahiret hayatı ile ilişkili olarak anlatıyoruz. Olaya direkt olarak ölüm kavramından başlamıyoruz...”

Bireysel Öğretim

Ölüm gibi zor bir konunun öğretimi bazen sınıf ortamında tam olarak yapılamamaktadır. Böyle durumlarda bireysel öğretim yapmak gerekmektedir. Bu gerekliliğe birçok öğretmen katıldığını beyan etmiştir ve bu öğretmenlerden Ö21, bireysel öğretime dair şunları söylemiştir:

“Derste çocuğun algısını, işte boyunu, yaşını aşan eğer bir soru soruluyorsa ona belki özelde uygun bir cevap vermeyi tercih ediyorum. Çünkü belki bu sorunun cevabını sınıfta kaldıramayacak potansiyelde çocuklar olabiliyor, bazılarının çok farklı algısı olabilir çünkü sosyal medya, internet çok fazla içerik görebiliyorlar yani bireysel farklılıklar olabiliyor bu durumda onu bireysel olarak cevaplamayı tercih ediyorum...”

Ö9 ise ölüme dair detaylı soruların cevabının bazen ölüm kaygısı yaratabileceğini düşünmekte, bu durumlarda bireysel anlatım yapılması gerektiğini şu cümleler ile savunmuştur:

“...belki mümkün mertebe sorulara cevap vermek ama çok uç sorularda konuyu dağıtmayacak şekilde daha sonra konuşalım diye cevap verilebilir. Konuyu yaymadan daha net bir şekilde. Evet, net cevaplarla ve çok uzatmadan çünkü uzadığı zaman olay biraz ciddiyeti kaçıyor. Bu sefer aynı korku pompalama olayı işi tekrar başlamış oluyor...”

Tecrübe

Öğrencinin gelişim yeterliliklerini ve nasıl öğrendiklerini bilmenin yanında tecrübe de ölüm konusunu öğretme zorluğunun üstesinden gelebilmek için önemlidir. Burada DKAB öğretmenin mesleki tecrübesi kadar yaşadığı ölüm veya kayıplar ile elde ettiği tecrübeler de ölüm konusunda öğretmenin işini ve öğretim sürecini kolaylaştırmaktadır. Ö2, öğretmenin mesleki tecrübesine dair gözlemlerini şu cümleler ifade etmiştir: *“Tecrübeyle beraber anlatıyoruz. Yıllardır gelen belli bir tecrübenin üzerine bir şeyler koyarak konulara zaten hâkimsiniz, örnekler falan zihninizde oluşmuş bir şey... Söz konusu tecrübeye dair Ö12, kendi hayatında yaşadığı kayıpları/ölümleri sınıfta öğrenciye aktardığını ve yaşadıkları bu tecrübelerden yararlanarak*

sınıfta ölüm konusunu daha rahat ve kolay açıklayabildiklerini / anlatabildiklerini ifade etmiş, şöyle söylemiştir: “...Çocuklar ölüm anı bireysel bir tecrübedir. ...insanın dünya hayatıyla ilişkili olan acısının çok az olduğu tahmin ediyorum. Babaannem ve dedemle ilgili yaşadığım tecrübeden dolayı sanki ölümün birkaç gün öncesinden başladığını söylüyorum, bu çocukların dikkatini çekiyor ve anlatmayı kolaylaştırıyor...” Ö17 ise öğrencilerin ölümle ilgili tecrübelerinden hareketle bir anlatım yaptığını ve böyle bir anlatımla zor olan ölüm konusu için kolaylık sağladığını ifade etmiş, şunları söylemiştir:

“Hocam ben ölüm konusunu anlatırken şöyle yapıyorum. Önce şöyle başlıyorum: Sınıfta yakınını kaybeden akrabasını kaybeden ailesini kaybeden var mı, diye soruyorum. Ellerini kaldıran muhakkak oluyor. Peki, çocuklar ne hissettiniz? Diye kendi fikirlerinden kendi duygu ve düşüncelerinden başlıyorum. Sınıftaki diğer çocuklar için kaybı yaşayan çocuğun tecrübesi diğerlerine de bir tecrübe oluyor. Sonra ben onlara ölümün bir yok oluş olmayacağından bahsediyorum. Ölümle ilgili başka bir yerdeki kaynaklardan, işte şairlerden tutun da düz yazılara kadar Sufilerin düşüncelerini aktarıyorum. Mesela burada en çok Mevlana’dan bahsediyoruz...”

Program Dışına Çıkmamak

DKAB ders içerikleri içerisinde başta iman, ibadet, ahlak ve kültür vb. birçok konu yer almaktadır. Dolayısıyla öğretmenlerin bazılarına göre oldukça geniş bir öğretim alanına sahip DKAB derslerinde bazen kendileri konulardan uzaklaşabilmektedir. Benzer durum ölüm ve ilişkili konularda da olabilmektedir. Araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinden bazıları müfredatın öğretim programının sınırları içerisinde kalmanın diğer bir ifadeyle dışına çıkmamanın ölüm konusunun üstesinden gelme noktasında süreci kolaylaştıran bir durum olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada Ö7, müfredatın dışına çıkılmaması gerektiğinden hareketle bu durumun ona katkısını şu cümleler ile ifade etmiştir: “Orada bence yani öğretim programına bağlı kalmak önemli. Daha sonrasında kazanımları ve onların açıklamalarını iyi bilmek gerekli. Yani sınırlarımız nereye kadar? Nereye kadar değinmeniz gerektiğini bilmeniz önemli. Aksi durumda çok uygun olmayan şeyler anlatabilirsiniz...” Öğretmenlerden bazıları DKAB dersinin müfredat sınırlarının dışına çıkmadığı sürece ölüm konusunun üstesinden gelinebileceğine inanmaktadır. Bunu dile getirenlerden biri Ö6’dır. Ö6, şunları söylemiştir:

“Bence çocuklar korkuyorlar. Daha çok hani bilmedikleri şeylerden soyut kavramlardan zaten korkuyorlar, çok derinlemesine girilirse bu korku daha artacaktır. Konuyu derine dalmadan bu konuda kitabın, müfredatın bize elverdiği ölçüde bence kitaplar yüzeysel anlamda gayet güzel. Program dışına çıkmamak oldukça önemli...”

Sonuç olarak, araştırmaya katılan öğretmenlerin ölüm konusunun üstesinden gelebilmek için bazı noktalara dikkat ettiklerini görülmektedir. Bu noktalardan bazıları; *öğrenciyi bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor boyutlarıyla tanımak, derslere hazırlıklı gelmek, uygun yöntem ve tekniğı seçmek, derslerde ayet ve hadis destekli yöntem ve teknikleri işe koşmak, DKAB öğretim programının sınırların dışına çıkmamak, ihtiyaç halinde öğrenciyeye bireysel öğretim yapmak, ölümle ilgili tartışmalı konulara girmemek ve ölüm konusunda çok detaya girmemek, öğrencinin ve öğretmenin kendisinin sahip olduğı tecrübeler ile teorik ölüm bilgisiyle ilişki kurmaktır.* DKAB öğretmenleri ifadelerine göre söz konusu noktalara öğretmenin dikkat etmesi ölüm konusunun üstesinden gelme, istenmeyen olumsuz durumların önüne geçme noktasında kendilerine yarar / kolaylık sağladığı şeklinde yorumlamak mümkündür.

2.2.1. Ölüm Konusunu İşlemek için Gerekli Öğretmen Beceri, Yetkinlik ve Yeterlilikleri

Eğitim ve öğretimin planlanan hedeflerine ulaşabilmesi ve süreçlerinin daha verimli hale gelebilmesi için öğretmenlerin bazı yetkinlik/yeterliliklere sahip olması gerekmektedir. Öğretmen yeterlikleri; öğretmenlerin mesleğini etkili ve verimli bir biçimde icra edebilmeleri için sahip olması gereken bilgi, beceri ve tutumlar olarak tanımlanmaktadır.²⁹ DKAB öğretim programı, öğrencilere din ve ahlâkla ilgili temel kavramları öğretmeyi, öğrencilerin bu alanlar ile ilgili bilgilerin kavramsal temellerinin oluşturmalarını ve kavramlar arasında ilişki kurmalarını öngörmektedir. Bu bağlamda DKAB öğretmeninden birçok somut veya soyut dinî ve ahlâki konuyu, kavramları öğretime konu etmeleri beklenmektedir. Soyut ve zor bir konu olan ölüm konusunda öğretmenlerin belirli yeterliliklere sahip olmaları gerekmektedir.

Alan Bilgisi

Araştırmaya katılan öğretmenlere göre DKAB öğretmenleri bu konunun öğretimini yapabilmek için alan bilgisi yetkinlik ve yeterliliklerine sahip olmalıdır. Bu bağlamda Ö16 şunları söylemiştir:

²⁹ MEB, “Öğretmenlik Mesleğı Genel Yeterlilikleri.”

https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_12/11115355_YYRETMENLYK_MESLEYY_GENEL_YETER_LYKLERI.pdf (Erişim: 05.12.2022); MEB, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Özel Alan Yeterlilikleri”.

https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_11/06160735_12YYretmen_Yeterlikleri_KitabY_din_kYltYrY_ve_ahlak_bilgisi_YYretmeni_Yzel_alan_yeterlikleri_ilkYYretim_parYa_15.pdf (Erişim: 05.12.2022).

“Biz Kur’an-ı Kerim’i ders materyali olarak kullanıyoruz. Ölümle ilgili konuda ayetlerden yararlanıyoruz. Ama ayetler belli yaş üzerindeki için bir anlam ifade ederken, küçük çocuklar bu ayetlerden neler anlıyorlar, neler hissediyorlar bilemiyoruz. Bu noktada yapılan çalışmaları bilmek önemlidir bir öğretmen için...”

Ö15, ölüme dair sistematik düşünce üreten Kelam disiplinine özel vurgu yaparak alan yetkinliği ihtiyacını şu şekilde açıklamaktadır: *“Bu konuda Kelâmi tartışmalar dâhil olmak üzere kim ne demiş, ne söylemiş iyi bilmek gerekir. Ölüm ve sonrasında aşamalarını bilmek gereklidir. Yine bu konu için ayet ve hadislere bakmak ve onları incelemek önemlidir...”* Ö6 da Kuran-ı Kerim ile hadis bilgisi yetkinliğine değinmekle beraber din bilimleri alanında yetkinliğin önemine vurgu yapmış ve konuyu şöyle ifade etmiştir: *“Kuran-ı Kerim anlamında, hadis anlamında alan bilgisine sahip olması lazım. Din eğitimi ve din psikolojisini ve çocuğun psikolojisi de önemlidir...”* Ö4 alan yetkinliğinde alan kavramlarının öğretimine dikkat çekmektedir. O, bu bağlamda şunları söylemektedir: *“...yine dinî ve ölümle kavramları iyi bilmeli, güzel açıklamalı ayet ve hadisleri iyi kullanmalı. Bu konu oldukça önemli...”*

Pedagojik Formasyon Bilgisi

Ölüm konusunun anlatımı noktasında bir diğer yetkinlik ise pedagojik formasyon alanıdır. Pedagojik formasyonun ölüm konusunu anlatabilmek için olmazsa olmaz bir yetkinlik alanı olduğunu ifade eden birçok öğretmen bulunmaktadır. Ö5, bu konuda şunları ifade etmiştir: *“...öğretmenin tüm alanlarda kendisini zaten geliştirmesi gerekir. Yani bu konuyla ilgili bütün bilgileri öğrenmesi gerekir (alan bilgisi) ve iyi metot bilgisine sahip olmalı ve yani pedagojik yönden iyi olmalı. Biraz sevdirecek anlatabilirse güzel bir şekilde anlatırsa zaten mesele kalmıyor...”* Ö7 de aynı konuya temas etmiştir. Ö7 için pedagojik formasyon ölüm konusunun öğretiminde ve bu içerikteki eğitimler çok önemlidir. Bu düşüncelerini şöyle belirtmiştir:

“Öğretmen girdiği sınıflarda o grubun özelliğini, daha sonra öğrencilerini belki birey olarak özel olarak tanınması bence önemli şeylerden biridir. Pedagojik olarak yeterli olmak, alan bilgisi zaten olmazsa olması ve hepimizin kırmızı çizgisi olmalı. Ben bu konuda şanslı olduğumu düşünüyorum, öncesinde benim bir Davranış Bilimleri eğitimim var. Dolayısıyla hani formasyona da katkı sağlıyor...”

Ö7, pedagojik formasyon kapsamında ölüm konusunun öğretilmesiyle ilgili olarak uygun yöntem ve tekniklerin seçimine vurgu yapmıştır: *“...doğru örneklendirme işte çocuğu kavrayabileceği seviyeye indirme, vereceğiniz örneklerin belki işte hayattaki karşılığının tam olması ve*

konuyu anlatış biçiminizi bence çok önemli...” Ö8 de ölüm konusunun nasıl öğretilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Ö8, şöyle konuşmuştur: “Alan bilgisi lazım ama tek başına yeterli değil. Nasıl anlatacağımızı bilmekte önem arz ediyor. Çünkü bazen biliyorsunuz sınıfta annesini kaybetmiş bir çocuk var, hatta bazen yapacağımız herhangi bir etkinlik ölümle alakalı olmayabilir. Onu bile o sınıfta izletmiyorsunuz. Çocuğu etkileyebilir diye...” Ö15 de konuya dair şunları eklemiştir: “...Ya bir de kişinin anlatımı, üslubu, örneklendirmesi, konuyu anlatması, somutlaştırması, öğretim yöntem ve tekniklerini bilmesi önemlidir...”

Çocuk Psikolojisi

Psikoloji alanı özellikle çocuk psikolojisi, ölüm kavramının öğretiminde alan ve pedagojik yetkinliği bağlamında önemli bir yere sahiptir. Bu konuya dair Ö11, şöyle bir görüş beyan etmiştir: “Bence zor konuların öğretiminde önce hedef kitlenin psikolojisi iyi bilinmeli. Çocuğun yaşı gelişim özellikleri bilinmeli. Bununla birlikte çocuğun ailesinin hassasiyet noktası bilinmeli. Diğer bir ifadeyle çocuğu iyi tanımalıyız...” Ö16, ölüm temasını sunarken çocuk psikolojisini bilmenin önemini vurgulamış, şöyle konuşmuştur:

“...kendi alanının dışındaki alanları iyi bilmeli, öğrencilerin psikolojisini iyi bilmeli çocukların bu konuda ne düşündüklerini takip etmeli, yani çocuklar ölüme karşı neler hissediyorlar, bu konuyu öğretmenler gündemlerine almalıdır. Biz bu konuyu anlatıyoruz ama çocuk bunu anlıyor mu, anlamlandırma yapabiliyor mu, çocuk evde yaşadığı ölüm tecrübesinde ölüm onun için ne anlama geliyor? ...”

Empati ve Doğru İletişim

Araştırmaya katılan öğretmenlerin ifadelerine göre ölüm konusunun öğretimi için empati ve çocuklar ile doğru iletişim kurmak önem arz etmektedir. Empati kurmaya dair düşüncelerden biri de Ö3'e aittir. Ö3, empati kurabilmeye dair şunları söylemiştir: “Şöyle öncelikle empati kurmayı bilmeli DKAB öğretmeni. ...şahit olduğumuz oluyor, çocuk bazen bir yakını kaybetmiş olabiliyor. Öğretmen empati kuramadığı zaman öğrencinin o konuyla ilgili merakını gidermediği gibi öğrenciyi korkuya da sevk edebiliyor. Bu yüzden empati kurmayı bilmeli...” Ö7 ise bu noktada doğru iletişim konusuna değinmektedir. Ö7, kısaca şöyle ifade etmiştir: “...Hocam aslını söyleyim. Bu konuda önemli olan iletişim. Yani doğru iletişim...” Ö4 ise hem öğrenciyle hem de öğrenci velisiyle doğru iletişim kurmanın yaşanacak problemlerin önüne geçeceğini ifade

etmiştir. Ö4 bu duruma dair şöyle söylemiştir: *“Bunun dışında da ölümle ilgili çocukların kafalarındaki soruların ne olduğunu bilip onlara çok net bir şekilde sağlıklı cevap vermesi gerekir diye düşünüyorum. Hatta eğer böyle çok enteresan, çok ilginç bir soru gelirse de velisi annesi veya babası ile de iletişim hâlinde olması gerekir...”*

Sevgi-Saygı-Samimiyet

Öğretmenlerin sahip oldukları sevgi, samimiyet ve güven gibi insani özellikleri ölüm gibi zor bir konunun öğretiminde önemli katkılar sağlamaktadır. Bu düşünceye sahip Ö18, öğrencinin öğretmeni sevmesinin konunun öğretimi için önemli olduğunu şu cümleler ile ifade etmiştir: *“Hocam ben din dersinin bir sevgi dersi olduğunu düşünüyorum, çocuk severse sizi ölüm konusu dahil dinliyor hocam. ... eğer siz kendinizi sevdiremediyseniz 10 saat bile ders yapmanız hiçbir şey yapamazsınız. Siz kendinizi sevdiremezsiniz çocuk her konuya ölüm dahil kendini kilitliyor hocam...”* Ö19 da öğretmenin konuların öğretimi noktasında samimi olması gerektiğini bununla birlikte orta yolun takip edilmesi gerektiğini vurgulamakta, düşüncesini şöyle ortaya koymuştur: *“Hocam ilk önce öğretmen samimi olmalı. Öğrenciler sizin kelimelerinizden daha çok davranışlarınıza, hâl ve hareketlerinize bakıyorlar. Bu noktada samimiyet olursa çoğu şeyi halledebileceğimizi düşünüyorum. ...”* Ö17'e göre ölüm dahil tüm konuların öğretiminde anahtar güvendir/güvenilir olmaktır. DKAB öğretmeni güvenilirse ölüm konusunun öğretimi kolaylaşacaktır. Ö17, konuya dair şunları söylemiştir: *“DKAB öğretmenlerinin en güvenilir öğretmen olması gerektiğini düşünüyorum okullarda. Çünkü çocuklar hocam güvenmedikleri öğretmene inanmıyorlar. Ne bu konuda ne de diğerlerinde...”*

DKAB derslerinde öğretmenlerin ölüm konusu sunabilme yetkinliklerini belirlemek amacıyla sorulara verilen cevaplar analiz edildiğinde bazı yetkinliklerin belirgin bir şekilde ön plana çıktığı görülmektedir. Ölüm gibi zor bir konunun öğretiminde DKAB öğretmenin alan bilgisi yetkinliği tam olması gerektiği çokça zikredilmiştir. Konu sunulurken ilgili ayet ve anlamları iyi bilinmeli, sahih hadislerden örnekler verilmelidir. İstenmeyen bazı durumlar ile karşılaşmamak için konuya dair Kelâmi tartışmalar bilinmeli ve bu noktada kontrollü bir öğretim yapılmalıdır. Ölüm konusuna da öğretmen sahih dinî bilgiye sahip olmanın yanında bu

bilgileri öğrencinin / muhatabın seviyesine uygun öğretim ilke ve yöntem-teknik bilgisine hakim olunmalı ve çocukların psikolojisini iyi bilinmeli, öğretmenin pedagojik yeterlilikleri tam olmalıdır. Ölüm konusunda ve diğer zorlu konularda çocuklar ile doğru iletişim ve empati kurabilmek konunun öğretiminde önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla DKAB ve diğer branş öğretmenleri iletişim ve empati kurabilme becerilerini geliştirmeleri gerekmektedir. Öğretmenlerin dersini, öğrenciyi ve mesleğini sevmeleri, sınıf içinde ve dışında samimi, söz ve davranışlarında tutarlı olmaları, öğrencilerin güvenlerini kazanmaları konunun öğretiminde önemli ilkelerdendir. DKAB öğretmenlerine göre bu yetkinlik, yeterliliklere sadece ölüm konusunun öğretiminde değil DKAB derslerindeki tüm konuların öğretiminde sahip olması gerekmektedir.

2.2.2. Ölüm Konusunun İşlenişinde DKAB Öğretmenlerin Benimsedikleri Tutum ve İlkeler

Öğretmenlerin eğitim-öğretim sürecinde olumlu tutum, davranışlar ve ilkeler öğrencilerin öğrenme eylemine ve iklimine, motivasyonuna olumlu katkı sağlamanın yanı sıra öğrencilerin bilişsel, sosyal ve duygusal gelişimine etki edebilmektedir. Dolayısıyla DKAB öğretmenleri, sınıf içinde ve dışında öğrencinin her türlü gelişimini olumsuz etkileyebilecek tutum ve davranışlardan kaçınmaları gerekmektedir. Öğrenciler çoğunlukla öğretmenin ne anlattığından daha çok konuyu nasıl anlattığına ve nasıl bir yaklaşım benimsediklerine dikkat etmekte ve olayları anlatma/yorumlama biçiminden etkilenmektedir. Öğretmen tutumları denilince literatürde genel olarak öğretmenlerin sınıf yönetimi için benimsenen tutumları(demokratik, liberal, otoriter vb.) akla gelmektedir. Ancak bu başlık altında öğretmenlerin sınıf yönetimi anlamında tutumları değil, DKAB öğretmenlerin ölüm konusunu sunma noktasında tutumları dikkate alınmaktadır.

DKAB derslerinde ve ders dışında ölüm gibi zor bir konunun öğretimde olumsuz durumlar ile karşılaşmamak için öğretmenin tutumu ve gösterdiği tavır önem arz etmektedir. Bu durumla ilgili olarak Ö5 şöyle demiştir: “...Çocuklara, ölümün bir yok oluş olmadığı, öbür dünyanın asıl ebedi olduğu ve onu idrak ettiklerinde korkmuyor zaten. Aslında temel şey öğretmenin anlatım şekli bence ölüm kaygısı durumunu değiştiriyor...” Ölüm konusuyla ilgili öğretiminin çocukları olumlu ya da olumsuz etkilemesi tamamen DKAB öğretmenin tutumuyla ilişkili

olduğunu ifade eden bir diğer öğretmen ise Ö7'dir. Ö7, bu konuda şunları söylemiştir: *“Çünkü bu işte dediğim gibi böyle iki uçta bir konu çocuğu kaygılandırır ve korkutabilirsiniz ama diğer taraftan işte ölmek neymiş dedirtebilirsiniz. Böyle bir sonuç bence tamamen öğretmenin hangi konular üzerinde nasıl durduğu ile ilişkilidir...”*

Hedef Kitleyi Dikkate Alma

Araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerine göre ölüm konusunun öğretiminde öğretmenlerin ilk olarak hedef kitleyi dikkate alacak bir tavırla anlatım yapabilmektir. Ö4, bu konuya temas eden öğretmenlerden birisidir. O, bu konuda şu sözleri ifade etmiştir: *“Ölüm konusunun anlatılması bence gerekiyor. Tabii ki gelişim özellikleri göz önünde bulundurularak doğru kavramlar seçilerek ölüm her yaştan çocuğa anlatılabilir diye düşünüyorum. Çünkü bu hayatın bir parçası...”* Ö5'e göre öğretmenin ölüm konusunu sunarken hedef kitleyi dikkate alması gerekmektedir. Ö5, konuyla ilgili şunları söylemiştir: *“Ama önemli olan bunu çocuğun anlayabileceği bir şekilde anlatılması gerek olduğu durumudur. Yani çocuğun yaş seviyesine göre onun seviyesine inip anlatmamız gerek. Yani bir 12 sınıf öğrencisiyle, ortaokul 5 sınıf böylesi arasında dağlar kadar fark var...”*

Etkili Bir Dil Kullanma

Ölüm konusu ve diğer zorlu konuların öğretiminde önemli bir diğer ilke ise uygun ve etkili bir dil kullanabilmek ve doğru bir iletişim kurabilmektedir. DKAB öğretmenlerinin konuyu sunarken doğru iletişim kurabilmeleri çok önemlidir. Ö9, bu noktada şu ifadeleri kullanmıştır: *“Hocam konu doğru cümlelerle ve doğruyu iletişim biçimleri tercih edilmiş olması gerekir. Bu sadece ölüm konusunda değil diğer konularda da benzer durumlar söz konusu olabilmektedir.”* Ö17 de konuya dair benzer noktaya temas etmiş, konuyu sunarken uygun bir dilin benimsemesi gerektiğini belirtmiştir. Bu bağlamda Ö17, şöyle demiştir: *“Tabi buna uygun bir dille vermek gerekiyor. Ben derslerimde asla belli bir kıvama gelmeden öğrencilere ne kıyametten, kıyametin ve cehennemin o ceza boyutundan bahsetmiyorum...”* Ö9 da, derslerde ve ders dışında dil ve iletişim konusuna daha geniş bir çerçeveden bakılması gerektiğini ifade ederek öğretmenlerin ortak ve net bir dile sahip olması gerektiğini vurgulamış, şunları ifade etmiştir:

“Öğretmenlerin bu anlamda iyi bir eğitim alması gerekiyor bence çünkü bizim kendi kafamızda bile çözemediğimiz bazı sorularımız var hala. Ortak bir dilde buluşmamız ve kullanabilmemiz gerekiyor. Ortak bir dil kullanılmasından kasıt öğrencide kafa karışıklığına, onların bir çelişkiye

düşürmeyecek bir dil. Disiplinler arası bir destek alınabilir ancak ölüm konusu çok hassas bir konu bu noktada çok dilli değil de tek bir söylemin daha doğru olabileceğini düşünüyorum...”

Dengeli Bir Anlatım

Ölüm teması anlatılırken DKAB öğretmenlerinin dikkat etmesi gereken bir diğer ilke ise cennet-cehennem / ödül-ceza dengesinin kurulabilmesidir. Burada DKAB öğretmeni ölümü ve sonrasını ceza ya da ölümü bir korkutma aracı olarak kullanmamalıdır. Bu tutumu-yaklaşımı araştırmaya katılan öğretmenler çokça dile getirmiştir. Ö12, bu dengeli davranışa dair şunları söylemiştir: *“Ben derslerimde mümkün mertebe çocukları korkutmamaya çalışıyorum, cehennemi de anlatıyoruz ama öğrenciyi kaygılandırmadan. Arkasından hemen cenneti anlatıyoruz ki çocuk cehennem etkisinde kalmayın ve bir çıkış yolu olarak cennetin olduğunu da unutmasın. Dengeli gitmek gerek hocam...”* Cennet ve cehennem dengesiyle ilgili konuyu ele alan bir diğer öğretmen ise Ö19’dur. Ö19, şu ifadeleri:

“Hocam benim kanaatime göre Kur’an-ı Kerim nasıl anlatıyorsa biz de öyle anlatmalıyız. Kur’an-ı Kerim’de ölümle ilgili olarak cehennem varsa cennette var dolayısıyla ikisini birlikte anlatacağız. Ama şunu da kaçırmamak gerekiyor. Peygamber efendimizin hadislerinde de yer aldığı gibi bir denge ile götürmek gerekir. Ne tamamen korkutmak ne de her şey güllük güllüştürme şeklinde anlatılmamalı...”

Ölüm konusunun bazen korkutma aracı olarak kullanılabilmesini ve bu durumun yanlış bir tutum olduğunu ifade eden öğretmenler de bulunmaktadır. Ö17 bu konuda şunları ifade etmiştir:

“Yine konunun verilişi ile de ilişkili olabileceğini düşünüyorum. Ölüm konusu bir korkutma aracı olarak şöyle yanacaktır, cehennemde zebaniler sizleri şöyle karşılayacak gibi değil de, tabii biz ayetlerden bahsediyoruz okumak isteyen öğrenciler olabilir. Ve etkileniyorlar da ama vurgulanması gereken şey Allah’ın merhameti ve O’ndan hiçbir zaman umudun kesilmemesi...”

Ö5 de benzer ifadeler ile durumu açıklamış ve ölüm ve sonrasına dair konularda temel ilkenin Allah’ın merhametini vurgulanması olduğunu ifade etmiştir. Ö5, şunu söylemiştir: *“Bu noktada konu içerisinde önemli olan çocukları korkutmadan, ümitvar bir şekilde daha çok Allah’ın buyurduğu gibi “Rahmetim gazabımı geçti.” gibi Allah’ın rahmetini daha çok vurgulamak gerekmektedir... Çocukları korkutarak değil de. Bu da cehennemi daha az anlatarak ve cenneti daha çok anlatmak çocukları da teşvik ediyor...”* Ö11 de Yaratıcının yüce rahmetini, mağfiretini ön plana çıkaracak ilkeyi benimsemenin önemli olduğunu vurgulamaktadır. O, bu konuda şöyle söylemiştir:

“...Ölüm deyince çocuklar hemen cehennemi anlıyorlar. Çok korkutucu cehennem ayetleri var bu sınıflarda bu konuyu biraz daha geri plana atmak gerekmektedir. Burada temel şey sanki daha çok cennete vurgu yapmak. İyi bir insan olursanız cennete gideceksiniz. Dolayısıyla cehennemi aklınıza getirmeyin. Bazen yanlış yapsak bile Allah bizi affedecektir...”

Yumuşak Bir Üslup

Araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerin hepsine yakını ölüm konusunu anlatırken öğretmenin yumuşak, hoşgörülü bir üsluba ve tutuma sahip olması gerektiğini vurgulamışlardır. Öğretmenlere göre bu tutum ölüm konusunun anlatımında kilit noktadadır. Ö9, konuya dair şu ifadeleri kullanmıştır: “Konu anlatılırken yumuşak bir anlatım tercih edilmesi gerekiyor. Yine özellikle bir kaybı olan çocukların bulunduğu sınıflarda yakın çevremizden (dede, nineden başlayarak) ölümden bahsederek yumuşak bir girişle konuya giriş yapıyorum. Böyle olunca çocuklar daha farklı bir anlayış veya empati gösterebilmektedir...” Ö21, bu konuda kendi sınıf tecrübesini anlatarak şu ifadeleri kullanmıştır: “Slaytlarım var konuyla ilgili ve görseller işte fotoğraflar var onları kullanıyorum tabi tabut falan resmi değil de hani böyle ölüm sonrası hayatı da işe katacak, biraz daha yumuşatıp özellikle cennete vurgu yapacak böyle bağ, bahçe görselleri daha çok tercih etmekteyim. Burada amaç ölümlü yumuşatıp ölüm sonrası cennete vurgu yapmaya çalışıyorum...” Ö11 ise hem ilkokullarda hem de ortaokul, lisede konuyu yumuşatarak sunmanın oldukça önemli olduğunu fikrindedir. Ö11, bu konuda şunları söylemiştir: “Ölüm konusu çocukları etkileyebiliyor. Özellikle 4 ve 5. sınıflarda biraz daha fazla etkilenme oluyor. Dolayısıyla ben ayetleri mealini verirken biraz daha yumuşatmaya çalışıyorum. Allah’ın merhamet tarafının her zaman daha fazla olduğunu vurgulamaya çalışıyorum...” Ö5 de konuyu sert bir üslubu değil, yumuşak bir üslup sunulması gerektiğini belirtmiştir. Ö5, şu ifadeleri kullanmıştır: “Bazen biz yanlış yapsak bile Allah bize acıyacak ve bizi affedecektir. Yine cennet kapıları açık olacaktır gibi daha yumuşak ifadeler. Burada şunu diyebiliriz. Daha yumuşak kavramlar seçilmeli ve daha pozitif bakış açısı vererek anlatılmalıdır...”

Bu başlık altındaki araştırma bulgularını özetlemek gerekirse, DKAB öğretmenlerine göre öğretmenlerin konunun öğretiminde bazı tutumlara sahip olmaları ve bazı ilkeleri benimsemeleri gerekmektedir. Hedef kitleyi dikkate almak ve öğrenciye göre anlatım/sunum yapmak, uygun bir üslupla net bir dili tercih etmek, öğrenciler ile güçlü bir iletişim kurmak, Allah’ın merhametini vurgulamak, ümit varı olmalarını sağlamak, disiplinler arası bir yöntem benimsemek, yumuşak bir üslubu

tercih etmek, ödül-ceza / cennet ve cehennem dengesini iyi kurmak bu ilke ve üslupların başında gelmektedir. Söz konusu tutum ve ilkeler, ölüm konusunun öğretiminde ve sonrasında öğrencilerin yaşayabileceği kaygı ve korku gibi olumsuz durumları engellemeye ve azaltmaya katkı sağlayacağı şeklinde yorum yapmak mümkündür.

Sonuç ve Öneriler

Ölüm, bir yaşantıya dönüşme öncesinde çocuklara korku ve kaygı vermekte, tecrübe edildiğinde ise onlara acı ve üzüntü vermektedir. Bununla birlikte ölüm olayı sonrasında bireylerde *suçluluk, kırgınlık, kaygı, kederlilik, isyankârlık, boş vermişlik duyguları oluşabilmekte, çocukların akademik başarıları düşmekte, depresyona girme ve suça karışma oranları* da artmaktadır.³⁰ Toplumda da çocukların kaygı ve korkuları artırabilecek ölüme dair birçok hurafe, yanlış, sahih olmayan bilgiler mevcuttur.³¹ Çocuklar büyüdükçe, başta ebeveynlerine olmak üzere, büyüklere ölümün mahiyetini anlamaya, anlamlandırmaya dair sorular sormakta, internet ve diğer bilgi kanallarından ölüme dair cevaplar aramaktadır. Çocukların merak duygununun giderilmesi, ölüm konusunda doğru bilgi sahibi olmaları, ölüm hakkında hurafe bilgilerden arındırılmış bilgiler ile çocukların yaşayabileceği korku ve kaygının önüne geçilebilmesi için uygun bir pedagojik zeminde çocuklara ölüm hakkında eğitim vermek gerekmektedir. Ebeveynlerin yetersiz kalması nedeniyle çocuklara ölüm konusunda eğitim verme sorumluluğu bir meslek uzmanı olan öğretmene düşmektedir.

DKAB öğretmenleri DKAB öğretim programlarının kendilerine izin ve imkan verdiği sınırlar dahilinde ölüm konusunu işlemek ve çocukların konuya dair sorularına cevap vermek durumundadır. Araştırmaya katılan öğretmenler ölüm konusunu anlatırken konuyu zenginleştirebilmek, konuyu çocukların kavrayabileceği şekilde kolaylaştırmak, konuyu daha kalıcı hâle getirebilmek için bazı noktaların altını çizmiştir. Araştırmaya katılan öğretmenlere göre ölüm teması sunulurken kendi bireysel ve öğrenci tecrübelerinden yararlanılması, somut ve gerçek hayattan örnekler verilmesi, din bilimsel temelde konuya dair ayet ve hadislerin derslerde kullanılması konunun öğretimi için etkilidir. Böylelikle yukarıda ifade edilen noktalara dikkat edilerek konunun öğretiminin yapılması çocuklarda kaygı ve korku gibi

³⁰ Köylü, *Ölüm Olayının Çocuklar Üzerine Etkisi ve "Ölüm Eğitimi"*, 17.

³¹ S. Recep Tatar, *Hurafeler: Doğum Yaşam Ölüm Üzerine* (İstanbul: Su Yayınları, 2016).

olumsuz durumların oluşmasının önüne geçilebileceği veya azaltmasına ve ölüm eğitiminde daha kalıcı, anlamlı ve somut öğrenmeler imkân vereceği düşünülmektedir. Bununla birlikte öğretmenlerin ölüm konusunun öğretimi sürecinde muhtevayı kendi tecrübi bilgileriyle destekleme yoluna gittiklerini söylemek mümkündür.

Araştırmaya katılan DKAB öğretmenleri diğer tüm din öğretimi konularında olduğu gibi ölüm konusunda da konuya uygun yöntem ve teknikler seçmeye çalıştıklarını ifade etmişlerdir. DKAB öğretmenlerine göre zor bir konunun öğretiminde anlatım yöntemini tercih etmek konuyu sunmak için daha uygundur. Konunun kazanımlarının daha kalıcı olabilmesi ve konunun öğretimi sürecinde öğrencilerin etkin katılımları için düz anlatım yanında uygun görseller, dikkat çekici videolar, hikâyeler, ayet ve hadisler ile desteklenmesi gerektiğini dile getirmişlerdir. Burada ölüm konusu sunulurken görsel ve video seçiminde öğretmenlerin dikkatli davranması gerekmektedir. Özellikle küçük sınıflarda gösterip yaptırma, gösterim gibi çocukları olumsuz etkileyecek bazı yöntem ve tekniklerden kaçınmaları gerekmektedir.

Araştırma bulguları DKAB öğretmenlerinin derste ve ders dışında ölüm konusunu işlerken bazı zorluklar yaşadıklarını göstermektedir. Bu bulgu Zengin ve Hendek'in 2019 yılında Türkiye'nin tüm bölgelerinden 1919 DKAB öğretmenin katılımı olarak yer aldığı çalışmasının bulgularıyla uyumlu olduğu görülmektedir.³² Yine Zengin ve Doğan'ın (2022) DKAB derslerinde kaza ve kader konusunun öğretiminde zorlanılan noktalar bağlamında katılımcı öğretmenlerin ifade ettiği "kendi kafalarının karışık olduğu" bulgularıyla öğretmenlerin "ölüm konusunu kendilerinin bile anlamlandıramadıkları" bulgumuz ile paralellik göstermektedir. Yine aynı araştırmanın "kader konusunu akla hitap edecek şekilde öğretmede sorun yaşama" ile "ölüm konusunu somutlaştırmama-öğrencinin seviyesine inememe" bulgularımız birbiriyle örtüşmektedir.³³ Söz konusu zorluklar konunun kendisinden, öğrenci veya öğretmenlerden kaynaklanabilmektedir. Araştırmaya katılan öğretmenler de ifadeleriyle bu durumu teyit etmektedir. Zorlukların başında ölüm konusunun kendi mahiyeti gelmektedir. Öğretmenlere göre ölüm ve ölüm ile ilişkili birçok konunun öğretilmesi zor bir

³² Zengin-Hendek, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Din Dersleri -Statü, Programlar ve Çoğulculuk", 185.

³³ Zengin-Doğan. "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Kader İnancı Öğretimi: Sınavla Öğrenci Alan Okullardaki Öğretmenlerin Görüşlerine Dayalı Bir İnceleme", 885-886.

süreçtir. Çocuklar, bu zor ve soyut kavramı ve olguyu tam olarak kavrayamamaktadır. Bununla birlikte DKAB öğretmenleri, “ölüm konusunu sunarken tam anlamıyla esnek olamama, öğrencinin seviyesine uygun anlatamama, konuyu somutlaştıramama, çocukların beklediği ve istediğini net cevaplar verememe, aile veya çevreden edinilen hurafe bilgileri düzeltememe, yas sürecinde olan çocuklara nasıl yaklaşılacağını bilememe vb.” noktalarda zorluk yaşamaktadır. Bu noktalara ek olarak öğretmenlerden bazıları da ölüm konusunu kendilerinin bile çözemedikleri ifade etmiş, onlara göre net, kesin olmayan bir olgu olarak veya tam bilinmeyen bir kavram olarak ölüm konusunun öğretiminde birtakım zorlukların da temelini oluşturmaktadır.

Araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin ifadeleri analiz edildiğinde ölüm konusunun anlatımı sürecinde öğretmenlerin farklı tutumları, davranışları, yöntem-teknikleri, muhtevayı, benimsedikleri ve farklı hazırlıklar yaptıkları ortaya çıkmaktadır. Öğretmenlerin bazıları ölüm konusunu anlatırken öğretim programının sınırlarının dışına çıkılmaması gerektiğini savunurken bazıları sufilerin, ünlü kişilerin ölümü üzerinden konuyu sunduğu görülmektedir. Diğer taraftan bazı öğretmenlere göre ölüm konusunun anlatımında özel bir hazırlık yapılmasını gerekirken bazılarına göre ise bir hazırlığa gerek duymadan tecrübeyle konunun üstesinden gelinebilmektedir. Yine öğretmenlerin bazılarına göre Kuran-ı Kerim (meali) ve hadis kitapları bu konunun anlatımında elzem kaynaklar iken bazıları ise belli bir yaş grubunda Kuran-ı Kerim ayetlerini kullanmak çocukları kaygılandırabilecek bir kaynağa dönüşebilmektedir. Bu yönüyle bakıldığında araştırma bulguları DKAB öğretmenlerinin ölüm konusunu anlatım sürecinde farklı düşüncelere sahip olduklarını diğer bir ifadeyle bir fikir birliğinde olmadıklarını ortaya koymuştur.

Bu bağlamda araştırma bulguları doğrultusunda şu öneriler de bulunmak mümkündür.

- Ölüm konusunda bilgilendirme veya öğretim yapmak aslında bir ölüm eğitimi yapmaktır. Ölüm eğitimi ise aslında yaşamı zenginleştirme eğitimidir. Ölüm eğitimi sayesinde genç, yetişkin ve yaşlılarda varsa ölüm kaygısını ve korkusunu azaltmak, onların hayatlarının değerini anlamasını sağlamak, ölümü/ölümleri kabullenmeye yardımcı olmak, bireyi ileri dönem kayıplara psikolojik olarak hazırlamak gibi amaçlarının olduğu ilgililer (öğrenci velisi, diğer branş öğretmenleri, okul idaresi) ile paylaşarak konuya dair farkındalık oluşturmak DKAB öğretmenlerinin işini kolaylaştırabilir.

- Araştırma bulguları DKAB öğretmenlerinin konuyu anlatırken zorlandıklarını göstermektedir. Bu zorlanma DKAB öğretim programında ölüm konusuna yeterince değinilmemesinden veya ölüm konusunun programda yüzeysel bir şekilde yer almasından kaynaklanabilir. Modern anlamda ölüm eğitiminin kazanımları ve DKAB ders içerikleri doğrultusunda çocukların gelişim düzeyleri dikkate alınarak öğretmenlerin ders sürecine kolaylık sağlayacak ölüme dair somut örneklerin, örnek işleyiş uygulamalarının ve etkinliklerin yer alacağı bölümler mevcut ders ve kılavuz kitaplara eklenebilir, yine öğretmenlere yol gösterici mahiyette DKAB öğretim programı doğrultusunda söz konusu konuyla ilgili hedef ve kazanımların neler olabileceği, program geliştirme uzmanı, psikolog, pedagoglar başta olmak üzere *Kelam, Tefsir, Hadis, Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi, Din Eğitimi* vs. ilahiyat alan uzmanları ve farklı disiplinlerden bilim adamlarının ortak çalışmasıyla mevcut öğretim programları bu yönde güncellenerek DKAB öğretmenlerinin ve öğrencilerin hizmetine sunulabilir.
- DKAB derslerinde çocukların ölüm konusundan ve öğretiminden olumsuz etkilememesi için en önemli nokta, konunun öğrenciye nasıl anlatıldığı meselesidir. Başta ölüm konusu olmak üzere intihar, kaza, kader gibi öğretmenleri zorlayıcı konularda uygun bir yaklaşım çerçevesinde yöntem ve teknikler belirlenmesi yararlı olabilir. Belirlenen yaklaşım, yöntem ve teknikler doğrultusunda konunun öğretimi yapılırken öğretmenin sahip olması gereken tutum ve üsluba dair DKAB öğretmenlere rehberlik çalışmaları yapılabilir ve ölüm konusunun öğretimi için uygun yöntem ve teknikler temalı hizmet-içi eğitimler düzenlenebilir.
- Öğretmenler, ölüm konusunu işlerken doğru bilinen (Allah, anneni yanına aldı. O, uzun bir uykuya daldı. Baban cennete gitti, O, seni cennete bekliyor...) vb. ancak bazı yanlışlıkları içeren söylemleri kullandıkları gözlemlenmiştir. Bu yöndeki psikolojik çalışmalar söz konusu ifadelerin çocuklarda bazı olumsuz duygulara ve düşüncelere neden olabileceğini göstermiştir.³⁴ Ölüm konusunun anlatımında bu söylemleri benimseyen ve kullanan DKAB

³⁴ Selahaddin Öğülmüş. "Ölüm, Çocuklara Nasıl Anlatılmalı?" <http://www.egitimpsikolojisi.org/2021/01/14/olum-cocuklara-nasil-anlatilmali> (Erişim 21.11.2022).

öğretmenlerinin bu konudaki eksiklikleri farklı hizmet-içi eğitimler ile telafi etmesi sağlanabilir.

- Araştırmaya katılan öğretmenlerin büyük çoğunluğu ölüm konusu ve diğer zorlu konuların öğretimi için herhangi bir özel eğitim (öğretim yöntemi) almadıklarını ve konunun öğretiminde ve kayıp yaşayan öğrencilere nasıl davranılması gerektiği noktasında kendilerini yetersiz hissettiklerini ifade etmiştir. Söz konusu bağlamda öğretmen yetiştirme programları gözetilerek öğretmenlik formasyon eğitimleri çerçevesinde yer alan Gelişim Psikolojisi ve benzer mahiyetteki derslerin içeriklerine “Gelişim Basamaklarına Göre Ölüm, Ölüm Konusunun Alt Bileşenleri”; Öğretim İlke ve Yöntemleri ve Özel Öğretim Yöntemleri vb. benzer içerikteki derslere de “Çocuklara Ölüm Konusu Nasıl Anlatılır?, Ölüm Konusunun Öğretimi” vb. başlıklarda teorik bilgiler eklenebilir ve konuya dair özel olarak uygulamalar yapılabilir.

Kaynakça

- Atıcı, Meral-Cabaroğlu, Neşe. "Davranış Yönetiminde Öğretmen Yetkinlik Algısı Ölçeği". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/22 (2013), 223-238.
- Atıcı, Meral. "Öğretmen Yetkinliği". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 26/26 (2001), 195-209.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün- Selçuk Beşir Demir. 2 Cilt. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015.
- Corr, A. Charles -Corr, M. Donna. *Handbook of Childhood Death and Bereavement*. Missouri: Springer Publishing, 1996.
- Danışman, Daniye. *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Görev ve Yetkinlikleri Hakkında Yönetici ve Öğretmen Algıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ortak Yüksek Lisans Programı, 2019.
- Diş Başok, Sebile. "Modern Bir Teşebbüs: Ölümü İnkâr ve Ölümle Mücadele", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* (2018), 8:1 377-393.
- Gladys, Bonnine N. "Students' reactions to children's deaths". *American Journal of Nursing* 67/7 (1967), 1439-1440. çev. Özaltın, Gülten. "Ölüm ve Yas Travması". MEB Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü- Unicef, 2015.
- Güngör, Feyza Şule. "Ölüm Hakkında Çağın Felsefi Senaryosu: Hakikat Mi Hiçlik Mi?". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Güz, Sayı 22, (2016), 227-240.
- Wulff, David H. "Psychology of religion". *Encyclopaedia of psychology and religion*. ed. D. A. Leeming vd. New York: Springer 2010. Akt. Merve Halıcı Kurtulan- Özlem Karairmak. "Ölüm kaygısı, tinsellik, dindarlık eğilimi ve varoluş kaygısı arasındaki ilişkilerin incelenmesi". *Spiritual Psychology and Counseling* 1 (2016), 163-187.
- Hamzadayı, Ergün. "The Effect of Integrated Learning-Teaching Approach on Reading Comprehension and Narration Skills" . *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 9/3 (2010), 631-668.
- Hulbert, Fiona. "Teaching about loss, change and bereavement in the primary school". *Journal of Progressive Judaism* 13 (1999), 79-92.
- Joan N. Mc Neil. "Young mothers' communication about death with their children". *Death Education* 6/4 (1982), 323-339.
- Karaman Kulaklıkaya, Kübra . "Davranışçı Öğrenme Kuramı Bağlamında Korku Çekiciliği", *Social Sciences Studies Journal (SSSJournal)*(2020), 57, 848-857.
- Karakelle, Sema. "Öğretmenlerin Etkili Öğretmen Tanımlarının Etkili Öğretmenlik Boyutlarına Göre İncelenmesi". *Eğitim ve Bilim* 30/135 (2005), 1-10.
- Karataş, Kadir. "Öğretmenlik Mesleğine Kuramsal Bir Bakış". *Electronic Journal of Education Sciences* 9 (2020), 51-52.

- Koytak, Nazlı Sinem. *7-11 Yaş Grubundaki Çocuklarda Ölüm Kavramı ve Ölüm Kaygısının Araştırılması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Köylü, Mustafa. *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Köylü, Mustafa. "Ölüm Olayının Çocuklar Üzerine Etkisi ve "Ölüm Eğitimi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2004), 95-120.
- Millî Eğitim Bakanlığı. (2018a). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. 30-32. <https://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=318>;
- Millî Eğitim Bakanlığı. (2018b). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, 25-26. (Ortaöğretim 9, 10, 11 ve 12. Sınıflar). <https://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=319>)
- Millî Eğitim Bakanlığı. (2017). "Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlilikleri." https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_12/11115355_YYRETMENLYK_MESLE_YY_GENEL_YETERLYKLERY. (Erişim: 05.12.2022).
- Millî Eğitim Bakanlığı. (2008). "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Özel Alan Yeterlilikleri". https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_11/06160735_12YYretmen_Yeterlikleri_KitabY_din_kYltYrY_ve_ahlak_bilgisi_YYretmeni_Yzel_alan_yeterlikleri_ilkYYretim_p arYa_15.pdf (Erişim: 05.12.2022).
- Moore, M. Christine. "Teaching about Loss and Death to Junior High School Students". *Family Relations*, Vol. 38, No. 1 (Jan., 1989), 3-7.
- Ross, Elizabet Kübler. *There is Life after Death in Death and Dying*. Minnesota: Greenhaven Press. 1980.
- Leviton, Dan. "The scope of death education". *Death Education* 1/1 (1977), 41-56.
- Malinowski, Bronislaw. "The Role of Magic and Religion". *Reader in Comparative Religion*. ed. W. A. Lessa- E. Z. Vogt. 72. New York: 1972.
- Özenç, Gözde İra-Öncü, Çelebi Elif. "Temel eğitimde görev yapan öğretmenlerin yetkinlik algılarının incelenmesi". *Turkish International Journal of Special Education and Guidance&Counselling (TIJSEG)* 1/6 (2017), 35-49.
- Öğülmüş, Selahaddin. "Ölüm, Çocuklara Nasıl Anlatılmalı?" <http://www.egitimpsikolojisi.org/2021/01/14/olum-cocuklara-nasil-anlatilmali/> (Erişim 21.11.2022).
- Şimşek, Vahdeddin. *DKAB Öğretmenlerine Göre Din Derslerinde Ölüm Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi Ankara 2021.
- Tanhan, Fuat - Arı İnci, Figen. *Ölüm Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2009.
- Köylü, Mustafa. *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Tatar, S. Recep. *Hurafeler: Doğum Yaşam Ölüm Üzerine*. İstanbul: Su Yayınları, 2016.

- Tschannen-Moran, M., vd. "Teacher efficacy: its meaning and measure". *Review of Educational Research* 2/68 (1998), 202-248.
- Turan, E. Zehra. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Yeterlikleri: Veli Beklentileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17 / 2 (Aralık 2017), 185-204.
- Ün Açıkgöz, Kamile. *Etkili Öğrenme ve Öğretme*. 8 Cilt. İzmir: Biliş Yayıncılık, 2009.
- Ünal, Fatma- Er, Harun. "Öğretmen Adaylarının Sosyal Bilgiler Dersinde Öğretimi Zor Olan Soyut Kavramlara İlişkin Bilişsel Yapılarının İncelenmesi". *Bartın Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 6-24.
- Ürer, Emre. "Çocuklarda Ölüm ve Yas Üzerine Bir İnceleme". *Dini Araştırmalar* 20 / 52 (15-12-2017) (Aralık 2017): 131-140.
- Wulff, David H. *Psychology of religion*. ed. D. A. Leeming vd. *In Encyclopaedia of psychology and religion*. 732-735. New York: Springer, 2010.
- Yazar, Taha. "Eğitim ve Öğretim ile İlgili Temel Kavramlar". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Tuğba Yanpar Yelken- Cenk Akay. 1-24. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemi*. 6 Cilt. Ankara: Seçkin Yayınları, 2006.
- Yıldız, Murat. "Dindarlık ve Ölüm Kaygısı: Tasavvufi Yaklaşım ve Günümüz Üniversite Öğrencileri". *Journal of Religious Culture* 43 (2001), 1-7.
- Zengin, Mahmut -Hendek, Abdurrahman, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Din Dersleri -Statü, Programlar ve Çoğulculuk (DEM, 2021).
- Zengin, Mahmut - Doğan, Fatma Zehra. "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Kader İnancı Öğretimi: Sınavla Öğrenci Alan Okullardaki Öğretmenlerin Görüşlerine Dayalı Bir İnceleme". *Bilimname*, (2022). (47), 869-897.
- "Lise ders kitaplarında kabirli, tabutlu, cehennemli eğitim" <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/lise-ders-kitabinda-kabirli-tabutlu-cehennemli-egitim-1764836>. (Erişim: 01.02.2019).
- "Kefenli Kabirli Tabutlu Cehennemli Eğitim" <https://www.sozcu.com.tr/2020/egitim/kefenli-kabirli-tabutlu-cehennemli-egitim-6031031> (Erişim: 02.02.2019).
- "Ders Kitabında Skandal" <https://odatv4.com/lise-ders-kitabinda-skandal-10092017.html>, (Erişim: 02.02.2019).



YAZAR KATKI ORANI BEYANI
(AUTHOR CONTRIBUTION STATEMENT)

Makale Bilgisi (Article Information): Zor Konuların Öğretiminde DKAB Öğretmeni: Ölüm Konusu Örneği (RCE Teacher in the Teaching of Challenging Subjects: An Example of the Subject of Death)

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%70	%30
Veri Toplanması:	Data Collection	%100	%0
Veri Analizi	Data Analysis	%60	%40
Makalenin Yazımı	Writingup	%70	%30
Makale Gönderimi ve Revizyonu	Submission and Revision	%70	%30

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur (The signed original copy of the document is available in the journal process files archive).