

Kocaeli **ilahiyat** Dergisi  
<http://dergipark.gov.tr/kider> Cilt 2 - Sayı 1 - Yıl: 2018

Kocaeli **Theology** Journal  
Volume: 2 - Issue: 1 - Year: 2018



# Kocaeli ilahiyat Dergisi

<http://dergipark.gov.tr/kider> Cilt 2 - Sayı 1 - Yıl 2018

Kocaeli İlahiyat Dergisi - Kocaeli Theology Journal ISSN: 2564-677X  
Cilt / Volume: 2 Sayı / Issue: 1 (15 Haziran / June 2018)

## Kapsam / Scope

İslam ve Dini Araştırmalar / *Islamic and Religious Studies*

## Periyot / Period

Yılda 2 Sayı (15 Haziran & 15 Aralık) / *Biannual (15 June & 15 December)*

## Basım Yeri / Place of Publication

Kocaeli/Türkiye / *Kocaeli/Turkey*

## Yayın Dili / Language of Publication

Türkçe, Arapça ve İngilizce / *Turkish, Arabic and English*

Kocaeli İlahiyat Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.

*Kocaeli Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year.*

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD atf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

*Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with the Isnad Citation Style*

## Yayıncı / Publisher

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE • *Kocaeli University Faculty of Theology, Kocaeli/TURKEY* • <http://www.kocaeli.edu.tr/>

## Sahibi / Owner

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir Macit, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Editör / Editor in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir Macit • Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE • [abdulkadir.macit@kocaeli.edu.tr](mailto:abdulkadir.macit@kocaeli.edu.tr)

## Yardımcı Editörler / Associate Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Dr. Öğr. Üyesi Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Mehmet Çiçek, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Doç. Dr. Sefer Yavuz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Dr. Öğr. Üyesi Ali Çançelik, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Dr. Öğr. Üyesi Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Kitap Değerlendirme / Book Reviews

Arş. Gör. Ali İhsan Kılıç, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Arş. Gör. Abdurrahman Bulut, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE | Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE  
Prof. Dr. Ali İhsan Pala, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum/TÜRKİYE | Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE  
Prof. Dr. H. Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE | Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/TÜRKİYE  
Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE  
Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE | Prof. Dr. Metin Özdemir, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE  
Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize/TÜRKİYE | Prof. Dr. Ünal Kılıç, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE  
Doç. Dr. Ali Avcu, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Ali Namı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE  
Doç. Dr. Ömer Aslan, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE | Doç. Dr. Süleyman Kaya, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya/TÜRKİYE  
Doç. Dr. Yakup Coştu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum/TÜRKİYE | Dr. Öğr. Üyesi Adalet Çakır, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli/TÜRKİYE

## Hakem Kurulu / Referee Board

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır.

*Kocaeli Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.*

## İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

*All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.*

## Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracaklığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

*This journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge.*

## Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Correspondence Address

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Umuttepe Yerleşkesi, 41380, Kocaeli/ Türkiye  
[mailto://dergipark.gov.tr/kider](mailto:mailto://dergipark.gov.tr/kider) • Tel: +90 (262) 303 47 02/04 • Fax: +90 (262) 303 47 03

# İçindekiler

## Makaleler / Articles

Sözlü Musiki Eserini Oluşturan Unsurlar ve Yahya Nazım'ın "Didem Yüzüne Nâzır" Eserinin Tahlili Components of a Verbal Piece Of Music And The Analysis of Yahya Nazım's Piece "Didem Yüzüne Nazır"	1-22
İslam Hukukuna Göre Vefat İddeti Bekleyen Kadının Durumu The State Of The Woman In The Waiting Period For Her Husband's Demise	23-37
Muhtasaru't-Tahâvî'nin Hanefî Mezhebi Tarihindeki Yerine Müellifin Tercihlerinin Etkisi Influence Of Authors' Preferences On The Place Of Mukhtasar Al-Tahawi In The History Of Hanafism	39-55
Endülüs'ün (İspanya) Hz. Osman'ın Halifeliği Sırasında -Hicrî 27 Yılında- Fethi The Conquest of Andalusia (Spain) in Caliph 'Uthmân's Reign the Hijri 27th	57-66
Prof. Dr. Muhammed Hamidullah, Çeviren: Selahattin Polatoğlu	68-71

## Diğer Yayınlar / Works Not Peer-Reviewed

### Kitap Değerlendirmesi / Book Review

İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı Review of Source of Moral Suggestions in Islamic Thought Değerlendiren/Reviewed by Tahsin Demir.....	68-71
Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği- Review of Opportunity and Limit of Founding Imam Opposition - Example of Hanafi Mezhebi- Değerlendiren/Reviewed by Abdurrahman Bulut.....	72-75



Ali Cançelik\*

# Sözlü Musiki Eserini Oluşturan Unsurlar ve Yahya Nazîm'in "Dîdem Yüzüne Nâzır" Eserinin Tahlili\*\*

**Öz:** Makalede, sözlü musiki eserini oluşturan unsurlardan olan makam, beste, güfte, usul ve vezin gibi temel kavramlara değinilmekte, iyi bir eserin özellikleri ortaya konmaya çalışılmaktadır. Ayrıca kültür ve medeniyet açısından sözlü musiki eserler konusunda değerlendirme yapılmakta, söz (metin) ve saz (nağme) arasındaki ilişki ve etkileşimler üzerinde durulmaktadır. Tahlil çalışması 18. yüzyıl bestekâr şairlerinden Yahya Nazim'e ait "Dîdem Yüzüne Nâzır Nâzır Yüzüne Dîdem" adlı eseri üzerinde gerçekleştirilmiştir. Eser, hem teknik hem de duygu yönleriyle incelenmiştir. Ayrıca eserin tahlilinde dinî ve tasavvufî özelliklerin tespitine ve ortaya konulmasına dikkat edilmiştir. Doğulu ve Batılı; Müslüman ve gayrimüslim birçok müzikolog ve muhtelif araştırmacıların tespitlerine yer verilmiş; ortak noktaları üzerinde yorumlar ileri sürülmüştür. Bunlardan en öne çıkan husus; şiirin ve musikinin ilâhî bir vergi olduğudur. Şiir ve musikinin birlikteliği duygu ve düşüncelerin gücünü artırmakta ve hem bireyler hem de toplum üzerinde ciddi etkiler göstermektedir. Makalede bu etkiler üzerinde de durulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Klasik Osmanlı Şiiri, Klasik Osmanlı Musikisi, Yahya Nazim, Beste Tahlili.

**Components of a Verbal Piece Of Music And The Analysis of Yahya Nazim's Piece "Dîdem Yüzüne Nazır"**

**Abstract:** In Makale, basic concepts such as makam, compos, lyrics, method and meter which are elements of verbal music are mentioned; the characteristics of a good work are being tried to be revealed. Moreover, oral music works are evaluated in terms of culture and civilization, the relationship between words (text) and saz (tune) and their interactions are emphasized. The work of the analysis was carried out on the work of Yahya Nazim, one of the 18th century composer poets, entitled "Dîdem Yüzüne Nâzır Nâzır Yüzüne Dîdem". The work has been studied both in terms of technical and emotional aspects. In addition, attention has been paid to the determination and presentation of religious and mystical characteristics in the analysis of the work. From the East and the West; detection of many musicians and non-Muslim muslims and various researchers are given placed; comments on their common points have been put forward. The most important issue; poetry and music are an extraordinary tax. The combination of poetry and music increases the power of emotions and thoughts, and it has serious effects on both individuals and society. These effects are also discussed in the article.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Classical Ottoman Poetry, Classical Ottoman Music, Yahya Nazim, Composition Analysis.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Osmanlı Türkçesi ve İslamî Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Assistant Professor, Kocaeli University, Faculty of Theology, Ottoman Turkish and Islamic Turkish Literature Department, Kocaeli, Turkey alicançelik@gmail.com, ORCID <https://orcid.org/0000-0002-6058-826X>

\*\* Bu makale, "18. Yüzyıl Divan Şiiri Musiki İlişkisi, İstanbul Üniversitesi, SBE, 2010." künyesine sahip yüksek lisans tezinin bir bölümünün gözden geçirilmiş ve yeniden incelenmiş şeklidir.

## Giriş

Toplumlarda tezahür eden kültürel unsurlar, yapıları itibariyle bir vücudun organları gibi sürekli etkileşim içinde birbirini beslemekte ve birlikte gelişmektedirler. Mimari, resim, edebiyat, musiki gibi sanatlar arasında mevcut bu etkileşim, iletişim ve kaynaşma, şiir ile musiki arasında diğerlerinden daha fazladır. İlhamla ortaya çıkan şiir ile musikin tariflerine bakıldığında, ikisi arasındaki bu kaynaşma, benzerlik ve bütünlük daha da bariz görülmektedir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, “musiki” deyince enstrümanla icra edilen saf musikiyi değil, sözlü musiki eserlerini kast etmekteyiz. Yahya Nazım’ın incelediğimiz eseri, hem güfte hem de beste yönüyle birbirini tamamlayan ve hatta birbirini derinleştiren bir kıvama sahiptir. Çalışmanın amacına da böyle bir sözlü musiki eseri uygun düşmektedir.

Şiir ve musikiye dair birçok eser kaleme alınmıştır.<sup>1</sup> Eserimize geçmeden önce sadece bu ikisinin ne demek olduğuna ve kültürümüz açısından ne ifade ettiğine dair bazı hatırlatmalarda bulunup sonra eserimizin tahliline geçmek daha munasip olacaktır.

Şiir, “Duygu ve heyecanları, güzellikleri, seslerin uyumundan ve ahenginden faydalanarak etkili bir şekilde anlatma sanatı ve bu sanat yoluyla verilen edebî eser; manzume; gönle ve hayale hitap eden, insanda güzellik duygusu ve heyecan uyandıran şey, görünüş, oluş.”<sup>2</sup>; “Uyumlu ve eşit ikâları olan, kendi vezinlerinde tekrar edilen, son harfleri benzer (kâfiyeli) sözlerden oluşan hayâle dayalı bir sözdür.”<sup>3</sup> şeklinde tarif edilmektedir.

Bu tanımların yanına şiirin “*Derûni ahenk* ile ifade edilmişse şiirdir.”<sup>4</sup> ölçüsünü düşmek gerekir. Zira mısralar kelimelerle nağme duyurmalıdır. Bu nağmeyi ifade etmek için dil ve vezin yalnızca bir araçtır. Şiir, bu araçları kullanarak mısralarıyla nağmeleri hissettirmelidir. Şiir, ritim yani nazım sanatı olduğu için güfteden daha çok besteye yaklaşmaktadır. Musikinin notası olduğu gibi şiirin de ritmi vardır.

---

1 Şiir ve musikiyi birlikte inceleyen ve onların ilişkilerine dair tespit ve yorumlarda bulunan gerek eski gerekse yeni birçok çalışma bulunmaktadır. Hem çalışmalar hem de ilişkilerine dair tespit ve yorumlar için bk. Mehmet Öncel, *Hasan B. Ahmed B. Ali El-Kâtib'in Kemâlü Edebi'l-Ğinâ Adlı Eseri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017); Mehmet Öncel-Fazlı Arslan, “11.-14. Yüzyıllarda Musiki” *Türk Din Musikisi El Kitabı*. Ed. Ahmet Hakkı Turabi (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 43-46.

2 İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2006), “şiir” md., 2952.

3 İbn Sînâ, *Musiki*, trc. Ahmet Hakkı Turabi, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 95.

4 Yahya Kemal, Beyatlı, *Edebiyata Dair*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1997), 48.

Musiki, İbn-i Sînâ'ya göre, "Birbiriyle uyumlu olup olmadığı yönünden sesleri ve bu sesler arasındaki zaman sürelerini araştıran riyâzî bir ilim..."; Emmanuel Kant'a göre "Sesler vasıtasıyla birbirlerini takip eden güzel hisleri ifade etme sanatı..."; Abdülkadir Merâgî'ye göre, "İka' devirlerinden biriyle tertip edilip kulağa yumuşak gelen nağmelerin bir araya getirilmesi..." ve Kantemiroğlu'na göre, "Çıkardığımız seslerin ölçülü bir zamanda bir usulün düzenine uyarak hareket edip belirli bir yerde karar kılıp durması ve işitme gücümüze zevk vermesi..."dir.<sup>5</sup>

Şiir ve musikinin gerek doğu gerekse batı medeniyetlerinde ilahî bir menşei olduğu inancı mevcuttur. Fuzûlî'ye göre, "Şiir kabiliyeti insana Allah tarafından ezelde bağışlanmıştı. Ve onun yardımı olmaksızın da kusursuz şiir söylenemez."<sup>6</sup> Şiirin bu hususiyeti, musiki için de geçerlidir. Luther, "Musiki, Allah'ın bir ihsanıdır." derken, Alfred de Musset, "Musiki bende Allah'a inancı meydana getirdi."<sup>7</sup> demektedir.

Osmanlı musikisinin şiire (güfte) ihtiyaç duyduğu, insan sesine ve güfteye ağırlık verdiği, nota yerine meşk yoluyla talim edildiği ifade edilmektedir. Bu musiki, nesirle ifade edilmesi mümkün olmayan veya çok zor olan ancak hissedilebilen hakikatleri tennüm etmektedir. Bu özellik, Osmanlı musikisini, şiir musikisi yönünde geliştirmiştir. Kullandığı şiir İslâmî kültüre bağlı edebiyatların klasik vezni olan aruzla yazılmış şiirdir. Bu şiir, hislere hitap eden hakikatleri dile getirmektedir. Musiki ise ahenk ve melodilerle bu hissî hakikatleri güzelleştirmektedir.

Musiki, şiirin sınırlarını, tesir sahasını genişletirken şiir de taşıdığı değerler itibarıyla musikiyi anlamlı kılmaktadır. Dolayısıyla şiirin musiki içerisindeki fonksiyonu sadece sesleriyle müzikalitesine katkıda bulunmak değil, aynı zamanda eserin anlamına katkıda bulunarak eserden duyulan hazı genişletmektedir.

Devirlerin şiir ve musiki yapılarına baktığımız zaman devre ve topluma göre şiirin ve musikinin sanatkârlarında ve eserlerinde değişimi görürüz. Bu değişim, bazen sanatın daha iyiye bazen de daha kötüye gitmesi şeklinde olabilir. Bu iki sanat, -diğer sanatlar da buna dâhil edilebilir-, aynı süreci, aynı zaman diliminde yaşamaya da bilir. Mesela Divan Şiiri, büyük şairlerini 16. yüzyılda yetiştirmişken musiki büyük bestekârlarını 18. yüzyılda yetiştirmiştir.

5 Nuri Özcan - Yalçın Çetinkaya, "Musiki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 257.

6 Muhammet Nur Doğan, *Fuzûlî'nin Poetikası*, (İstanbul: Kitabevi, 1997), 19.

7 Rauf Yektâ, *Türk Musikisi*, (İstanbul: Pan Yayınları, 1986), 45.

Şiirle musikiyi buluşturan bir özellik de her ikisinin de fikirleri doğrudan vermemeleridir. Şiirin kendisini, mazmunlarla ve edebî sanatlarla tezyin edilmiş imajlarla ortaya koyduğu gibi musiki de “Nesneleri, fikirleri ve davranışları simgesel bir anlatımla canlandırır.”<sup>8</sup> Musiki de fikrî yardıma ihtiyaç duymaksızın, ruha doğrudan doğruya işler. Musikinin kendine mahsus olan dili, ruhun anlayabileceği, fakat tercüme edemeyeceği bir dildir. Hatta Ali el-Kâtib’e göre “güftelerin insan zihni ve hayal gücünü harekete geçirmesi hususunda mûsikîden yararlanılabılır.”<sup>9</sup>

Bir medeniyet için musikinin bu derece önemli olmasının altında, medeniyetlerin aklın sınırlarını aşacak kadar engin ve derin olma özellikleri yatmaktadır. Bu derinlik en güzel, en kâmil şekliyle ancak musiki ile dile gelebilir. “Bu yüzden bir aşk ve gönül medeniyeti olan kadîm ve özgün medeniyetimizi ifade etmek için en münasip saha eski musikimizdir.”<sup>10</sup> Çünkü dinsel coşkuyu aklı sınırlar içinde tutmak hem toplumu hem de toplumun bireylerini rahatsız eder.<sup>11</sup>

Musikinin etkisinden bahsederken aslında bir yandan da şiirden bahsediyoruz demektir. Şiir, sözlü musiki eserinin bir cüz’ünü teşkil eder. Gerek toplum hafızasında gerekse birey hafızasında kalan eserlerimiz, çoğunlukla sözlü musiki eserlerimizdir. Bunun altındaki sebep şiirle musikinin birbirlerinde mezc olarak, sanki birbirlerinden ayrı bütünlüklü, yeni bir tür oluşturmalarıdır. Bu bütün, şiir ve notalar üzerinden bir medeniyet macerasını anlatmaktadır.

## 1. Sözlü Musiki Eserini Oluşturan Unsurlar

Yahya Nazım’ın eserine geçmeden önce sözlü musiki eserini oluşturan temel unsurlara ve bunlar arasındaki uyum konusunda değinmekte yarar bulunmaktadır. Bu sayede Yahya Nazım’ın Dîdem yüzüne nâzır adlı eserinin inceliği daha net kavranabilecektir.

Makam, beste, güfte, usul ve vezin gibi temel kavramlar, temel unsurlardır. Söz (metin) ve saz (nağme/musiki) arasındaki ilişki ve etkileşimlerin olumlu olması, bunlar arasındaki uyuma bağlıdır.

8 Eugenia Popescu-Judet, *Türk Musiki Kültürünün Anlamları*, trc: Bülent Aksoy, (İstanbul: Pan Yayınları, 1996), 13.

9 Öncel, *Hasan B. Ahmed B. Ali El-Kâtib’in Kemâlî Edebi’l-Ğinâ Adlı Eseri*, 113.

10 Sadettin Ökten, *Yahya Kemal’in Rûzgârıyla Duyuşlar ve Düşünceler*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008), 163.

11 Ökten, *Yahya Kemal’in Rûzgârıyla*, 171.



Bir eserde sözle müzik arasında uyum ve denge sağlanması, onun iyi bir eser sayılabilmesi için en önemli vasıttır. Eserdeki tabii akışı ve teknik dengeyi sağlayan prozodi şu noktalarda olmalıdır: a) Uzun-kısa, açık-kapalı hecelerle bunlara karşılık gelen ezgi uzunlukları arasındaki uyum b) Söz, küme ve duraklarıyla ezgi, küme ve durakları arasındaki uyum c) Güftenin vezniyle bestenin usulü arasındaki uyum.”dur.<sup>12</sup>

Öncelikle güfte ile beste münasebetini ele alalım. Bu münasebetin keyfiyeti ile ilgili olarak, bildiğimiz bir eser olması açısından da, Tanrıkorur’un İstiklal Marşı örneğine bakalım: Tanrıkorur, İstiklâl Marşımızın ‘Carmen Silva’ valsinden etkilenmiş olduğunu belirterek şöyle devam eder: ‘Türkler ‘buuşafaak; lardaaa-yüüzee-naalsancaaak; sönmedenyuur- dumu-nüüstündeetü-teenen-soono-cakobe!’<sup>13</sup> diye konuşmazlar. Konuşmadıkları için şarkı da söyleyemezler. Sözlü müzik besteciliğinde sözün besteye zamanda önceliği olduğu, yani bestenin ‘söze göre’ yapılması gerektiği, başka amaçla önceden yapılmış bir müziğe konfeksiyon elbise usulü söz giydirilemeyeceği gibi çok basit bir bestecilik kuralının bilinmemesinden doğan yukarıdaki garip parçalanmalara, müzikte prozodi hatası denir ve dilin ses yapısını iyi bilmemekten kaynaklanır. Dilimizde emir kipinde kullanılan fiillerin, iki heceliyse ilk, üç heceliyse ikinci hecesi belirgin vurguyla söylenir. “Korkma!” sözünün ilk hecesi vurgulu (tiz), ikincisi hecesi zayıf (pest) tonludur.”<sup>14</sup>

Aslında Tanrıkorur, “Türkler ‘buuşafaaaak; lardaaa-yüüzee-naalsancaaak; sönmeden yurduumu-nüüsün-deetü-teenen-soono-caakobe!” diye konuşmazlar, konuşmadıkları için şarkı da söyleyemezler.” derken haksız değildir. Çünkü “Her dilin telaffuzu, kendi zevk ve ahenk kuralları çerçevesinde özelliklere sahiptir. Her dilin prozodik özellikleri arasında entonasyon, ritim, şiddet, hız, yükseklik, hece süreleri, vurgu vb. kriterler yer alır.”<sup>15</sup> Dil, bu özellikleriyle, kendine mahsus bir yapıya bürünür. Nitekim “prozodi (beste diksiyonu), sözün telaffuz edildiği gibi, aynı ölçüler-nüanslarla notalandırılması şeklinde kabul edilmektedir. Bir prozodi eleştirmeni olan Woollett, mükemmel bestekârlığı, beste diliyle konuşma dilinin birleştirilmesi şeklinde görmekte ve bu hasretini şöyle dile getirmektedir: “Kompozörlerin (bestekârların) konuşulduğu gibi besteleyecekleri gün geldiğinde, şarkıcılardan da sadece doğru ve arı bir telaffuz isteyeceğiz.

12 Cınuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Musikisi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005,) 209.

13 Tanrıkorur, İstiklâl Marşını prozodi açısından incelerken bazı prozodi hatalarını gözden kaçırmıştır. Doğrusu şu şekildedir: “Koorkmaa söönmeez buuşafaaaak laardaaa yüüzee nalsancaaak sönmeden yuurduumunüüstünde tütteenen soono caaakobe nimmilleetiimiiniin yıldızdıırp par laaaayacaakobe niim diiiirobee- niimmiiletiiimindiir ancaaak.”

14 Tanrıkorur, *Müzik Kültürü Dil*, 24.

15 Saadet Gültaş, *Türk Musikisinde Prozodi*, (İstanbul: 2003), 321.

Sonunda seyirciler de, sahnede şarkı söylenirken, kelimeleri anlayacaklar.”<sup>16</sup> Yahya Kemal’in şu sözleri bu hususu daha açık ve net bir şekilde ifade etmektedir: “Musikide teganni eden ve çalan notadan ayrılmaz, yani eserin asıl hüviyetinden bir milimetre ayrılmaz. Böyleyken teganni edenler ve çalanlar arasında bu farklar nereden geliyor? Bunun cevabı basittir. Çünkü beste bir sanat eseri ise onu okumak yahut da çalmak da ayrı bir sanat eseridir. Ancak bu ikinci sanat eserinde mükemmeliyetin yegâne şartı bestenin hüviyetinin eksiksiz ve fazlasız ifadesidir. İşte musikide kati olan bu kaidenin şiirde de bu derece kati olması lazım gelir. Şair manzumeyi ve manzumeyi teşkil eden mısralardaki kelimeleri milletin lisanından almıştır. O kelimelerin ölçüsünü millet tayin etmiştir. Herhangi bir kelimenin ölçüsünü şair mısra içinde nasıl bozmuyorsa inşad eden, daha doğru bir tabirle okuyan da bozamaz.”<sup>17</sup>

Teknik olarak, prozodi hususunda tartışma yaşanmazken, söz (metin) ve saz (nağme/musiki) arasında bir tartışma yaşanmaktadır. İyi bir eseri ortaya koyan ana etken veya iyi bir eserin ortaya çıkmasında ana rolün hangisinde olduğu tartışılmaktadır. Felsefeci ve müzikolog Aaron Ridley, biçimci düşünenlere göre “Müziğin değerinin özellikle ‘tonlarından ve onların sanatsal kombinasyonlarından’ kaynaklandığını”<sup>18</sup> söylemektedir. Dolayısıyla metin ile müzik arasındaki uyumun temel kaidelerinden biri dilin tonlamalarına uygun kombinasyonlardır.

Söz ile saz (güfte ile beste) arasındaki uyumun ortaya çıkardığı güzel bir eserden bahsedebilmek için, sadece teknik açıdan, makamın güfteye uygun seçilmesi; usulün vezne uydurulması yetmez. Şiirin de, kendi içinde bir ritminin olması gerekmektedir. Nitekim aruz veznini kullanan divan şiirimizin en önemli özelliklerinden birisi, bu ritmi sağlamış olmasıdır. Şiirin sözcükleri, “Sadece anlamlarına göre göze hitap etmek için değil aynı zamanda ritmine göre, kulağa hitap etmek için düzenlenmelidir.”<sup>19</sup> Nitekim “Bir şiirin şiir olarak addedilebilmesi için ‘aslında’, şiirin zaten bestelenmeden önce de derinlemesine müzikle ilgili niteliklerle dolu olması gerektiğidir.”<sup>20</sup> “Şiir, rythme yani nazım sanatı olduğu için güfteden önce bir bestedir. Mısralarında nağme hissedilmeyen bir manzume sadece bir güftedir ki onu nesir sahasına atarız. Mısra mısra bir beste olan manzume ise asıl şiirdir. İşte musikide kati olan bu kaidenin şiirde de bu derece kati olması lazım gelir.”<sup>21</sup>

16 Güldaş, *Türk Musikisinde Prozodi*, 321-322.

17 Beyatlı, *Edebiyata Dair*, 7-8.

18 Aaron Ridley, *Müzik Felsefesi Tema ve Varyasyonlar*, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004), 88.

19 Ridley, *Müzik Felsefesi*, 103.

20 Ridley, *Müzik Felsefesi*, 105.

21 Beyatlı, *Edebiyata Dair*, 7-8.

Bir dilin sahip olduğu vurgu, musiki eseri içerisinde neden bu kadar önemli olabilir? Neden sözle melodinin birleşmesinden ortaya çıkan musiki eserinin değeri, dilin tonlamalarına bağlı olarak artabilir ya da eksilebilir? Çünkü bir sözlü musiki eseri, temel olarak söz ve nağmeden oluşmaktadır. Hatta bazıları, “Bir şarkının gerçek değerinin, onun müziğinin sahip olduğu değerle biçilmesi gerektiğini”<sup>22</sup> düşünmüşlerdir. Yukarıdaki “hece-tını” vurgusu yine aynı yazarın şu ifadeleri açısından çok önemlidir: “Belirtilmiş hecelerin bütünüyle iyi söylenmesi bir şarkının sesi ile ilgili bir meseledir. Fakat bu, doğru bile olsa, çok fazla bir şey ifade etmez. Buna rağmen, bir heceler dizisi sadece bir sesler dizisidir ve eğer kaygı duyulan bir şarkının sesi ise, bunların sözcükler olarak düşünülmesi gerekmez. Emin olun, bir bariton ‘Cy’, ‘na’, ‘ra’<sup>23</sup> hecelerini seslendirdiğinde, bunlar aslında bir insanın ismi anlamına gelir-fakat sadece dilbilimsel bakış açısına göre- Müzikal olarak, bunlar sadece belli türde tını üretmek için kullanılan araçlardır ve müzikal olarak da bu şekilde dinlenmeli ve kavranmalıdır.”<sup>24</sup> Hatta yazara göre, eserin anlamı her bir hecenin vurgusuna, yeterli kıymeti vermekle kavranabilir: “İçerdiği hecelerin tınlarına yeterli ilgiyi göstermeksizin Delius’un şarkısını söyleyen birisi de, bazı yorumlayıcı kanıtların olmaması durumunun aksine, yanlışlığa sebep olur.”<sup>25</sup>

Bir dilin, eser içerisinde bizzat ‘tını’ olarak yer alması ve eserin güzelliğine mana açısıyla, bir katkıda bulunamaması ne kadar doğrudur? Aaron Ridley, her ne kadar bir eserin ana parçasının ses (melodi) olduğunu söylese ve şarkının değerini müzikten aldığı belirtse de (ki bu, iyi bir eserin esasları demektir), bizim kültürümüze ait olan divan şiiri için, bu, geçerli bir yaklaşım değildir. Bir eserin bestesinin güzel olduğu kadar, güftesinin de iyi olması gerekmektedir. Şiirdeki imaj ve mazmun, diğer bütün kültürlerden ayrı olarak bizim için çok daha geçerli ve uygun bir özelliktir. Çünkü bizim gerek dini, gerek ilmi gerekse örfi bütün değerlerimiz şiir kanalıyla akmış ve bize kadar gelmiştir. Burada bizim için iyi bir eserin sadece saz ile değil, sazın ve sözün insicamıyla ortaya çıkacağı açıktır. Bizim şiirimizde kendi maceramız aktığı gibi, musikimizde de kendi maceramız akar. Nitekim Yahya Kemal’in Rıfki Melül Meriç’e ithafen yazdığı “İtrî” şiirindeki mısraları bunu gösteren en güzel ifadelerdir. Onun musikisinde akan şey, sadece melodi değil, aynı zamanda, onun bestelerine mazhar olmuş sözlerdir.

22 Ridley, *Müzik Felsefesi*, 106.

23 Cynara, yazarın tahlil ettiği eserin adıdır. Ernest Christopher Dawson (1867-1900)’ün şiiridir. Frederick Delius (1862-1934) tarafından yineleme biçimindeki şarkıların bir parçası olması niyetiyle yazılmış, 1920’nin sonlarında tamamlanmıştır.

24 Ridley, *Müzik Felsefesi*, 107.

25 Ridley, *Müzik Felsefesi*, 109.

Yahya Nazim'in eserinin arka planı hakkında bilgi sahibi olmak ve eserin tahlilinde zorlama yollara gidilmediğini anlamak için bazı noktalara da değinmek yerinde olacaktır. Bunlardan birisi Osmanlı düşünce ve sanat dünyasının temelinde yer alan anlayış/paradigma meselesidir. "Osmanlı toplum mozaiğinde yer alan bütün sosyal katmanları buluşturan ortak düşünce haritası (paradigma) olarak 'tasavvuf'un ve ortak bir üst-dil olarak da tasavvufi dilin"<sup>26</sup> varlığı söz konusudur. Yine bilinmelidir ki, musikinin sözlerini kullandığı "Osmanlı Edebiyatı, dünya görüşü olarak İslam dininden ve bu dinin içinden çıkmış olan tasavvuf felsefesinden kaynaklanmış bir edebiyattır."<sup>27</sup> Yabancı araştırmacılardan bazıları da aynı görüşte ittifak etmişlerdir: "Osmanlı gazellerinin ve Osmanlı Divan Şiirinin diğer örneklerinin tasavvufi-dini boyutu, çok anlaşılır nedenlerle, bu geleneğe ilişkin hemen hemen her yorumlayıcı için çıkış noktası olmuştur. Din, Osmanlıların hayatının ve kültürünün çoğu cephesinde değişmez ve hep görülen bir unsurdur ve tasavvuf da Osmanlıların din görüşünün ayrılmaz bir parçasıdır. Osmanlı gazeli üzerine yorumlayıcı hiçbir çalışmada gazelin dini-tasavvufi boyutu göz ardı edilemez."<sup>28</sup>

Nazim'in eserini Şehnaz ile bestelemesinin sebebi konusunda bazı noktaları da paylaşmakta fayda vardır ki bunlar, okuyucuya bir fikir sunacaktır.

Makamların ve usullerin insanda uyandırdığı duygular ve bestelenen eserlerin sözleriyle olan uygunluğu, eserin kalıcı olmasında ve toplum tarafından benimsenmesinde mühim rol oynamaktadır. Bir şiir, hüznü manalar taşıyorsa, onun, o duyguları ifade edebilecek bir usul ve makamda bestelenmesini gerektirir. Böylece her yönüyle insicamını sağlamış bir eser ortaya çıkar. Terimleri incelediğimiz bölümde gördük ki makamların ve usullerin hangi duyguları yansıttığı, hatta hangisiyle nasıl eserler bestelenmesi gerektiği gibi hususlar mısralara da yansımıştır. Örneğin, "hicaz makamı", genel olarak hüznü olması, acındırmayı ve yalvarmayı çağrıştırmaları yönüyle ön plana çıkmaktadır. Nitekim bir şey istemenin usulü biraz yalvarmak, biraz acındırmaktır. Bundan dolayı, merhameti, acındırmayı bu makamın üzerinden yapmak daha munasiptir. Esad Efendi'ye ait olan aşağıdaki beyitte bunu görmekteyiz:

26 Mahmut Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 36.

27 Kılıç, *Sûfi ve Şiir*, 40.

28 Walter G. Andrews, *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 81.

Ne dem o şûh-ı siyeh-çerdeye niyâz ideriz

Sadâ-yı minneti hem-nagme-i **hicâz** ideriz (Esad Divanı, g. 93/1.)

*“Ne zaman o esmer işveli (güzele) niyâz etsek minnet sadâsını hicaz nağmesi ile icra ederiz.”*

Hicaz makamının tam aksine, neşeli duygular uyandıran makamlar olarak karşımıza, irak, nihavent ve ısfahan makamları gibi neşeli ve şen makamlar çıkmaktadır. Nedim'e ait olan bir beyitte, zikredilen makamların nasıl hisler uyandırdıklarını görmekteyiz:

Nihâvend ü Irak âhengi oldu bâ'is-i şâdî

Bu günden sonra nevbet geldi fasl-ı Sıfâhâna (Nedim Divanı, k. 17/32.)

*“Irak ve nihavent makamlarının ahengi, sevincimin sebebi oldu. Bundan sonra, sıra sıfahan makamına geldi.”*

Makamların tarihi süreçte üstlendikleri vazifeler, sahip oldukları anlamlar da vardır. Bu makamların, ancak ne anlama geldiğine vakıf olmakla, onlarla şaheser yapılması mümkündür. Mesela, *“Uşşak, Neva, Buselik* makamları insan nefsinde kahramanlığı artırdığı için, doğuştan kahraman olan Türklerin besteleri ekseriyâ bu makamlarda vâkî olmuştur.”<sup>29</sup>

Bazı temel makamlarımızın ana karakterleri, onları dinleyende uyandırdığı hisler hakkında şu satırlar, makamların arka planını aralamaktadır: “Eski musikimizin ana makamı olan rast makamı; tedbîr, temkin ve tevazu içinde sergilenen bir ihtişamı temsil eder. Vakûr, heybetli ve muktedir bir ifade tarzına sahiptir. Bu aklın ve ihtiyarın yoludur. ... Mahur, yücelerden esen bir coşkunluk rüzgârı ve zirvelerdeki ürpermeyi hissettiren bir feryattır. Ve bu sebebledir ki;

29 Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, (Ankara: TTK, 1999), 112-113.

“Yine zevrak-i derûnum kınılıp kenâre düştü

Dayanır mı şişedir bu reh-i sengsâre düştü”

gazeli ancak mahur makamında bestelenebilirdi.

Eski musikimizin diğer bir temel makamı olan uşşak makamı, ifade itibarı ile rasttan biraz farklıdır. Bu makam, aşk halini, aşk haline olan hasreti ve bu hal karşısındaki çaresizliği mestur ve müeddeb bir tarzda ifade eder.

“Neler çeker bu gönül söylesem şikâyet olur”

diyen uşşak makamının tersine muhayyer makamı uşşak ile söylenemeyen coşkunlukların, duyurulamayan feryatların makamıdır. Ve bundan dolayıdır ki

“Bir elif çekdi yine sineme canan bu gece”

güftesi ancak muhayyer makamında bestelenebilirdi.

Rast ve uşşak, kadim musikimizin bu iki temel makamı bizim insanımızı ifade eder, o insanlar gibi vakur, müeddeb, tevazu içinde muhteşemdir ve setredilmiş aşk hali ile daima ülfettedir. Mahur ve muhayyer makamları ise bu temel makamların içindeki gizli hazinelerdir, bu makamlara hürmetkâr ve riayetkâr hudutlar içinde kalarak yeni ve coşkun fezaların sözcüleridir. Vakar ve tedbiri, sabır ve temkini rast ve uşşak makamları ifade ederse, aşk halinin esriklığı ve bu halden dûr olmanın feryad ü nalesi de mahur ve muhayyer makamları ile terennüm edilebilir.”<sup>30</sup>

Bir güfte ile bir makamın buluşması, tesadüfî algılanmamalıdır. Söz ve nağme geçmişten getirdikleri, süreç içinde yoğruldukları halleriyle birlikte ustaca bir araya gelir ve içinden çıktığı topluma bir duygu ve duyuş atmosferi yaşatırlar. Öyle eserler vardır ki toplum, onların tekniğinden anlamasa bile nağmelerinin ve sözlerinin ustaca yana yana

30 Ökten, *Yahya Kemal'in Rüzgârıyla*, 205-207.

gelerek oluşturdukları tesir ile hangi tabakasında olursa olsun, toplumun tüm bireyelerine ortak bir heyecan yaşatır. Bunun en iyi örnekleri, küçük bir ses alanı içerisindeki büyük ifade gücünün çarpıcı örneklerinden olan İtrî'ye ait eserlerin ilk sırasında gelen, Tekbîr ve Salât-ı ümmiye'dir. Bu eserlerin "Besteleri, musiki yönünden bakıldığında fevkalade kısa ve basittir, toplumun her ferdi tarafından kolaylıkla icra edilebilirler, ancak bu eserler İslam Medeniyetine ait duyarlık ve duygusallık yönünden değerlendirildiğinde ise son derece etkileyici ve birleştiricidirler. Gerek Tekbîrin gerek Salât u selamların ilk perdeleri cumhur tarafından okunmaya başlanınca bir anda ruhlar irkilir, bedenler toplanır ve ihtiram biçimine girer, ruhların ilahî haberi alması ve bu haber ile meşbu olması bir an meselesidir. Tekrar alınan Tekbîr ve devrî biçimde okunan Salât-ı ümmiye bir an için cemaati ağışuna alır, dünyevi gaile ve hailelerin arasından sıyrarak aşk ve muhabbet iklimine vasıl eyler. Bakışlar yumuşar, yüz çizgileri gevşer, hal ve tavırlar hilm ve vakar ile zenleşir ve göz pınarları bir huzur ve sükûn âlemine girmenin şükürü içinde nemlenir."<sup>31</sup>

Musikinin insanlara böylesine ortak bir duygu atmosferi yaşatmasının temelinde, ait oldukları toplumun "Beşerî imgelerini, tipik insan edinimlerini ve ilişkilerini özlerinde taşımaları"<sup>32</sup> yatmaktadır. Anadolu'da hüseyini, Rumeli'de hüzzam makamının çok kullanılması ve bunun "Anadolu'nun hüseyinisi, Rumeli'nin hüzzamıdır." diye formüle edilmesi bu sebeptedir.

Musikideki "Gelişme her zaman toplumsaldır, çünkü geçmişte her biri bir insan topluluğu için taşıdıkları anlam bakımından sınımadan geçmiş sayısız edimin ve buluşun ürünüdür."<sup>33</sup> Bu açıdan bakıldığında, sözüyle ve nağmesiyle iyi bir eserin ne demek olduğu ve kötü eserle arasındaki ayrımın netleştiği görülür. İyi eser, "İçinde yaşayan, düşünen ve hisseden, çevresindeki dünyayı keşfededuran çalışan bir beşeri varlığı ortaya koyar." Kötü eser ise "Şu anın gereksinimlerini, geçmişteki formülleri bulup çıkararak karşılamaya yeltenir. Yüzeysel bir yenilik görünümü kazandırmak için geçmişin müziğini sulandırır ve karıştırır. Bu ayırmadan yola çıkarak altbölümler bulabiliriz. İyi müziğin içinde, öbürlerinden daha karmaşık beşerî ve duygusal sorunları işleyen bazı yapıtlar vardır. Kötü müziğin içinde, ustalık bakımından başkalarından daha yetkin olan ve bu yüzden yeniden kazanacakları umudunu veren bazı besteciler bulunur. Ama temel olan ayırım, iyi ile kötü, canlı ile mekanik arasındadır. ... Yaratıcı olan müzikle, mekanik olarak pişirilip kotarılan müzik..."<sup>34</sup>

31 Ökten, *Yahya Kemal'in Rüzgârıyla*, 241.

32 Sidney Finkelstein, *Müzik Neyi Anlatır*, terc. M. Halim Spatar, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000), 10.

33 Finkelstein, *Müzik Neyi Anlatır*, 10.

34 Finkelstein, *Müzik Neyi Anlatır*, 37-38.

Tekbîr ve Salât-ı Ümmiye'nin bu açıklamalardan sonra bizdeki yeri daha da belirgin olmuştur. Bu iki eser, sadece prozodi hatası taşımadıkları için değil, ait olduğu toplumun değerleri, kendinde söz ve nağme halinde yerli yerine oturan eserler oldukları için değerli ve kalıcıdır.

Hülasa iyi bir eseri ortaya koymak çok kolay bir iş değildir. Bunun için öncelikle şiirin (güftenin) ait olduğu toplumun tabiatına uygun olması, bestekârın tüm teknik bilgilere vakıf ve ayrıca toplumunun kültür ve medeniyet değerlerine karşı hassas duygu ve düşüncelere sahip olması gerekmektedir.

• **“Dîdem Yüzüne Nâzır Nâzır Yüzüne Dîdem” Eserinin Tahlili**

Dîdem yüzüne nâzır eseri, bestesi ve güftesi Yahya Nazim'e ait şehnaz makamında, sengin semai usulünde bir eserdir. Eser, “Dîdem yüzüne nâzır nâzır yüzüne dîdem” mısraıyla başlayan, akis sanatının müstesna örneklerinden olan bir gazeldir. Bestede, gazelin birinci beytiyle üçüncü beyti kullanılmıştır.

Dîdem yüzüne nâzır nâzır yüzüne dîdem<sup>35</sup>

Kıblem olalı kâşın kâşın olalı kiblem

Cennet gibidir rûyin rûyin gibidir cennet

Âdem doyamaz sana sana doyamaz âdem

Gamzen ciğerim deldi deldi ciğerim gamzen

Bilmem nicolur hâlim hâlim nicolur bilmem

Vuslat bileli hicrin hicrin bileli vuslat

Mâtem görünür şâdî şâdî görünür mâtem

35 Yazma ve basma divanlarda “Dîdem ruhunu gözler gözler ruhunu dîdem” şeklinde geçmektedir. Bk. Rüşen Ferit Kam, *Bestegâr-Şâir Nazim*, (İstanbul: Hilâl Matbaası, 1933), 21:



Zahmım göricek cânâ cânâ göricek zahmım

Merhem koyasın bir gün bir gün merhem koyasın

Sende nazarı dâim dâim nazarı sende

Âlem yüzüne meftûn meftûn yüzüne âlem

Olsun ko Nazîm ey gül ey gül ko Nazîm olsun

Herdem gülüne bülbül bülbül gülüne herdem”

Gazelin vezni: Mef’ûlü Mefâîlün Mef’ûlü Mefâîlün

Bestenin makamı: Şehnaz makamı

### **Şehnaz Makamı**

*Durak perdesi:* Dügâh perdesidir.

*Güçlü perdeleri:* Birinci derece güçlü Muhayyer, ikinci derece güçlü Hüseyini perdesidir.

*Genişlemesi:* Makam dizisi itibarı ile geniş bir bölgeye sahiptir bu yüzden her hangi bir genişleme kullanmaz.

*Seyir karakteri:* İnici

*Yeden perdesi:* Makam hem Rast (Sol) perdesini, hem de Nim Zirgüle (Sol için bakiye yani 4 koma değerinde diyez) perdesini kullanabilir.

Dizisi:<sup>36</sup>

Hüseyinde İnci Hümayun Dizisi

Muhayverde Buselik 5'lisi Hüseyinde Hicaz 4'lüsü

Yerinde İnci Hümayun Dizisi

Nevada Buselik 5'lisi Yerinde Hicaz 4'lüsü

Yerinde İnci Hicaz Dizisi

Nevada Rast 5'lisi Yerinde Hicaz 4'lüsü

Yerinde İnci Uzzal Dizisi

Hüseyinde Uzzal 4'lüsü Yerinde Hicaz 5'lisi

Yerinde İnci Zirgüleli Hicaz Dizisi

Hüseyinde Hicaz 4'lüsü Yerinde Hicaz 5'lisi

## ŞEHNAZ MAKAMI DİZİLERİ

Şehnaz, Farsça “Hükümdar nazı, nazların şahanesi” manasına gelmektedir.<sup>37</sup> Yılmaz Öztuna’ya göre şehnaz makamı, en eski makamlar arasında gösterilmektedir. Kendi tespitine göre bu makamda iki yüz yetmiş altı eser vardır.<sup>38</sup> “Şehnaz makamı, düğâh perdesinde karar eden mürekkep makamlardan biridir. Seyri inicidir. Dizisi hüseyni perdesindeki hümayun dizisine yerinde hicaz ailesini meydana getiren dizilerin yani inici

36 İsmail Hakkı Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleleri*, İstanbul, Ötügen Yayınları-2000, s. 333.

37 Yaşar Çağbayır, *Ötügen Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul 2017, s. 1519.

38 Yılmaz Öztuna, *Türk Musikisi: Akademik Klasik Türk Sanat Musikisinin Ansiklopedik Sözlüğü*, (İstanbul: Orient Yayınları, 2006), 2: 337.

hümayun, hicaz, izzal, zirguleli hicazın katılmasıyla meydana gelmiştir. Bu makamın birinci derecede güçlüsü, muhayyer perdesidir. Buselik çeşniysiyle yarım karar yapılırken nim şehnaz perdesi yeden olarak kullanılır. İkinci derece güçlüsü ise hüseyini perdesidir. Bu perde hüseyini üzerindeki hümayun dizisinin karar perdesidir. Üzerinde hicaz çeşniysiyle asma karar yapılıdır. Donanımı yerindeki hicaz dizilerinin donanımı esas olarak alınır. "Si" için bakiye bemol, "do" için bakiye diyez donanıma yazılır. Giriş seyrinde hüseyini perdesindeki hümayun dizisi kullanılacaktır. Bunun için ve diğer gerekli, değişiklikler eser içinde gösterilir."<sup>39</sup> Büyük bir zerafet, hayal gücü, hasret ifadesi ve nezaket manası taşır. Masal edasına çok müsait, çok güzel ve karakteristik bir makamdır.

Eserin formu, Öztuna'da Nakış Ağır Sengin Semai<sup>40</sup>, Ruşen Ferit Kam'da Ağır Semai<sup>41</sup> olarak gösterilir. Fakat bu tip eserlerde kullanılan veznin mefûlü mefâîlü mefâîlü feûlün olması, usulün 6/2'lik olması eserde terennüm ve ara nağmenin kullanılma şartı bulunmaktadır. Hâlbuki eserimizde vezin Mef'ûlü Mefâîlün Mef'ûlü Mefâîlün, usul 6/4'tür ve terennümle ara nağme yoktur. Biz bu sebeple şarkı formunda inceledik.

Şarkı, küçük bir söz eseri formudur. Ekseriya küçük usullerle ölçülürler. Dört mısralı bir şarkıda ilk mısra zemin, ikinci ve dördüncü mısralar nakarat, üçüncüsü meyan adını alır. Nakarat mısraları, güfteleri ayrı olsa da aynı beste ile okundukları için bu adı alırlar. Şarkılarda ara nağmesi denilen bir saz parçası vardır. Fakat mısram ansızın işitilmesindeki tesiri kaybetmemek için bazı eserlerde bu saz parçacığı yoktur.

Eserin usulü, Sengin semaidir. Usul, birleşik (mürekkep) usullerden biri ve aynı zamanda küçük bir usuldür. Altı zamanlıdır. İki semai usulünün birbirine eklenmesinden meydana gelmiştir (3/4 + 3/4 = Düm tek tek, düm teek). Portede 6/4 olarak gösterilmiştir. Görüldüğü gibi bestekâr-şairimiz, bestelediği eserinde akis sanatını usulde de kullanmıştır.

Bestenin notası aşağıda olup aşağıdaki nota üzerinden eserin tahlili yapılmıştır.

39 İsmail Hakkı Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleleri*, (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2010), 358-360.

40 Öztuna, *Türk Musikisi*, 99.

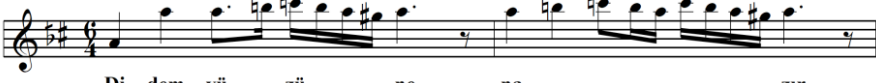
41 Kam, *Bestegâr-Şâir Nazım*, 34.

*Didem Yüzüne Nazır*

Şehnaz Şarkı

Usulü : Sengin Semai

Yahya Nazım



Di dem yü zü ne na zir



Na zir yü zü ne di dem



Kıb lem o la lı ka şın



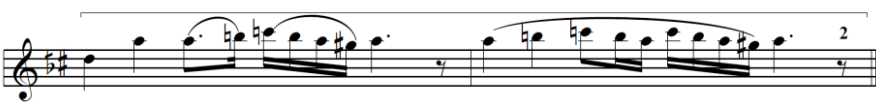
Ka şın o la lı kıb lem



Gam zen ci ğe rim del di



Del di ci ğe rim gam zen



Del di ci ğe rim gam zen



Bil mem ni co lur ha lim



Ha lim ni co lur bil mem

*Didem yüzüne nazır, nazır yüzüne didem  
Kıblem olalı kaşın, kaşın olalı kıblem  
Gamzen ciğerim deldi, deldi ciğerim gamzen  
Bilmem nic'olur halim, halim nic'olur bilmem*

Bestesi ve güftesi Yahya Nazım'e ait olan bu eser, gerek sözleri gerekse musikisi açısından baştan sona akis sanatıyla tezyin edilmiş bir eserdir. Eserin taşıdığı mana ve duygu, sözleriyle olduğu kadar melodisi ile de işlenmiştir. Söz ve nağmeler prozodi açısından da son derece uyumludur.

Akis sanatını şiirin vezninde de görmekteyiz. Birinci mısradaki "yüzüne" kelimesinde "-ne" hecelerinde ikinci mısradaki "olalı" kelimesinin "-lı" hecelerinde üçüncü mısradaki "deldi" kelimesinin "-di" hecelerinde imale yaparak akis sanatını uygulamaktadır.

Akis sanatı, melodik yapıda da görülmektedir. Eser, dokuz porte ve on sekiz ölçüden oluşmuştur. Birinci portede her iki ölçü, ikinci portenin birinci ölçüsü, beşinci portede her iki ölçü, yedinci portede her iki ölçü hemen hemen aynı değerinde notalardan oluşmuştur. Üç + dört ile sekiz + dokuzuncu porteler birbirinin aynen tekrarıdır. (Bu porteler ikinci ve dördüncü mısralara tekabül ettiği için nakarattır.) İlk dörtlükler hariç bir ve yedinci porteler aynı, beş ve yedinci portelerde her iki ölçüde de hemen hemen aynı değerinde notalar kullanılmıştır.

Yahya Nazım'ın şiirini bestelemek için seçtiği makam da akis sanatı için son derece elverişli bir makamdır. Birinci portede eserin girişindeki ilk iki dörtlükte (dügâh-muhayyer) simetri kullanarak besteye çarpıcı bir giriş yapmıştır. Daha eserin başındayken ortaya koyduğu melodik cümleyle okuyucuya/dinleyiciye bestenin ana noktalarını ve temasını hissettirmiştir. Şehnaz makamındaki eserler genelde muhayyer (tiz la) perdesi civarından seyre başlar. Hâlbuki bestekârımız, karar sesi olan dügâh (la) ile seyre başlayıp sonra oktavi muhayyer (tiz la) perdesine çıkmıştır. Bu, şehnaz makamının klasik giriş tercihlerinin dışında orijinal bir giriştir.

Eser, birinci porte itibarı ile ilk iki ölçüde muhayyer (la) perdesi üzerinde buselik çeşni ile birbirine benzerlik gösteren (simetrik denebilir) iki melodi kullanarak seyre başlamıştır. Takiben ikinci portedeki iki ölçü içerisinde de ısrarlı bir şekilde ve neredeyse hüseyini (mi) perdesi üzerindeki hicaz hümayun makam dizisinin tamamını kullanarak şehnaz makamı olma yolundaki ilk adımını tamamlamıştır.

Üçüncü portenin ilk ölçüsünde melodik yapı neva (re) perdesinden başlayıp hemen muhayyer perdesini tutmuş olsa dahi burada bir çeşni arayışında bulunup neva perdesi üzerinde çıkıcı bir buselik çeşni oluştuğunu söylemek kâğıt üzerinde formül olarak doğru olsa da melodik olarak böyle bir çeşni oluşmadığı söylenebilir. Bu tespit yerine, üçüncü portedeki iki ölçüyü bir bütün olarak kabul edip hüseyini perdesi üzerindeki uşşak çeşnili yarım karara odaklanmak şehnaz makamı (hicaz uzzal makamı, şehnaz makamı dizisi tarifinde açıkça yer almaktadır.) analizi için hem kâğıt üzerindeki formül hem de melodik yapının bize duyurmuş olduğu gerçeklik açısından çok daha doğru olacaktır.

Dördüncü portede yerinde inici zirgüleli hicaz yaparak karara varmıştır. Üçüncü ve dördüncü satırlarda birinci ve ikinci satırda simetrik bir melodi vardır. Bununla beraber başladığı melodik cümleyi makamın seyri itibariyle varması gereken karar noktası olan düğâha ulaştırmıştır. Buraya kadar olan kısım kendi içinde iki bölüm gibi görülebilmekle simetriktir. Eserin bundan sonraki kısmı da (son iki porte hariç) bu bahsi geçen bölümlerle simetriktir.

Dördüncü porte için de yine iki ölçüyü bir bütün olarak değerlendirmek şehnaz makamının tam karar ile ilgili karakteristiğini anlamak için önem teşkil etmektedir. Birinci ve ikinci portede yapılmış olan hüseyini perdesi üzerindeki hicaz hümayun makamı yapısı üçüncü porte kullanımı ile yerini önce hicaz uzal makamı karakterine bırakmış ve esasen dördüncü portede bu yapı hicaz hümayun makamı yapısına bürünerek yedenli bir şekilde (nim zirgüle perdesi yeden olarak kullanılmış ki bu yeden hem hicaz zirgüle, hem de hicaz hümayun makamında kullanılabilir.) nihaî kararını yapmıştır.

Eserin beşinci, altıncı ve yedinci porteleri meyan bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölümde makamın ikinci derece güçlüsü olan hüseyini perdesi yerini neva (Re) perdesine bırakmış ve ısrarla beşinci portenin ilk iki ölçüsünde neveda buselik çeşni ile üst üste yarım kararlar yapılarak şehnaz makamı hissiyatından ustaca çıkılmıştır.

Altıncı portedeki iki ölçüyü bir bütün olarak incelediğimizde hiç şüphesiz hicaz hümayun makamı dizisinin tamamı tereddütsüz bir şekilde kullanılmış ve karar edilmiştir. Meyan bölümünün ilk iki portesi (beşinci ve altıncı porte) geçki yapılmak istenen makam için kullanılmış ve her ne kadar şehnaz makamının dizisel yapısı içerisinde hicaz hümayun makamı bulunsa da şehnaz makamı hissiyatından çıkılıp bestekârın musiki mahareti ile hicaz hümayun makamı geçkisi tam olarak hissettirilmiştir.

Yedinci porte meyan bölümünün nakarata tekrar ustaca yönlendirilmesi için kullanılmış ve muhayyer perdesi üzerinde buselik çeşnili yarım kararlar ile duyum tekrar yumuşak bir biçimde şehnaz makamına uyumlandırılmıştır. Meyanda yedinci porte itibariyle kendi içinde akis kullanarak devam ederken şehnaz makamının bir başka klasik aralığı olan neva ve muhayyer perdelerini kullanarak eseri yine birinci porteye simetrik hale getirmiştir. Üç ve dörtteki melodiler, sekiz ve dokuzuncu porteler, aynen tekrarlanmıştır.

Bu portede bestekârın mahareti karşımıza şu şekilde çıkıyor: Eserin hemen zemin bölümünde kullanmış olduğu melodik yapıyı sadece tek bir nota farkı ile yedinci portede aynen simetrik olarak tekrar etmesi, eserin başından sonuna bir bütün olarak algılanmasında büyük rol oynamaktadır.

Sekiz ve dokuzuncu porteler, üç ve dördüncü portelerin melodik yapı olarak aynıdır ki zaten bu bölümler eserin nakarat diye isimlendirebileceğimiz bölümüdür ve nihâf karar dikkat edilirse hicaz hümayun makamı dizisi kullanılarak yapılmış fakat bize geçirmiş olduğu hissiyat şehnaz makamı olarak kulaklarımızda kalmıştır. Bunun sebebi meyan bölümünden nakarat bölümüne dönüşte yedinci portede kullanılan muhayyer üzerindeki buselik çeşnisinin ısrarlı kullanımındır.

Eser, söz ve ses uyumu (prozodi) açısından bazı hususiyetlere sahiptir. Mısraların porte üzerindeki dağılımları şöyledir:

İlk iki porte: Dîdem yüzüne nâzır nâzır yüzüne dîdem (Zemin)

Üç ve dördüncü porteler: Kiblem olalı kâşın kâşın olalı kiblem (Nakarat)

Beş, altı ve yedinci porteler: Gamzen ciğerim deldi deldi ciğerim gamzen (Meyan)

Sekiz ve dokuzuncu porteler: Bilmem nicolur halim halim nicolur bilmem (Nakarat)

Beste ve güfte mana açısından bir akis halindedir. Bir nevi melodik cümlelerle güftedeki manalar şerh edilmiştir.

“Dîdem yüzüne nâzır nâzır yüzüne dîdem”

Birinci portede “dîdem” kelimesi ile düğâh (la)-muhayyer (tiz la) aralığını kullanarak gözün ani bir bakışını, ani bir yakalayışını “yüzüne” kelimesini kullanışta ise muhayyer perdesi etrafında yârin yüceliğini ifade etmektedir. Aşağıdan yukarıya ani bir çıkış, sevgilinin yüzünü görmüş olmanın heyecanı ile saadetini, muhayyer perdesi etrafında nim şehnaz ve tiz çargâh sesleri arasında ifade etmektedir. Sevgili yücelerdedir. Kullanılan notalar da bu sebeple tiz perdelerdir. Bu satırda yârdan bahsederken muhayyer üstünde buselikle tiz perdelerle yaptığını kendinden bahsettiği beşinci satırda neva üstünde buselikle yapmıştır. Yârin yüceliğine karşın kendisi daha alçakta-pestte-tevazu ile yerini almaktadır. Buselik ve uşşak makamlarının melodileri ciddi, vakur, asil ve hürmet uyandıran seslerdir. Bestekâr, yârinin ulaşılmaz bir mevkide olduğunu bilmekte sevgiliye cismen değil ancak nazarla, bakışla ulaşılabileceğini ve bunun da bir lütuf olduğunu ifade etmektedir.

Bu lütuf ve sarhoşlukla başlangıç noktasına (düğâh ‘la’) değil, daha yücelerde (hüseyni ‘fa’) karar etmektedir.

İkinci portede, hafif nağmelerle niyaz ve yalvarma halini ifade etmektedir. Bu ifadeyi, en duygulu biçimde göstermek için hicaz makamını kullanmaktadır. Sanki “nâzır” olan “dîde” muhakkak surette görmek istemektedir. Ayrıca dîde, sadece sevgilinin yüzüne nazırdır ve ondan başka bir yöne ve yüze bakışı yoktur. Küçük değerde (on altılık) notaları ilk iki satırda çokça kullanması bu saadet, şaşkınlık ve huşu halinin bir belirtisidir.

“Kıblem olalı kâşın kâşın olalı kıblem”

Notalarla tasvir devam etmektedir. Daha önce tiz seslerle başlayan bir kıyam hali (ayakta olma), sonra orta tiz seslerle eğilmiş, secde etmeye hazır bir konum ve en sonunda daha hafif nağmelerle yere kapanmış bir secde hali görünmektedir. Secde, kulun Allah’a en yakın olduğu andır. Ötesi yoktur. Bu mısraın sonunda bestekâr, bu duygularını karar notası olan düğâhı (la) kullanarak ifade eder. Divan edebiyatında kaş mihrap (nefsle harp edilen yer), kible; göz, imamdır.

Üçüncü ve dördüncü portelerde birinci ve ikinci portelerdeki şaşkınlık ve sürprizle karşılaşma hali geçmiştir. Sevgilisinin kaşı, onun kıblesidir. Nasıl namazda bir başka yöne dönülmezse âşık da ma’şûkundan başka yön bilmez. Âşık kararlıdır. Sakin, vakûr, asil duygular uyandıran buselik ve uşak nağmeleriyle, daha büyük değerdeki seslerle bunu ifade eder, bu arada hicaz nağmeleriyle niyaz ve ricayı da unutmaz ve karara (düğâh) varır.

“Gamzen ciğerim deldi deldi ciğerim gamzen”

Beş, altı ve yedinci portelerde geçen gamze (ani bir bakış), divan edebiyatında oka benzetilir. Ok da bir vücuda saplandığında o yaradan kan akar. Kan, fiziki âleme ait bir unsurdur. Kanın vücuttan tamamen çıkmasıyla insanın dünyevi âleme ait bir bağlantısı kalmaz, ölüdür. Bu ölüm, fiziki âlemde bildiğimiz ölüm değil, “gassal elinde meyyit” olma halidir. Ma’şûk âşıkına teveccüh etmiştir. Birinci portede “nâzır” ile beşinci satırdaki “deldi” kelimelerinin nota değerleri simetrikdir. Sanki sevgili, aynı anda bakmış ve oku atarak delmiştir. “Nâzır” kelimesini ifade eden melodiler üst perdelerdir, muhteşemdir. O ihtişamla daha alt perdedeki ciğeri delmiştir.

Bestekâr-şairimiz, “Gamzen ciğerim deldi” sözlerini hicazın melodileri ile ifade etmiştir. Bu sayede ciğerin delinmesi ile oluşan acıyı ve hüznü daha iyi hissettirmiştir. Altıncı satırda “deldi ciğeri” derken feryadını bildirmek için muhayyere çıkmış ve daha aşağıda bulunan hicaz makamının perdelerini kullanmış, bu sayede yine hicaz makamının yakıcı nağmelerinden istifade etmiş ve kendi halindeki yakıcı duyguları hissettirmekteki tesirini artırmıştır.



Akis sanatı yaptığı zaman melodiler yer değiştirmektedir. Bu değişiklikte yâri işaretle ederken melodiler üst perdelere çıkmış, “ciğerim deldi” gibi bir ifadeyle kendi haline işaretle ederken daha alt perdeleri kullanmıştır. Akis sanatıyla melodileri ters çevirdiğinde yâr ile kendisi yer değiştirmekte; bir nevi kendisi yârin yerini, yâr ise kendisinin yerini almaktadır.

“Bilmem nic’ olur hâlim hâlim nic’ olur bilmem”

Sekizinci ve dokuzuncu portelerde âşık kendisini toparlar, üçüncü ve dördüncü portelerdeki nevada buselik, hüseyinde uşşak, yerinde zirgüleli hicaz melodilerini aynı tekrarlayarak divan edebiyatındaki tecahül-i arif sanatını melodilerle konuşur. Sevgilinin kaşı aşığın kiblesi olmuştur ama yine de “bilmem nic’ olur halim” demektedir. Burada artık bir yalvarma, niyaz yoktur. Gayet vakur, kendinden emin duygular içerisindedir. Bunun için nevada buselik, hüseyinde uşşakı kullanırken tekrar sevgiliye yalvarmanın bir şeref olduğunu düşünerek zirgüleli hicazla eseri bitirir.

Görüleceği üzere eser boyunca gerek güfte gerekse beste, birbiriyle son derece uyumlu, söz-ses uyumu (prozodi) açısından tam bir bütün halinde porte üzerinde yerlerini almıştır. Şair Yahya Nazîm’in harflerle ifade ettiği duygu ve düşünceleri bestekâr Yahya Nazîm, nağmelerle ifade etmiştir. Hem girişte hem de musiki eserini oluşturan unsurlar hususunda yazdığımız ne kadar mühim nokta varsa bu eser onların hepsini bünyesinde toplamıştır. Bu eserle, çalışma boyunca vurguladığımız noktalar bir beden halinde karşımıza çıkmış bulunmaktadır. Bu sayede mücessem olarak şiirin ve musikinin yek-vücut olduğunu görmüş bulunmaktayız.

## Sonuç

Makalede şiir ve musikinin özelliklerine ve ilişkilerine değinilmiş, iyi bir sözlü musiki eserinin oluşturan makam, beste, güfte, usul ve vezin gibi unsurlar hakkında kısa malumatlar verilmiştir. Her bir unsur, en iyi şekilde yerini almadığı müddetçe iyi bir eserin ortaya çıkmasının mümkün olmadığı vurgulanmış; ayrıca söz (metin) ve saz (nağme/musiki) arasındaki ilişki ve etkileşimlerin olumlu ve uyumun oluşlarına dikkat çekilmiştir. Yine bunlara dair örnekler sunulmuştur.

Doğu’dan ve Batı’dan, Müslüman veya gayrimüslim bütün yazarların ortak olduğu bir nokta, hem şiirin hem de musikinin ilahî bir vergi olduğu ve yine bu sanatların icrasının insanda manevi açılımlar doğuracağı yönündedir.

Yahya Nazım'ın eseri, sadece teknik yönleriyle değil aynı zamanda ne uyandırdığı hisler açısından da incelenmiştir. Onun ortaya koyduğu eser, güftesi ve bestesi; ayrıca bizim dinî ve tasavvufî esaslarımızı yansıtmayı yönüyle tahlil edilmiştir.

Yukarıda zikrettiğimiz tespit ve yorumların yanında makalede şiirinde ve musikinin bireysel ve toplumsal tesirlerine de temas edilmiştir.

Kısaca söylemek gerekirse güzel sanatların edebiyat ve musiki dallarından klasik eserler, şaheserler; başta ilhamla, sonra büyük bir bilgi birikimiyle ancak ortaya çıkarılabirler. Bunun için makale boyunca üzerinde durulan ilmî birikim ve onun olgunlaşma sürecine ihtiyaç bulunmaktadır. Özellikle musiki, dünden yarına insanlığın evrensel dilidir. Dilin ve musikinin teknik bilgilerini bilip kullanmak kâfi değildir. Dil ve musikinin arka plandaki mana ve duygularını her çağda insanlara sunmak ve onların hayranlığını kazanmak ancak büyük sanatkârlara mahsustur. Yahya Nazım de bu türden bir sanatkâr olarak tarihin altın sayfalarında yerini almıştır.

## Kaynakça

- Andrews, Walter G. *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*. Trc. Tansel Güney. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2006.
- Beyatlı, Yahya Kemal. *Edebiyata Dair*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1997.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.
- Doğan, Muhammet Nur. *Fuzûlî'nin Poetikası*. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Finkelstein, Sidney. *Bir Halkın Müziği Caz, Trc. M. Halim Spatar*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 1999.
- Finkelstein, Sidney. *Müzik Neyi Anlatır*. Trc. M. Halim Spatar. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000.
- Güldaş, Saadet. *Türk Musikisinde Prozodi*. İstanbul: Kurtiş Matbaacılık, 1990.
- İbn Sînâ. *Musiki*, trc. Ahmet Hakkı Turabi. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Kam, Rüşen Ferit. *Bestegâr-Şâir Nazım*. İstanbul: Hilâl Matbaası, 1933.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Süfî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Köprülü, Fuad. *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: TTK, 1999.
- Ökten, Sadettin. *Yahya Kemal'in Rüzgârıyla Duyuşlar ve Düşünceler*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008.
- Öncel, Mehmet. *Hasan B. Ahmed B. Ali El-Kâtib'in Kemâlî Edebi'l-Ğinâ Adlı Eseri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017.
- Mehmet Öncel-Fazlı Arslan. "11.-14. Yüzyıllarda Musiki" *Türk Din Musikisi El Kitabı*. Ed. Ahmet Hakkı Turabi, 43-46. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Özcan, Nuri-Çetinkaya Yalçın. "Musiki". Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslam Ansiklopedisi. 31: 257-261. İstanbul: TD Yayınları, 2006
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Öztuna, Yılmaz. *Türk Musikisi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000.
- Popescu-Judet, Eugenia. *Türk Musikisi Kültürünün Anlamları*. Trc. Bülent Aksoy. İstanbul: Pan Yayınları, 1996.
- Rauf Yektâ, *Türk Musikisi*. İstanbul: Pan Yayınları, 1986.
- Ridley, Aaron. *Müzik Felsefesi Tema ve Varyasyonlar*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004.
- Tanrıkörur Çinuçen. *Müzik Kültür Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Tanrıkörur, Çinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Musikisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.



# İslam Hukukuna Göre Vefat İddeti Bekleyen Kadının Durumu

**Öz:** Aile hukuku kendine has kuralları olan bir sistemdir. Bu sistemin, tarafların haklarını koruyarak çıkması muhtemel sorunları engellemek adına koruyucu tedbirler üzerine kurulduğunu söyleyebiliriz. Aile hukukundaki önemli meselelerden biri de nikâh bağı sona eren kadının durumudur. Boşanmış ya da kocası vefat etmiş olan kadının kurallarına riayet ederek beklemesi gereken zaman dilimine iddet adı verilir. İddet dönemi ayrılık çeşidine göre dikkat edilmesi gereken kuralları da değişen bir dönemdir. Bu çalışma vefat iddeti bekleyen kadının iddet süresince uyması gereken hükümleri değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Diğer iddet çeşitlerinden farklı olarak bu süreçte kadından, sona eren evliliğine hürmeten üzüntülü olması/gözükmesi beklenmektedir. Buna göre kocası vefat eden kadına sürme çekmek, koku sürünmek, renkli kıyafetler giymek gibi üzüntülü olma hali ile bağdaşmayan ve süslenme anlamı taşıyan her türlü davranış yasaklanmıştır. Kaynaklarda *ihdâd/hidâd* kelimeleri kullanılarak ifade edilen yas hükümlerinin uygulanması gereken dönemi Kâsânî'nin *Bedâ'i' u's-sanâ'i' fi tertibi's-serâ'i'* adlı eseri çerçevesinde inceledik. Ayrıca Kâsânî'den yüz yıl kadar önce vefat eden Serahsî'nin *Mabsût* adlı eserinden de istifade ettik.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Kâsânî, vefat, yas, süslenme.

## **The State Of The Woman In The Waiting Period For Her Husband's Demise**

**Abstract:** Family law is a system that has its own rules. We could express that this system was established on precautionary actions in order to prevent probable problems while protecting two sides of marriage. In this context, one of the significant issues in the family law is the waiting period of a woman whose marriage has cut off. In that regard, the time that woman has to wait while she is following the rules is called as iddah, meaning "waiting period". The waiting period/iddah is a term in which rules to be followed are changeable in accordance with divorce type. This study aims to evaluate the rulings that a woman, whose marriage has broken due to demise of the husband, has to follow during her waiting period. Differently from other kinds of the waiting period, in this process it is expected from the recently widowed woman to be or to seem sad in defer her ended marriage. In this respect, for the woman whose husband died it is prohibited any kind of behaviours that contradicts with mode of sadness and means fixing herself up, such as to wear jewellery to tinge with kohl, dab on perfume or wear colourful clothes. We analysed the period in which the bereavement rulings, expressed as *ihdâd* or *hidâd* in classical sources, have to be run around the book of al-Qasânî, *Badai' al-Sanai' fi Tartib al-Sharai'*. Also, we benefitted from the book of Al-Sarakhsi, who died about a hundred years before Al-Qasânî, *Al-Mabsût*

**Key Words:** Fiqh, al-Qasani, death, bereavement, beautifying.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Graduate Student Sakarya University, Institute of Social Sciences, Sakarya, Turkey*, nurdandem@gmail.com, Danışman: Doç. Dr. Süleyman Kaya

## Giriş

Nikâh bağı, devam ettiği sürece kadın ve erkek açısından haklar ve sorumluluklar alanı oluşturur. Bu bağ sona erdiğinde ise nikâhın dinî ve toplumsal sonuçları açısından tarafların bazı sorumlulukları devam eder. Fıkıhta erkeğin nikâh bağı sona erdiğinde -istisnalar hariç- beklemesi gereken bir geçiş dönemi söz konusu değildir. Ayrıca herhangi bir durum karşısında yas hükümlerine uyması gerekmez. Ancak kadının dinî ve toplumsal konumundan dolayı nikâhı sona erdikten sonra kurallarına riayet ederek beklemesi gereken ve iddet adı verilen bir zaman dilimi mevcuttur. Buna göre iddet; kocası vefat eden, karı koca hayatı yaşadıkten sonra boşanan ya da fesih yöntemiyle nikâhı sona eren kadının nikâhtan kalan izlerin temizlenmesi için kurallarına uyararak başka bir nikâh arayışına girmeden beklemesi gereken zaman dilimidir. İddet dönemi boşanmanın çeşidine göre riayet edilmesi gereken kuralları da değişiklik gösteren bir dönemdir.

Biz bu çalışmada yukarıda bahsi geçen ayrılık çeşitlerinden ilki olan kocası vefat eden kadının iddet beklerken riayet etmesi gereken kurallardan bahsedeceğiz. Kocası vefat eden kadının iddet dönemi, kaynaklarda özel olarak yas tutma başlığı altında değerlendirilmiştir. Gayemiz yas dönemi kurallarının delillerini, hikmetini ve bu hikmetin toplumsal boyutunu değerlendirmektir. Buna göre kocasının vefatıyla birlikte toplumsal konumu değişen ve nispeten daha hassas bir konuma geçiş yapan kadının değişen konumundaki rollerini ve sorumluluklarını Hanefî fıkıhına önemli katkıları olan Serahsî (ö.483/1090) ve Kâsânî (ö.587/1191) adlı âlimlerin eserleri bağlamında incelemeye gayret ettik.

## 1. Yasın Mahiyeti

Sahih bir nikâh akdinin taraflarından biri olan erkek vefat ettiğinde kadının bazı kurallara riayet ederek evlenmeden beklemesi gereken bir zaman dilimi söz konusudur.

وَالَّذِينَ يُؤَفَّقُونَ مِنْكُمْ وَيَدْرُونَ أَرْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا<sup>1</sup>

Bakara sûresinin 234. âyet-i kerîmesi bu beklemenin süresine işaret eder. Kaynaklarda, âyette belirtilen süre zarfında kadının dikkat etmesi gereken durumlar genellikle *ihdâd* ya da kadının süslenmesinin sınırlarının anlatıldığı başlıklar altında ele alınmıştır.<sup>2</sup> İhdâd, sözlükte “iki şeyin birbirine karışmasını engellemek, menetmek, sınır koymak”

1 “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler.”

2 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1989), 6: 58; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâi' fi tertibi's-şerai'*, thk. Muhammed Tamir (Kahire: Dârü'l- Hadîs, 2005), 4: 534.

anlamlarına gelir.<sup>3</sup> Fikhî açıdan ise *hidâd/ihdâd* kadının iddet süresince süslenmekten uzak durarak yas tutması için kullanılır. Daha ayrıntılı bir şekilde ifade edecek olursak; kocası vefat eden kadının koku sürünmekten, kokulu elbiseler giymekten, sürme kullanmaktan, saçını taramaktan, süslü elbiseler giyerek çevresinin yadırgayacağı bir şekilde memnun ve mutlu görünmekten iddet süresince kaçınmasıdır.<sup>4</sup>

Vefat sonrasında ortaya çıkan ve kökeni çok eski zamanlara dayanan bu davranış şekli İslâm öncesi Arap toplumunda yaygın bir uygulamaydı. Kocası vefat eden kadının yas tutması toplumsal ve ahlâki bir vazife olarak kabul ediliyordu. Buna göre bahsi geçen kadın bir yıl süreyle iddet bekler ve yas dönemine uygun davranışlar sergilerdi. Bu dönemde küçük bir odaya veya çadıra kapanıp gösterişsiz elbiseler giyer, koku sürünmez, saçını taramazdı. Süre bitiminde ise yas döneminden çıktığını gösterir bazı simgesel davranışlarla normal hayatına dönerdi.<sup>5</sup> Bu şekildeki bazı uygulamalara İslâmiyetle birlikte bir takım sınırlamalar getirilmiştir.

Kocası vefat eden kadının yas tutmasının gerekliliğine dair âlimler arasında ihtilâf yoktur. Bu konuda Ümmü Habîbe rivayeti delil olarak kabul edilir. Buna göre Ümmü Habîbe babası Ebû Süfyân vefat ettiğinde üç gün bekledi ve sonra koku sürdü. Dedi ki; “Ben bunu ihtiyaçtan sürmüyorum. Fakat Hz. Peygamber’den (s.a.s) işittim ki: “*Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kadın için üç günden fazla yas tutması helal olmaz, ancak kocası için dört ay on gün tutar.*”<sup>6</sup> Buna göre Ümmü Habîbe babasının vefatı sebebiyle üzüntünün izhârı için tayin edilen süreyi geçirince Hz. Peygamber’in sözüne binaen üzüntülü dönemden çıkma ve süslenme anlamı taşıyan koku sürmüştür. Ümmü Habîbe bu rivayette, vefat iddeti bekleyen kadının bekleme süresini Hz. Peygamber’den naklettiği hadislerle delillendirmiş oldu. Buna göre kocası vefat eden kadının iddet müddetinde yas hükümlerine uygun davranarak biten evliliğine hürmet etmesi ve toplumsal olarak yadırganacak davranışlardan kaçınması gerekir.

3 Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, ts.), “hdd” md., 4: 115; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), *Tâcü'l-Arûs*, thk. Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Vizâretü'l-İrşad ve'l-Enba, 2001), “hdd” md., 8: 6; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği), *El-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 2005), “hdd” md., 116.

4 Serahsî, *Mebisût*, 6: 58, 60; Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 534; Mustafa Baktr, “İhdâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 530; *el-Mevsûatü'l-Fihhiyye*, Vezâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, (Kuveyt: 1404/1983), “İhdâd” md., 2: 104; Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971), *Hükûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, (İstanbul: Sarmaşık/Bilmen Yayınevi, ts.), 2: 388.

5 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muahammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru'l-İhyâ el-Kütübü'l-Arabiyye, 1992), 2: 119; Baktr, “İhdâd”, 21: 530.

6 Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Tuhfetü'l-fukahâ'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 2: 251; Serahsî, *Mebisût*, 6: 58; Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 535; Buhârî, “Cenâiz”, 30; Müslim, “Talâk”, 9; Nesâî, “Talâk”, 55.

### 1. 1. Yas Tutan Kadının Özellikleri

Kocası vefat eden kadınların değişiklik gösteren bazı özellikleri sebebiyle yas hükümlerine riayet etmesinin gerekip gerekmediği âlimler arasında tartışılmıştır. Buna göre genel olarak vefat iddetinde cinsel birleşme olan eş ile cinsel birleşme olmayan eş, yaşça büyük olan eşle küçük olan eş, Müslüman bir erkeğin nikâhı altında bulunan, Müslüman ve ehl-i kitap eşin aynı hükümlere tâbi olacağı kabul edilmiştir. Serahsî bu duruma delil olarak Bakara Sûresi 234. âyeti zikreder. Âyette mutlak olarak “eş”ten bahsedildiği için geçerli bir nikâh akdi sonucundaki vefat iddetinin tüm kadınlar için söz konusu olduğu görüşünü savunur.<sup>7</sup>

Serahsî’ye göre iddetin ibadet yönü asıl maksat değil ikinci planda bir amaçtır. Buna göre Müslüman erkeğin nikâhı altında bulunan ehl-i kitap bir kadının da yas tutması gerekir. Hâlbuki kitâbî kadın ibadetlerden sorumlu değildir.<sup>8</sup> Serahsî bu açıklamalarla birlikte eserinin ilerleyen bölümlerinde Hanefîlerin görüşünün küçük kızın yas tutması gerekmediği yönünde olduğunu ifade eder. Bu görüşün mantığını ise şöyle açıklar: “Küçük kız çocuğu, oruç ve namaz gibi süslenmekten daha önemli hususlarda din tarafından yükümlü tutulmamıştır. Süslenmekten kaçınma evlilik nimetinin ortadan kalkmasından dolayı duyulan üzüntüyü yansıtmak içindir. Küçük kızın dinen bunu yapması gerekmez. İddet meselesi ise bundan farklıdır.”<sup>9</sup> Bu açıklamalardan Serahsî’nin kocası ölen kadının yas tutmasını toplumsal açıdan değerlendirdiğini anlıyoruz. Yani ehl-i kitap kadın iddet bekler ve yas hükümlerine uyar. Bu süreçte yas dönemi hükümlerine uyararak yeni bir evlilik arayışında olduğu izlenimini verecek herhangi bir davranıştan kaçınarak insanî ve toplumsal vazifesini yerine getirmiş olur. Küçük kız ise iddet bekler ancak yas hükümlerine riayet etmesi gerekmez. Serahsî yas tutmanın dini boyutunun ağır bastığını kabul etseydi küçük kızın da yas hükümlerine tâbi olması gerektiğini savunurdu. Ancak küçük kız genelde erkekler tarafından rağbet edilmeyecek konumda olduğu ve muhtemelen biten evliliğine hürmet edecek bilince sahip olmadığı için yas hükümlerine uyması gerekli görülmemiştir.

Kâsânî ise yaşı küçük olan kızın ve kitâbî kadının namaz ve oruç gibi bedenî ibadetlerden sorumlu olmadığı gibi kocası vefat ettiğinde de yas tutmakla /mükellef olmadığı açıklamasını yapar. Buna göre yas tutmanın şartları olarak; sahih bir nikâh akdiyle birlikte iddet bekleyen kadının âkil, bâliğ ve Müslüman olmasını sayar.<sup>10</sup> İlgili

7 Serahsî, *Mebûsüt*, 6: 30.

8 Serahsî, *Mebûsüt*, 6: 32.

9 Serahsî, *Mebûsüt*, 6: 60.

10 Kâsânî, *Bedâi’*, 4: 537.

hadiste geçen “Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kadın”<sup>11</sup> ifadesinin de Kâsânî’nin kitâbî kadının yas hükümlerine uyması konusundaki görüşünü destekler nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.

Kâsânî’ye göre küçük kızın, akli melekeleri yerinde olmayanın, kitâbî hanımın ve fasit nikâh iddeti bekleyen kadının yas hükümlerine uyması gerekmez.<sup>12</sup> Serahsî’ye göre ise kitâbî hanımın da yas hükümlerine uyması gerekir. Fakat küçük kızın yas hükümlerine uyması gerekmez. Bu bilgiler ışığında kocası vefat eden kadının iddet beklemesi konusunda ihtilâf söz konusu değilken kadınların bu süreçte bazı özelliklerinden dolayı yas hükümlerine tabi olup olmayacakları konusunda ihtilâfların gündeme geldiğini anlıyoruz.

### **1. 2. Yas Döneminin Başlangıcının Tespit Edilmesi**

İddet müddetinin kocanın vefatıyla mı yoksa kadına kocasının vefat ettiği bilgisinin ulaşmasıyla mı başladığı hususunda ihtilâflar mevcuttur. Hanefîlere göre vefat iddeti kocanın ölümüyle birlikte başlar. İbn Mes’ûd ve İbn Abbas’ın görüşü bu yöndedir. Hz. Ali’ye göre ise kadının iddeti kocasının vefat haberini almasından sonra başlar. Hatta koca, yolculuk sırasında ölüp, ölüm haberi kadına iddet süresi bittikten sonra gelecek olsa Hz. Ali’ye göre kadının yeniden iddet beklemesi gerekir. Çünkü ölüm iddetinde kadının yas tutması gereklidir. İddet bir ibadet olduğu için kadının ibadet görevini yerine getirebilmesi için ibadetin sebebini bilmesi gerekir. Serahsî ise bu konuda aslolanın sürenin geçmesi olduğunu belirtir. Buna göre iddet süresi kadının bilgisi olmaksızın geçebilir. Kadının bilgisi dışında geçen iddet için ancak “Kadın, yas tutma sünnetini yerine getirmemiştir” kanaatine varılabileceğini ifade eder.<sup>13</sup>

Âlimlerin bu konudaki görüş farklılıklarının sebebi yasin toplumsal yönü ve ibadet yönlerinden birini öncelikli tercih etmeleridir.

## **2. Yasın Kapsamı**

Vefat iddeti bekleyen kadının dikkate alması gereken üç temel durum söz konusudur. Bunlar; iddet süresine riayet etmesi, bu dönemde süslenmekten kaçınması ve bahsi geçen süreyi evinde geçirmesidir. Biz de bu üç durumu değerlendireceğiz.

11 Bk. 6. dipnot.

12 Kâsânî, *Bedâi’*, 4: 537.

13 Serahsî, *Mebisât*, 6: 31-32.

## 2. 1. Kadının İddet Beklemesi

İddet, nikâh bağının sona ermesinden itibaren kadın açısından riayet edilmesi gereken kuralları ve fikhî yönden bağlayıcılığı olan bir dönemdir. Nikâhın sona erme çeşidine göre süresi ve kuralları değişir. Buna göre kocası vefat eden kadın için başlangıçta iki iddet söz konusuydu. Bunlar; süresi bir yıl olan uzun iddet ve süresi dört ay on gün olan kısa iddettir. Bu konudaki “İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Ama onlar (kendiliklerinden) çıkarlarsa, artık onların meşru biçimde kendileri ile ilgili olarak işlediklerinden dolayı size bir günah yoktur. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (el-Bakara 2/240) âyeti İslâm’ın ilk dönemlerine ait bir hükümdür. Arap kadınları İslâm’dan önceki dönemde bir yıl süreyle iddet bekleyip yas tutar, bu dönemde evinden çıkmaz, yeni elbise giymez, koku sürünmez ve saçlarını taramazdı. Hatta bu kadınların suya dokunmadıkları, yıkanmadıkları, tırnaklarını kesmedikleri rivayet edilir.<sup>14</sup> Bahsi geçen âyetle birlikte konuyla ilgili toplumda var olan bazı uygulamalara sınır getirilmiştir. Daha sonra nâzil olan “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler.” (el-Bakara 2/234) âyetiyle birlikte ise ilk ayetin hükmü kaldırılarak vefat iddeti dört ay on gün olarak belirlenmiştir.<sup>15</sup>

Serahsî bahsi geçen iki âyete dayanarak kadının vefat iddetinin dört ay on gün olduğunu ifade ederken Kâsânî, öncelikle bir hadis rivayeti aktararak ardından Bakara Süresi 234. âyetle birlikte iddet süresinin azaldığını ifade eder. Buna göre; kocası ölen bir kadının evinden ayrılmak için izin istemesi üzerine Hz. Peygamber’den (s.a.s) rivayet edilen “Sizden biriniz cahiliye döneminde kocası ölüncce, en kötü elbisesi içinde bir sene oturur, sonra dışarı çıkar, sanki hayvan pisliği bulaşmış gibidir. Eğer dört ay on gün beklemezse durumu böyledir.”<sup>16</sup> hadisini aktararak Bakara süresi 234. âyet inmeden önce vefat iddetinin bir yıl olduğunu ayetin inmesiyle birlikte dört ay on günden sonraki fazlalığın nesh edildiğini söyler.<sup>17</sup> Buna göre kocası vefat eden kadın dört ay on gün süreyle kurallarına riayet ederek vefat iddeti bekler.

Kocası vefat eden hamile kadının iddeti Hanefîlere göre doğum yapana kadardır. Serahsî bu görüşte olan İbn Ömer ve İbn Mes’ûd’u zikrederken<sup>18</sup> Kâsânî bu isimlere ek olarak Zeyd b. Sâbit ve Ebû Hüreyre’yi de zikreder.<sup>19</sup> Abdullah b. Mes’ûd “Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapımlarıyla sona erer.” (Talâk 65/4) âyetinin

14 Mustafa Çağrırcı, “Matem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 129.

15 Serahsî, *Mebûsût*, 6: 30.

16 Buhârî, “Talâk”, 46; Müslim, “Talâk”, 9; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 43; Tirmizî, “Talâk”, 18; Nesâî, “Talâk”, 63.

17 Kâsânî, *Bedâi’*, 4: 536.

18 Serahsî, *Mebûsût*, 6: 31.

19 Kâsânî, *Bedâi’*, 4: 505.



“Kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler.” (el-Bakara 2/234) âyetinden sonra indiği bilgisini vererek sözünü destekler.<sup>20</sup>

Hız. Ali'den İbn Abbas'ın bir rivayeti olarak aktarılan Serahsî ve Kâsânî'de de geçen görüşe göre kocası vefat eden hamile kadının iddeti “O iki sürenin en uzununu kadar yani ya doğum yapana kadar ya da dört ay on gün iddet bekler” şeklindedir.<sup>21</sup> Bu görüşün delili şu âyettir: “Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapımlarıyla sona erer.” (Talâk 65/4) “Kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler.” (Bakara 2/234) âyeti ise kadına dört ay on gün iddet beklemeyi gerekli kılar. İhtiyaten bu iki ayet birleştirilerek kadının doğum yapsa bile dört ay on günden önce evlenemeyeceğine hükmedilmiştir<sup>22</sup>

Kadın vefat iddeti içinde hükme uymayarak evlenirse ve ikinci koca kendisi ile zıfafa girdikten sonra araları ayrılırsa kadının ölen kocasından kalan iddeti olan dört ay on günlük süreyi tamamlayana kadar beklemesi gerekir.<sup>23</sup>

## 2. 2. Kadının Süslenmesi

Kocası vefat eden kadının iddet süresini süslenmeden yani üzüntülü olmadığı izlenimi veren bir fiil işlemeyen geçirmesi gerekir. Vefat iddeti nikâh nimetinin elden gitmiş olmasından dolayı duyulan üzüntünün izhârı içindir.<sup>24</sup> Daha ayrıntılı ifade edecek olursak kadının iddet süresince güzel koku ve yağ sürünmemesi, zînet eşyası takmaması, usfur<sup>25</sup> ya da za'feranla<sup>26</sup> boyanmış elbise giymemesi gerekir. Çünkü bu sayılanların tümü süslenmek maksadıyla yapılan şeylerdir. Süslenmek ise üzüntü ile bağdaşmaz. Ayrıca süslenmek erkeklerin kadına rağbet etmesini sağlar. Oysa kadının iddet süresince evlilik beklentisi içerisinde bir erkekle görüşme yapması yasaklanmıştır.<sup>27</sup>

Kocası vefat eden kadının yas tutma sürecinin en önemli anlamı yeni bir evlilik beklentisinde olduğu izlenimini verecek herhangi bir davranıştan kaçınmasıdır. Bu dönemin kuralları ahlakî yönün ağır bastığı, ayrıca vefat eden kocanın hatrasına saygı

20 Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 506.

21 Serahsî, *Mebûsât*, 6: 31; Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 505.

22 Serahsî, *Mebûsât*, 6: 31; Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 505.

23 Serahsî, *Mebûsât*, 6: 43.

24 Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 494.

25 Usfür: Kumaş boyamada kullanılan bir bitki. (Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhîd*, Trc. Mütercim Âsım Efendi (İstanbul:Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 3: 2187.)

26 Za'feran: Kumaş boyamada kullanılan Türkiye'de safran olarak bilinen sarı renkli bir bitki. (Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhîd*, 2: 1980.)

27 Serahsî, *Mebûsât*, 6: 59; Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 534.

adına toplumun yadırgamayacağı bazı davranış kalıplarını içerir. İnsan, fitratı gereği üzüntü içerisinde olduğu zaman dünyadan yüzünü çevirir. Normal hayatta önemli olan ayrıntılar önemini yitirir. Buna göre evlilik nimetini yeni kaybetmiş bir kadının normal bir şekilde hayatına devam etmesi günümüzde de kocasına ve evliliğine saygısızlık olarak kabul edilerek toplumun beklentisine uygun olmayan davranışlar sergileyen kadınlar hoş karşılanmaz.

Âlimler vefat iddetinde yas tutmanın dayanağını bulmaya çalışırken talâk iddetiyle kıyas yaparak akıl yürütmüşlerdir. Buna göre Kâsânî, üç talâkla ya da bâin talâkla boşanan kadının yas tutması gerekmeceği bilgisini İmam Şafî'nin görüşü olarak aktarıken<sup>28</sup> *Muğni'l-muhtâc*'ta ric'î talâkla boşanan kadının yas tutmasının gerekmediği kesin olarak ifade edildikten sonra bâin talâkla boşanan kadının yas hükümlerine uygun davranmasının müstehap olduğu belirtilmiştir.<sup>29</sup> Kâsânî İmam Şafî'ye nispet ettiği görüşün aklî açıklamasını şu şekilde yapar: “Yas, güzel geçimin ve muhabbet nimetinin ortadan kalkması sebebiyle tutulur. Boşanmada ise bu durum söz konusu değildir. Koca, bağı kopartarak ayrılığı kendisi seçmiştir bu sebeple üzüntü duymaya gerek yoktur.”<sup>30</sup> Bazı Şafî âlimler kocayı geri dönmeye teşvik ettiği için ric'î talâkta kadının süslenmesinin daha uygun olduğu görüşündedirler. Bâin talâkta ise süslenmek fesada yol açacağı için yas hükümlerine uymak müstehap görülmüştür.<sup>31</sup>

Kâsânî İmam Şafî'nin görüşünü aktardıktan sonra “Bize göre” diyerek yas tutmanın hikmetini açıklar. Bu açıklamaya göre vefat iddetinde: “Şehvetin giderilmesi, iffetin haramlardan korunması, nefsin nafaka eksikliği sebebiyle helak olmaktan korunması gibi nimetlerin kaybedilmesi sebebiyle üzüntü duyarak yas tutmak gerekir. Ancak bu anlamlar üç talâkla boşanmada ya da bâin talâkta da mevcuttur. Buna göre vefat iddetinde yas tutmanın kocanın hakkı sebebiyle olması doğru değildir. Eğer kocanın hakkı sebebiyle olsaydı babanın vefatında olduğu gibi üç günden fazla olmaması gerekirdi.”<sup>32</sup>

Ümmü Seleme'nin Hz.Peygamber'den (s.a.s) rivayet ettiğine göre: “*İddet bekleyen kadın kına yakmaktan men edilmiştir.*”<sup>33</sup> Serahsî bu rivayeti “biz Hanefilerin delilidir ve tüm iddet bekleyen kadınları kapsar” diyerek aktarır ve bu durumun mantıkî açıklamasını da yapar.

28 Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 536.

29 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbîni el-Kâhîrî (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, (Kahire: el-Mektebü't-tevfikiyye, ts), 5: 104-105; Şihâbüddîn Ahmed b. Kâsım es-Sebâğ el-Abbâdî el-Misrî (ö. 994/1586)-Abdülhamîd eş-Şirvânî, *Havâşî ala Tuḥfetü'l-muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*, (b.y: Matbaat-ü Mustafa Muhammed, ts.), 8: 255; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö.476/1083), *el-Mihezzeb*, thk.Muhammed Zuhaylî (Beyrut: Dârü'Şâmiyye, 1992), 4: 558.

30 Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 536.

31 Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 5: 105.

32 Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 536-537.

33 İbn Hibbân, *Sahîh*, 10: 144.

Buna göre; “Kesin olarak boşanan kadın, geçerli bir nikâhtan dolayı iddet beklemektedir. Bu bakımdan o, kocası vefat eden kadın gibidir. Süslenmekten kaçınma nikâh ve bu nikâhla helal olan cinsel ilişki nimetinin ortadan kalkmasından dolayı üzüntü duymak sebebiyledir. Bu durum kocası ölen kadında olduğu gibi kocasından kesin olarak ayrılan kadında da vardır. Kocanın bizzat kendisi kadının maksadı değildir ki, kadının üzüntüsü sadece kocanın maddî varlığının ortadan kalkmasına özgü olsun. Bilakis kadının maksadı, belirttiğimiz gibi nikâh nimetidir. Bu nimetin boşama ya da ölüm nedeniyle ortadan kalması aynıdır.”<sup>34</sup>

Fıkıh literatüründe kadının sevinçli olduğu izlenimi verecek her türlü davranış yas hükümlerini ihlal etmek şeklinde değerlendirilirken genel olarak süslenmeyi temsil eden koku sürünme, makyaj yapma ve güzel kıyafetler giyme üzerinde açıklamalarda bulunulmuştur. Biz de bu üç temel unsur değerlendirileceğiz.

## 2. 2. 1. Kadının Koku Sürünmesi

Koku sürünmek çok temel bir kişisel bakım uygulamasıdır. Gerçek anlamda üzüntü duyan kişi kendisine özen gösterecek ruh haline sahip değildir. Yas dönemi ise kadının gerçek anlamda üzüntü duymasa bile üzüntülüymüş imajı vermesi gereken bir dönemdir. Bu sebeple bahsi geçen dönemde koku sürünmek yasaklanmıştır.

Serahsî ve Kâsânî vefat iddetinde süslenmenin ve koku sürmenin yasak olmasına Ümmü Habibe'nin daha önce bahsi geçen Hz. Peygamber'den duyarak babası Ebû Süfyan'ın vefatı üzerine aktardığı sözleri delil olarak getirirler.<sup>35</sup>

Kâsânî, kına yakarak süslenmenin yasak oluşu konusunda delil olarak şu rivayetleri de zikreder: Ümmü Seleme'nin Hz. Peygamber'den (s.a.s) rivayet ettiğine göre: “İddet bekleyen kadın kına yakmaktan men edilmiştir.”<sup>36</sup> Başka bir rivayette ise “Kına kokudur.”<sup>37</sup> buyurduğu aktarılır. Bu da iddet süresince koku sürmekten kaçınmanın vacip olduğuna delalet eder.<sup>38</sup>

34 Serahsî, *Mabsût*, 6: 59.

35 Serahsî, *Mabsût*, 6: 58; Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 535; bk. 6. dipnot.

36 İbn Hibbân, *Sahîh*, 10: 144.

37 Zeylâi, *Nasbu'r-Râye*, 3: 124.

38 Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 534.

### 2.2.2. Kadının Makyaj Yapması

Göze sürme çekmek Araplarda çok yaygın bir uygulamaydı. Hatta sürme erkeklerin bile zaman zaman kullandığı bir kişisel bakım unsuru olarak kabul ediliyordu. Buna binaen sürmeye kıyasla süslenme anlamı taşıyan tüm uygulamalar yas döneminde sürme kullanmanın hükmüne tâbidir diyebiliriz. Sürme kullanmanın yasak olmasının delili ise şu olaydır: Kocasını ölen bir kadın sürme çekmek için Resûlullah'dan (s.a.s) izin istemeye gelince Resûlullah (s.a.s.) kadına izin verdi. Kadın dönüp giderken kapıya vardığında O'nu geri çağırdı ve şöyle buyurdu “*Sizden biriniz cahiliye döneminde kocasını öldürdü, en kötü elbisesi içinde bir sene oturur, sonra dışarı çıkar, yanından bir köpek geçerken (yerden) bir deve tezeği (alıp arkaya) atardı. (Bu davranışıyla yas döneminin bittiğini haber verirdi.) Sonuç olarak bu kadın kocasının vefatından sonra dört ay on gün sürmelenemez.*”<sup>39</sup> Câhiliye dönemindeki bu uygulamada deve tezeğini alıp arkaya atan kadın bu davranışıyla iddet süresinin bittiği ve artık yeni bir evliliğe hazır olduğu mesajını vermiş olurdu. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) başlangıçta kadının talebinin süslenmek için olmadığını düşündüğü aktarılır. Sonra kadının sürme çekmeyi istemekteki maksadının süslenmek olduğu anlaşılınca kadının iddeti bitmediği için yeni bir evlilik beklentisinde olduğu zannedilmesin diye sürmelenmesini yasaklamıştır.<sup>40</sup>

Duhn, saçı süslemek için kullanılan yağ,<sup>41</sup> kuhl ise gözü süslemek için kullanılan sürmedir.<sup>42</sup> Bu maddeleri vefat iddeti beklerken süslenmek maksadıyla kullanmak mekruhtur. Zaruret halinde kullanmakta ise bir sakınca yoktur. Yani kadının gözünden şikâyeti varsa sürme kullanmasında, saçından şikâyeti varsa yağ kullanmasında mahzur yoktur.<sup>43</sup>

Zaruret sınırlarını aşan ve süslenme anlamı taşıyan her türlü kişisel bakımın bu çerçevede değerlendirileceğini söyleyebiliriz. Vefat iddeti bekleyen kadının bu tür davranışlardan kaçınması gerekir.

39 Serahsî, *Mebûsât*, 6: 30; Buhârî, “Talâk”, 46; Müslim, “Talâk”, 9; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 43; Tirmizî, “Talâk”, 18; Nesâî, “Talâk”, 63.

40 Serahsî, *Mebûsât*, 6: 59; Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 535.

41 İbn Manzûr, “dhn” md., 17: 17; Zebîdî, “dhn” md., 35: 39; Misk, amber, buhur ve yağın (duhn) karıştırılmasıyla elde edilen gâliye adı verilen karışımı erkeklerin sakallarına kadınların da saçlarına sürdüğü ifade edilmiştir. Fatmatüz Zehra Kamacı, *Hz. Peygamber Devrinde Kadınların Süslenmesi*, (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2012), 71.

42 İbn Manzûr, “khl” md., 16: 103; Zebîdî, “khl” md., 30: 316; Sürme Arap kadınları için önemli bir süslenme malzemesidir. Hz. Âişe Hz. Peygamber'in, gözlerine sürme çekmeyen hanımlarla ilgili düşüncelerinin olumlu olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca bk. Kamacı, *Kadınların Süslenmesi*, 116-118.

43 Serahsî, *Mebûsât*, 6: 59; Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 535.

### 2.2.3. Kadının Güzel Kıyafetler Giymesi

Giyim, kültüre ve maddi duruma göre çeşitlilik gösteren bir unsurdur. Ayrıca giyim konusundaki tercihler en temel amacı olan sıcağa ya da soğuğa karşı korumak ya da vücudu örtmek gibi tercih sebeplerinin dışında toplumsal anlamlar taşır. Müslüman kadının giyiminde ise riayet edilmesi gereken özel kurallar vardır. Konumuzla ilgili olarak kocası vefat eden kadının iddet döneminde tercih ettiği kıyafetler süslenildiği izlenimi verecek her türlü ayrıntıdan uzak olmalıdır.

Âlimler de bu konuyla ilgili olarak özellikle yaşadıkları dönemde süslenme unsuru olarak kabul edilen altın, gümüş takılar ve ipekli kumaşlar üzerinden kadının süslenmesini değerlendirmişlerdir. Kâsânî ve Serahsî'nin Ebû Yûsuf'un görüşü olarak aktardığı hükme göre vefat iddeti bekleyen kadının altın ve gümüş takılar takmasında, ipekli veya kırmızı elbiseler giymesinde sakınca yoktur. Buna göre kadın: altını, gümüşü ve ipeği süslenmek için giymez. Çünkü bunlar süslenmek için de giyilir ihtiyaç ve düzen için de giyilir. Burada maksada itibar edilir. Süslenme maksadıyla olursa caiz olmaz, mekruh olur.<sup>44</sup> Buna göre altın takmak ve ipekli elbiseler giymek bile kullanıldığı çevreye göre süslenme unsuru olarak kabul edilmeyebiliyor. Örfün de önemli bir etkisinin olduğunu anladığımız kadının giyim tercihinde yas tutma dönemi için standart bir uygulamadan bahsedilemeyeceği anlaşılıyor.

Bütün bu açıklamalara binaen bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere kadının iddet müddetini evinde geçirmesi gerektiği bilgisinden hareketle âlimlerin kadının süslenme yasağına, zaten çıkması yasak olan ev içinde uygulanacak bir kural şeklinde yaklaşıtlarını kabul etmemiz gerekiyor. Zaruret durumunda ya da ihtiyaçlarını karşılamak için evden çıktığı zaman süslenmekten uzak durmasından bahsettiklerini varsayacak olursak kadının iddet döneminde olmadığı zamanlarda dışarıya çıkarken kırmızılı, ipekli kıyafetler ya da altından yapılmış süs eşyalarını kullanmasının meşruiyeti gibi başka bir konu gündeme geliyor.

Kadının vefat iddetinde süslenmekten kaçınma zorunluluğu konusunda ittifak vardır. Ancak süslenmekten maksadın ne olduğu konusu tartışmalıdır. Âlimlerin değerlendirmelerinden süslenme algısının toplumdan topluma değişebileceği sonucuna varıyoruz. Buna göre her kadın yaşadığı çevreye göre hangi davranışının haddi aşan süslenme anlamı taşıyabileceği ya da toplum tarafından yadırganabileceğini kanaatine göre sınırlarını belirlemelidir diyebiliriz. Özetle bahsi geçen durumdaki kadınların kocasının vefatı sebebiyle üzüntülü olmadığı mesajını verecek her türlü davranıştan uzak durması gerekir.

44 Serahsî, *Mebûsât*, 6: 59; Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 535.

Bununla birlikte kadın boyalı elbisesinden başka giyecek bir şey bulamazsa, avret yerlerini örtme zorunluluğundan dolayı süslenme maksadı taşımaksızın var olan kıyafetlerini giymesinde bir sakınca yoktur.<sup>45</sup>

### 2.3. Evden Çıkması

Vefat iddeti bekleyen kadının iddetini evinde beklemesi gerekir. Konuyla ilgili âyet-i kerîme şu şekildedir: “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler. Sürelerini bitirince artık kendileri için meşru olanı yapmalarında size bir günah yoktur. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.” (Bakara 2/234) Bu âyet inmeden önce kadınlar -cahiliye döneminden kalma bir adet olarak- evlerinin en kötü yerinde temizliğe dikkat etmeden bakımsız bir şekilde bir yıl bekliyordular. Bir yılı tamamlayınca bazı temsili davranışlarla yas döneminin bitişini ilan ediyorlardı. Bu davranışlardan birisi de hayvan pisliğini alıp atarak artık evden çıkabileceklerini ifade eden davranış idi. Benzer davranış şekilleriyle çevresine yeni bir evliliğe hazır olduğu mesajını veriyordu. Bu durumun anlatıldığı rivayet şu şekildedir: Kocasını ölen bir kadın Hz. Peygamber’e geldi ve O’ndan evinden ayrılmak için izin istedi. Hz. Peygamber’de (s.a.s) buyurdular ki: “Sizden biriniz evin en kötü yerinde bir yıl beklese sonra oradan kendisine sanki hayvan pisliği bulaşmış gibi çıksa dört ay on gün beklemezse (yas tutmazsa) durumu onun gibidir.”<sup>46</sup> Rivayette Hz. Peygambere gelerek evden çıkmak için izin isteyen kadına izin verilmemiş. Muhtemelen toplumsal algı sebebiyle vaktinden önce yas dönemini terk etmesi evlilik ihtimaline yol açacağından teklifi kabul görmemiştir.

Bahsi geçen âyetin inmesiyle dört ay on günden sonraki fazlalık nesh edilmiştir. Ancak yas müddetince uyulması gereken kurallar olduğu hal üzere kaldı.<sup>47</sup> Serahsî, kocasını ölen kadının gündüz vakitlerinde ihtiyaçları için evden çıkabileceğini söylemiştir. Buna delil olarak ise Resûlullah’a gelip kocasının evinden başka yerde iddet beklemek için izin isteyen kadına “İddetin bitene kadar evinde kal”<sup>48</sup> diye emrettiği rivayeti aktarmıştır. Hz. Peygamber kadının fetva sormak için dışarı çıkmasını yadırgamamıştır.<sup>49</sup>

Diğer bir olayda ise kocasını ölen kadınlar Abdullah b. Mes’ûd’a yalnızlıklarından şikâyetçi olunca İbn Mes’ûd gündüzleri onların birbirlerini ziyaret etmelerine izin

45 Serahsî, *Mebûsût*, 6: 59; Kâsânî, *Bedâi’*, 4: 535.

46 Buhârî, “Talâk”, 47; Müslim, “Talâk”, 9; Tirmizî, “Talâk”, 18; Nesâî, “Talâk”, 55; İbn Mâce, “Talâk”, 34.

47 Kâsânî, *Bedâi’*, 4: 536.

48 Ebû Dâvûd, “Talâk”, 23; Tirmizî, “Talâk”, 23; Nesâî, “Talâk”, 60; İbn Hibbân, *Sahih*, 10: 128.

49 Serahsî, *Mebûsût*, 6: 32.

vererek evlerinden başka yerde gecelemelemlerini söylemiştir.<sup>50</sup> Bu hükmün gerekçesi olarak da kadının nafaka sağlamak için gündüzleri dışarı çıkma ihtiyacı zikredilmiştir. Boşanmış kadının ise nafakası kocasına aittir. Evden çıkması gerekmez. İbn Semâa'nın İmam Muhammed'den aktardığına göre ise kocası ölen kadın evinden başka yerde gece yarısından az bir süre kalabilir. Çünkü kadına haram olan evinden başka yerde gecelemelemdir ve bu gecelemelemin gecenin tamamını kapsamasıdır.<sup>51</sup> Boşanan veya kocası ölen kadının evi yıkılırsa dilediği yere gidebilir. Çünkü yıkılmış evde ikamet etmek mümkün değildir.<sup>52</sup>

Vefat iddeti bekleyen kadının gece evinden çıkması yasakken gündüz ihtiyaçları için çıkmasında bir mahzur yoktur. Çünkü o, gündüz çıkarak nafakasını temin eder. Serahsî ve Kâsânî bu konuda aynı görüşe sahiptirler.<sup>53</sup>

Kadın kocasına ait bir evde otururken kocası öldüğü takdirde eğer bu evden kadına düşen pay kendisine yeterli ise onun iddet süresi içinde kendi payında oturması gerekir. Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre Ümmü Gülsüm kocası Hz. Talha öldürüldüğünde başka bir yere nakledilmiştir. Bu da özür halinde intikalin caiz olduğuna delildir. Eğer vefat iddeti bekleyen kadının kaldığı evin kirası ödeniyorsa bu özür sayılmaz.<sup>54</sup> Kocanın mirasçılarından mahrem olmayanlar, bu kadınla baş başa olacak şekilde yalnız kalmaz. Şayet kadına düşen pay kendisine yeterli değilse, kocanın mirasçıları kadının orada oturmasına razı oldukları takdirde oturur. Razi olmazlarsa özründen dolayı başka bir eve geçebilir.<sup>55</sup>

Vefat iddetinde evin kira ücreti kadına aittir. Kocanın vefatıyla nikâh bağı sonra ermiş bu sebeple nikâhın gerektirdiği haklar da ortadan kalkmıştır. Böylece kadın vefat eden kocasından nafakayı hak etmediği gibi barınmayı da hak etmez. Ancak kocasından kendisine düşen mirastan ihtiyaçlarını karşılar. Eğer ev sahipleri kadına kira vererek karşılığında oturma imkânı verirler, onun da buna gücü yeterse kadının burada oturması gerekir. Eğer buna gücü yetmiyorsa başka bir eve geçebilir. Çünkü onun bu evde oturmak hakkıdır. Bedelini ödeyerek kalmaya gücü yetirebilirse burada kalması gerekir.<sup>56</sup>

Vefat iddetinde ehl-i kitap kadının evinden başka yerde geceleme hakkı vardır. Çünkü ehl-i kitap kadın dinin emirleriyle yükümlü değildir. İmam Muhammed buna işaret ederek "Ondaki şirk, iddet sırasında evden çıkmaktan daha büyük günahdır." demiştir.<sup>57</sup>

50 Serahsî, *Mebûsüt*, 6: 32.

51 Serahsî, *Mebûsüt*, 6: 33.

52 Serahsî, *Mebûsüt*, 6: 36.

53 Serahsî, *Mebûsüt*, 5: 203; 6: 33; Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 526.

54 Serahsî, *Mebûsüt*, 6: 36; Kâsânî, *Bedâi'*, 4: 528.

55 Serahsî, *Mebûsüt*, 6: 34.

56 Serahsî, *Mebûsüt*, 6: 33.

57 Serahsî, *Mebûsüt*, 6: 33.

Serahsî'nin İmam Muhammed'den aktardığı görüşe göre iddet bekleyen kadının mahremi ile birlikte ya da mahremi olmaksızın haccetmesi veya yolculuğa çıkması uygun değildir. Buna delil olarak ise Hz. Ömer'in, kocası öldükten sonra haccetmek için yola çıkmış bir kadını Zülhuleyfe'den geri çevirdiği olay nakledilir. Bu olay iddet bekleyen kadına haccin ve yolculuğun yasak olduğuna delildir.<sup>58</sup> Hac yolculuğuna çıkan kadın kocasının vefat ettiğini öğrendiğinde seferilik mesafesini henüz aşmamışsa iddetini geçirmek için evine geri döner. Evine döndüğünde ise iddetine baştan başlamaz kalan kısmı tamamlar. Sefer mesafesini geçmiş ise yolcuğuna devam eder. Çünkü o kadar mesafeyi geri dönmesinde meşakkat ortaya çıkar. Böyle olmakla birlikte dönüp iddetini evinde beklemesi daha uygundur.<sup>59</sup>

Vefat iddeti bekleyen kadının bu süreyi evinde geçirmesi gerektiği ancak zaruret halinde ya da nafakasını temin etmesi gerektiği takdirde gece aynı eve dönmek koşuluyla dışarı çıkmasında bir sakınca olmadığı anlaşılıyor.

## Sonuç

Nikâh bağı kadın ve erkeğe haklar ve sorumluluklar alanı açar. Kocasını vefat eden kadının sona eren evliliğine hürmeten bazı sorumlulukları ise devam eder. Bu araştırmamızda kocasını vefat eden kadının *ihdâd* adı verilen özel süreçte riayet etmesi gereken kuralları Serahsî'nin ve Kâsânî'nin eserleri bağlamında değerlendirdik. Kocasını ölen kadınların yas tutması, tarihi çok eski zamanlara kadar uzanan bir uygulamadır. Cahiliye dönemine baktığımızda ise yas süresinin uzunluğu ve yas süresince uyulması gereken kurallar noktasında aşırıya gidildiğini gördük. İslâmiyetle birlikte bu şekilde haddi aşan uygulamalara sınırlamalar getirilmiştir. Toplumsal beklentiye ve insânî yaşantıya uygun şekilde yeni sınırlar çizilmiştir. Kocasını vefat eden kadının yas tutmasının gerekliliği hakkında âlimler ittifak etmişlerdir. Ancak yas tutma hükümlerinin ve hikmetlerinin ayrıntıları hakkında bazı görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bazı âlimler kadının vefat iddetinde süslenmesinin yasak olmasını, nikâh bağının kopmasıyla kadının elinden giden nimetlerden dolayı üzüntü duymasına bağlamışlardır. Genel olarak vefat iddetinde kurallara uygun davranmanın alt yapısının toplumsal algıya göre şekillendiğini görüyoruz. Buna göre vefat iddeti bekleyen kadının süslenmesinin yasak olmasının maksadı; üzüntülü gözükerek kocasının hatırasına ve eski evliliğine saygı anlamı içerirken bu süreçte yeni bir evlilik beklentisinde olduğu mesajını vermekten de uzak durmayı içerir. Ayrıca kadının bu dönemde üzüntülü değilse bile topluma karşı üzüntülü görünmesi gerekir. Vefat iddeti hükümlerine uygun olarak yas tutmayan kadın için bir yaptırım söz konusu değildir. Hükümleri bildiği halde riayet etmiyorsa günah işlediği kabul edilir.

58 Serahsî, *Mebûat*, 6: 36.

59 *el-Mevsûatü'l-Fihhiyye*, "İhdâd" md., 2: 112.



## Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim Meâli. Diyanet Kuran Portalı.
- Abbâdî el-Mısrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Kâsım es-Sebbâğ - Abdülhamîd eş-Şirvânî. Havâşî ala Tuhfetü'l-muhtâc bi-Şerhi'l-Min hâc. b.y.: Matbaat-ü Mustafa Muhammed, ts.
- Baktır, Mustafa. "İhdâd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 21: 530-532. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Hükûk-ı İslâmiyye ve İstilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu. İstanbul: Sarmaşık/Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. Sahîhü'l-Buhârî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. Ahkâmü'l-Kur'an. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru'l-İhyâ el-Kütübü'l-Arabiyye, 1992.
- Çağrıçı, Mustafa. "Matem". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 28: 128-129. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. Sünen-i Ebû Dâvûd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1999.
- Fîrûzâbâdî. Kâmûsu'l-Muhîd. Trc. Mütercim Âsım Efendi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî. el-Mühezzeb. thk. Muhammed Zuhaylî. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'Şâmiyye, 1996.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhîrî. Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc. Kahire: el-Mektebü't-tevfikiyye, ts.
- İbn Hibbân, Emir Alaeddin Ali b. Balabel-Fârisî. el-İhsân fî takribi Sahîh-i İbn Hibbân, thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. Sünen-i İbn Mâce, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1998.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânü'l-Arab. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, ts.
- Kamacı, Fatmatüz Zehra. Hz.Peygamber Devrinde Kadınların Süslenmesi. İstanbul: İnkılab Yayınları, 2012.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. Bedâi'ü's-sanâi' fî tertibi's-şerai'. thk. Muhammed Tamir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Mevsûatü'l-Fikhiyye. Vezâretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye. 2. Baskı. Kuveyt: 1404/1983.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. Sahîh-i Müslim bi'Şerhi el-İmâm Muhyiddin en-Nevevî Müsemma el-Minhâc. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. Sünen-i Nesâî bi'Şerhi'l-İmameyn es-Suyûtî ve's-Sindî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1999.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufâddal. El-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. Tuhfetü'l-Fukahâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. el-Mebûs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd). Sünen-ü Tirmizî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1999.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs. thk. Mustafa Hicâzî. Kuveyt: Vizâretü'l-İrşâd ve'l-Enba, 2001.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. Naşbü'r-râye li-tahrici ehâdîşi'l-Hidâye. b.y.: el-Mek tebetü'l-İslâmiyye, 1973.





Abdurrahman Bulut\*

# Muhtasaru't-Tahâvî'nin Hanefî Mezhebi Tarihindeki Yerine Müellifin Tercihlerinin Etkisi\*\*

**Öz:** Tahâvî *Muhtasar*'ında Hanefî imâmları arasındaki ihtilafî meseleleri nakletmekte ve bu meselelerde Hanefî imâmlarının görüşleri arasından birini **تأخذ** **ويه** ifadesiyle açıkça tercih etmektedir. Bu çalışmada Tahâvî'nin *Muhtasar*'ında sarîh ifadelerle yapmış olduğu tercihleri incelenmiş, özellikle bu tercihlerin *Muhtasaru'î-Tahâvî*'nin mezhep içerisinde edinmiş olduğu yere etkisi araştırılmıştır. Tahâvî'nin tercihleri Hanefî imâmlarının görüşleriyle mukâyese edildiğinde onun daha çok Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşlerini tercih ettiği görülmektedir. Nitekim Tahâvî, naklettiği ihtilafî meselelerin yaklaşık %75'inde Ebû Hanîfe'nin görüşü hâricinde bir tercihte bulunmaktadır. *Muhtasaru'î-Tahâvî*'nin Hanefî mezhebi içerisinde yaygın olarak kullanılan ve mütemed kabul edilen muhtasarlarda esas kaynak olarak kullanılmadığı ve mezhep içerisindeki etkisinin nispeten zayıf olduğu görülmektedir. Buna etki eden önemli sebeplerden biri olarak Tahâvî'nin sarâhaten yapmış olduğu tercihlerinin büyük kısmının Ebû Hanîfe'nin değil de Sâhibeyn'in görüşleri doğrultusunda olması düşünülmektedir. Nitekim mezhep içerisinde etkili olan meşhûr ve müteber muhtasarlarda büyük oranda Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin tercih edilmiş olması bu düşünceyi teyid etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Hanefî, Tahâvî, Muhtasar, Tercih.

## **Influence Of Authors' Preferences On The Place Of Mukhtasar Al-Tahawi In The History Of Hanafism**

**Abstract:** Tahawi, in his *Mukhtasar*, relays the controversial cases between the hanafi imams, and clearly chooses one of their opinions with the words **تأخذ** **ويه**. This study examines only those choices within Tahawi's compendium *al-Mukhtasar* which are accompanied by such clear statements and furthermore studies how his choices impacted the status of *Mukhtasar al-Tahawi*'s within the compilation tradition of compendiums. When Tahawi's choices are compared with the hanafi imams' opinions, it can be seen that he mostly prefers Abu Yusuf and Muhammad b. Hasan al-Shaybani's opinions. As a matter of fact Tahawi opposes Abu Hanife in about 75% of the controversial issues that he relays. It can be seen that *Mukhtasar al-Tahawi* isn't used as a main source for the widely used and authoritative compendiums of the madhhab, and that it hasn't gained much dispersion. It is thought that the most important reason for this fact is that the majority of Tahawi's clear opinions are in line with the Sahibayn's, and in contrast with Abu Hanifa's. Finally, the fact that the well-known and authoritative compendiums mostly prefer Abu Hanifa's opinions also supports this idea.

**Key Words:** Islamic Law, Hanafi, Tahawi, Mukhtasar, Preference.

\* Araştırma Görevlisi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı, Research Assistant, Kocaeli University, Faculty of Theology, Islamic Law Department, Kocaeli, Turkey, abdurrahman.bulut@kocaeli.edu.tr

\*\* Bu çalışma 06.06.2014 tarihinde savunduğumuz *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*'nin *Muhtasar*'ındaki Tercihleri başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis entitled "The preferences of Abu Ja'fer at-Tahawi in his Mukhtasar."

## Giriş

Ebü Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933), Ebü Yûsuf (ö. 182/798) ve İmâm Muhammed'in (ö. 189/805) üçüncü kuşak talebelerindedir. Mısır'da doğup yetişmesi, yirmili yaşlara kadar Şâfiî muhitte yetişip daha sonra Hanefî çevreye geçmesi, özellikle fıkıh ve hadis sahaslarında temayüz etmekle birlikte pek çok ilim dalında ve özellikle de fıkıhın alt dalı diyebileceğimiz pek çok sahada eserler telif etmiş olması, Tahâvî'nin zikredilmesi gereken özelliklerindedir.

Tahâvî 239 (853) senesinde Mısır'da doğmuştur. Muhtemelen ailesinin yanında aldığı eğitimin ardından dayısı Müzenî'den (ö. 264/878) ders almış ve kendisinden Şâfiî'nin (ö. 204/820) *Müsned*'ini rivâyet etmiştir.<sup>1</sup> Yirmili yaşlarda Hanefî çevreye geçen<sup>2</sup> Tahâvî'nin hocaları içerisinde Müzenî'den sonra isimlerine vurgu yapılan üç Hanefî fakîhi Ahmed b. Ebü İmrân el-Bağdâdî (ö. 280/893), Kâdî Ebü Hâzim (ö. 292/905) ve Bekkâr b. Kuteybe'dir (ö. 270/884). Zikredilen bu fakihlerin hocaları Ebü Yûsuf ve İmâm Muhammed'in talebeleri arasında yer alır.<sup>3</sup> Tahâvî 321 (933) senesinde hayatının neredeyse tamamını geçirdiği Mısır'da vefat etmiştir.<sup>4</sup>

## 1. Muhtasar'ı-Tahâvî ve Hanefî Mezhebi Tarihindeki Yeri

Fıkıh muhtasarları belli bir mezhebin temel mesele ve hükümlerini ilke olarak dellillere yer vermeksizin ana hatlarıyla nakleden eserlerdir. Tahâvî'nin *Muhtasar*'ı da bu sahada Hanefî mezhebinde telif edilen ilk muhtasar olarak kabul edilmektedir.<sup>5</sup> Tahâvî ile birlikte Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/944) ve Ebü'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/951) de Hanefî

- 1 Abdülkâdir el-Kureşî (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Riyâd: Dâru'l-Ulûm, 1978), 1: 273-274; Abdullah Nezir Ahmed, *Ebü Ca'fer et-Tahâvî* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1991), 79.
- 2 Bu intikâlin sebebi ile ilgili farklı rivâyetler bulunmaktadır. Bu rivâyetler ve yapılan değerlendirmeler için bkz. Abdurrahman Bulut, *Ebü Ca'fer et-Tahâvî'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 18-20.
- 3 Saymerî (ö. 436/1045), *Ahbâru Ebi Hanîfe ve ashâbîhi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1976), 154-155, 56, 158-159; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1: 337, 458; Abdülhay el-Leknevî (ö. 1304/1886), *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Ahmed Zabî (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998), 60; Davut İltaş, "Tahâvî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDY Yayınları, 2010) 39: 385; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 30-32, 35-36.
- 4 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1: 273; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 59. Tahâvî'nin bir senelik Şam seyahati dışında yapmış olduğu herhangi bir yolculuğun nakledilmediği ifade edilmektedir. Bkz. Nezir Ahmed, *Ebü Ca'fer et-Tahâvî*, 93.
- 5 Ahmet Özel, "Hanefî Mezhebi (Literatür)", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDY Yayınları, 1997), 16: 21. Bu devirden yaklaşık bir asır kadar önce İsam b. Yûsuf'un (ö. 210/825) bir muhtasar telif ettiği, günümüze ulaşamamakla birlikte bazı Hanefî fıkıh kitaplarında bu muhtasardan yapılan nakiller olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Orhan Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 2. *el-Câmiu's-sağîr*'i ilk muhtasarlar arasında zikreden Mürteza Bedir daha sonraki bir çalışmasında ise bu eserin muhtasarlardan değil teşekkül dönemi metinlerinden kabul edilmesinin daha uygun olacağını ifade etmektedir. Bkz. Mürteza Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDY Yayınları, 2013), 43: 107; Murteza Bedir, *Buhâra Hukuk Okulu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 47.

mezhebindeki ilk muhtasar müellifleri arasında yer almaktadır. Tahâvî, eserinin mukaddimesinde mutlaka öğrenilmesi gereken temel meseleleri bir araya getirdiğini, bu eseriyle mezhebin görüşlerini öğrenmek ve öğretmek isteyenlere kolaylık sağlamayı dilediğini ifade etmektedir.<sup>6</sup>

*Muhtasaru't-Tahâvî* 53 bölümden oluşmaktadır. Tahâvî eserine, kitâbü't-tahâre ile başlamakta, ardından salât, zekât, sıyâm, hac bölümleriyle devam etmektedir. Eserde ibâdât konularının akabinde kitâbü'l-büyû ile başlanarak muâmelât konuları işlenmektedir. Tahâvî, ukubât konularını eserin sonuna doğru ele almakta daha sonra ise bazı muamelat konuları ile kitabını sonlandırmaktadır.<sup>7</sup>

Tahâvî *Muhtasar*'ında mezhep içi ihtilafı meselelerde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşlerini nakletmektedir. Züfer b. Hüzeyl'in (ö. 158/775) görüşlerini ise sadece onun görüşünü tercih ettiği zaman zikretmektedir. Tahâvî ayrıca Hanefî imâmlarından rivâyet edilmeyen ancak onların başka görüşlerinden hareketle yapmış olduğu tahrirlere de yer vermiştir.<sup>8</sup>

*Muhtasaru't-Tahâvî*'nin en önemli özelliklerinden biri bu eserde ihtilafı meselelerin tamamına yakınında sarahaten tercihte bulunmuş olmasıdır. Ayrıca Tahâvî, Hanefî imâmlarından farklı rivâyetler nakledildiğinde bunlar arasından "rivâyet tercihi" de yapmaktadır. Tahâvî farklı rivâyetleri genelde kaynaklarıyla birlikte nakletmekte ve bazen hangi rivâyeti niçin tercih ettiğini de belirtmektedir.<sup>9</sup>

Tahâvî'nin *Muhtasar*'ında zaman zaman meseleleri sistemli bir şekilde zikretmediği ve bazı fikhî kavramların bu eserde henüz tam olarak netleşmediği söylenebilir. Mesela abdestin sünnetleri ile ilgili bâbda gusülde mazmaza ve istinşâkın terk edilmesi durumunda namazın iade edileceği zikredilerek bu ikisinin farz olduklarına işaret edilmekte ancak bir sonraki bâbda tekrar gusülde mazmaza ve istinşâkın gerekliliği "lâ bûdde min" ifadesiyle belirtilmektedir. Bu bâb için tercih edilen başlık "sivâk ve sünnetü'l-vudû" şeklindedir. Burada niyetin sünnet olduğuna abdestin niyetsiz de geçerli olduğu ifade edilerek işaret edilmektedir. Cünüb ve hayızlının Kur'ân kıraati meselesi de bu bâbda yer almaktadır. *Muhtasar*'da ihtilafı meselelere yapılan vurgunun öne çıkması, kitabın işlenişini ve sistematizasyonu etkilemiştir.<sup>10</sup> Nitekim Tahâvî, eserine nebîz ile

6 Tahâvî, *el-Muhtasar*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî (Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370/1951), 15.

7 Fihrist için bkz. Tahâvî, *Muhtasar*, 445-476.

8 Tahâvî'nin tahrir ifadesi "kiryâsu kavlihi, fi kiryâsi kavlihi" şeklindedir. Bazı misaller için bkz. Tahâvî, *Muhtasar*, 235, 251, 274.

9 Tahâvî farklı rivâyetler arasında tercih yaparken tercih sebebini belirtmek üzere şu ifadeleri kullanmaktadır: "صحيح على مذاهبيهم، الأولى على أصوله، صحيح على أصله، أشبه بقوله" Bkz. Tahâvî, *Muhtasar*, 131, 134, 137, 154, 206, 214, 386.

10 Cessâs *Muhtasaru't-Tahâvî*'yi şerh etmesine gerekçe olarak bu eserin Hanefî imâmları arasındaki ihtilafı meseleleri muhtevî olmasına dikkat çekmektedir. Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 1: 195.

abdest alınması hususunda Hanefî imâmları arasındaki ihtilafı naklederek başlamaktadır. Daha sonraki muhtasarların hiçbiri bu meseleyle başlamamaktadır. Hayız bâbında ilk nakledilen hüküm, kocanın hayızlı olan eşine yaklaşmasının sınırlarıyla alakalı Hanefî imâmları arasındaki ihtilafıdır. Hâlbuki daha sonra telif edilen muhtasarlarda hayız konusunun başında ya hayızın tarifi yapılmakta ya da hayız müddeti ile alakalı hükümler nakledilmektedir. *Muhtasaru't-Tahâvî*, kendisinden sonra telif edilen muhtasarlardan daha hacimli olmakla birlikte bazı temel meseleler bu eserde yer almamaktadır. Örnek olarak “teyemmümde niyetin farz oluşu” hükmü zikredilebilir. Daha sonraki muhtasarlarda bu hüküm nakledilmektedir. Bu durum belki eserde tercih edilen üslup ve öncelikler gibi hususların etkisiyle izah edilebilir.

### 1. 1. Şerhleri

*Muhtasaru't-Tahâvî* telif edildiği dönemden yakın bir zaman sonrasında itibaren Hanefî fakihleri tarafından şerh edilmeye başlanmıştır. Bu şerhler arasında en meşhur olanları Ebû Bekir er-Râzi el-Cessâs (ö. 370/980)<sup>11</sup> ve Ali b. Muhammed el-İsbicâbî'nin (ö. 535/1140)<sup>12</sup> eserleridir. Zikredilen diğer şârihler ise şu fakihlerdir: Ebû'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952), Ebû Abdillâh es-Saymerî (ö. 436/1044), Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Akta' el-Bağdâdî (ö. 474/1081), Ebû Nasr Ahmed b. Mansur el-İsbicâbî el-Kâdî (ö. 480/1087), Şemsü'l-eimme es-Serahsî (ö. 483/1090), Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Mesud el-Veberî (ö. V. asır), Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Ahmed el-Hacendî el-İsbicâbî (ö. 536/1141), İbn Kutluboğa (ö. 879/1474).<sup>13</sup>

11 Kevserî bu şerhin, *Muhtasaru't-Tahâvî* şerhlerinin en eskisi ve önemlisi, dirâyet ve rivâyet açısından en sağlamları olduğunu belirtmektedir. Bkz. Zâhid el-Kevserî (1879/1952), *el-Hâvî fî sîreti'l-imâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999), 37. Efgânî de benzeri ifadeler kullanır. Bkz. Tahâvî, *Muhtasar*, neşredenin girişi, 13. Bu eser doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve 8 cilt hâlinde yayımlanmıştır.

12 Efgânî *Muhtasar*'ı tashih noktasında bu şerhten istifade ettiğini belirtmektedir. Tahâvî, *Muhtasar*, neşredenin girişi, s. 7. Sâid Bekdaş, Hanefî fıkıh kitaplarında şârihin ismi zikredilmeden mutlak olarak *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* diye nakil yapıldığında çoğu zaman İsbicâbî'nin şerhinin kast edildiğini ifade eder. Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, neşredenin girişi, 1: 153.

13 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, t.y.), 2: 1627-1628; Şihâbüddin el-Mercânî (ö. 1306/1889), *Nâzûratu'l-hak fî fardiyeti'l-işâi ve in lem yeğîbi ş-şefak*, thk. Orhan Ençakar-Abdülkâdir Yılmaz (İstanbul: Dâru'l-Feth/Dâru'l-Hikme, 2012), 177; Abdullab. Muhammed el-Habeşî, *Câmiu 'ş-şurühve'l-havâşî*, (Ebûzabî: el-Mecma'u's-Sekâfî, 2004) 3: 1621-1622; Tahâvî, *Muhtasar*, neşredenin girişi, 5-9; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, neşredenin girişi, 1: 137; İltaş, “Tahâvî”, 39: 387.

## 1.2. Yapılan Atıflar

Hanefî mezhebinin *Mebisûl*, *Tühfetü'l-fukahâ*, *Bedâiu's-sanâi*, *el-Muhitü'l-bür-hânî*, *Fethu'l-kadîr*, *el-Înâye*, *el-Bahru'r-râik*, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* ve *Reddü'l-muhtâr* gibi mütedâvel eserlerinde Tahâvî'nin *Muhtasar*'ına farklı vesilelerle atıflar yapıldığı görülmektedir. Söz konusu atıflarda daha çok Hanefî imâmlarının görüşlerinin nakledilmesindeki rivâyet farklılıklarına dikkat çekilmekte ve Tahâvî'nin bu farklı rivayetler arasındaki tercihleri nakledilmektedir. Atıfların bir kısmında ise *Muhtasar-ı-Tahâvî* ile İmâm Muhammed'in eserlerinin mukâyese edildiği görülmektedir. Bu doğrultuda bazı meselelerin *Muhtasar-ı-Tahâvî* ile zâhirü'r-rivâyede aynı şekilde geçtiği tasrih edilmekte, bazen İmâm Muhammed'in kavlinin *Muhtasar-ı-Tahâvî*'de tefsir edildiği bazı meseleler için de *Muhtasar-ı-Tahâvî*'de el-Asl'dan farklı şekilde hüküm beyan edildiği ifade edilmektedir. Konuların işleniş bakımından ise bazı bölümlerin isimlendirilmesi ve konuların işleniş sırası gibi hususlarda *Muhtasar-ı-Tahâvî* ile zâhirü'r-rivâyede ve ilk dönem kitapları arasında mukâyese yapılmaktadır.<sup>14</sup>

*Muhtasar-ı-Tahâvî* üzerine yapılan çalışmalar ve Hanefî fûrû fıkıh kitaplarındaki bu esere yapılan atıflar Tahâvî'nin ve *Muhtasar*'ının Hanefî mezhebinde bir kaynak ve referans olarak kabul edildiğini göstermektedir. Davut İltaş, Abdülaziz ed-Dihlevî'nin "Tahâvî'nin birçok konuda Ebû Hanîfe'ye muhâlefet etmesi sebebiyle *Muhtasar*'ının mukallid Hanefîler arasında yaygınlık kazanmadığı" yönündeki değerlendirmesinin "kitap hakkında yapılan çalışmalar ve kaynaklardaki referanslar" dikkate alındığında isabetli olmadığını ifade etmektedir.<sup>15</sup> Hanefî mezhebi kaynaklarında Tahâvî'nin mezhep içi ihtilaflı meselelerde açık ifadelerle yapmış olduğu tercihlerine görebildiğimiz kadarıyla hemen hiç atıf yapılmaması dikkat çekmektedir. *Muhtasar-ı-Tahâvî*'ye mezhebin esas mesele ve hükümlerinin nakledildiği temel bir kaynak eser olmasından ziyade tartışma konusu ve ihtilaflı meselelerde bir referans metni olarak ve daha çok farklı rivayetlerin mukâyesesini bağlamında başvurulduğu ifade edilebilir.

## 1.3. Daha Sonraki Muhtasarlara Kaynak Olması Meselesi

*Muhtasar-ı-Tahâvî*'nin Hanefî mezhebi tarihindeki yerini görmek için incelenmesi gereken bir diğer husus, daha sonraki dönemlerde telif edilen muhtasarlarda *Muhtasar-ı-Tahâvî*'yi esas alarak hazırlanmış olup olmadıklarıdır. Hanefî mezhebi içerisinde meşhûr olan ve müteber kabul edilen muhtasarlarda dikkate alındığında, eserini *Muhtasar-ı-Tahâvî*'yi esas alarak hazırladığını ifade eden muhtasar müellifi bulunmamaktadır. Ayrıca muhtasarlarda yapılan çalışmalarda da görebildiğimiz kadarıyla bu doğrultu-

14 Bkz. Bulut, *Tahâvî'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri*, 38-40.

15 İltaş, "Tahâvî", 39: 387. Dihlevî'nin değerlendirmesi için bkz. Abdülaziz ed-Dihlevî, *Büstanü'l-muhaddisin*, trc. Ali Osman Koçkuzu (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 161.

da bir bilgiye rastlanmamaktadır.<sup>16</sup> Sadece *Muhtasaru'l-Kudûrî* ile ilgili bir çalışmada Ferhat Koca bu eserde hem muhtevâ hem de sistem bakımından *Muhtasaru't-Tahâvî*'den büyük ölçüde istifade edildiğini hatta bu eserin Tahâvî'nin kitabının bir özeti olarak kabul edilebileceğini belirtmektedir.<sup>17</sup> Bu değerlendirmenin kabul edilmesi durumunda *Tühfetü'l-fukahâ*, *Bidâyetü'l-mübtedî*, *Mecmau'l-bahreyn* gibi Hanefi Mezhebi'nin meşhur metinlerinin *Muhtasaru'l-Kudûrî* esas alınarak telif edilmesinden ve *Muhtasaru'l-Kudûrî*'nin *Mülteka'l-ebhur*'un ana kaynaklarından biri olmasından hareketle *Muhtasaru't-Tahâvî*'nin de bu kitaplara dolaylı olarak kaynaklık ettiği görüşü benimsenmiş olmaktadır.<sup>18</sup> Bu nedenle bu meseleyle ilgili kısa bir açıklama yapılacaktır.

Tahâvî ve Kudûrî'nin *Muhtasar*'larında bölümlerin işleniş sırası incelendiğinde birbirine yakın tasniflerin tercih edildiği görülmektedir. Nitekim *Muhtasaru'l-Kudûrî*'de *Muhtasaru't-Tahâvî*'den hem muhteva hem de sistem bakımından büyük ölçüde istifade edildiğini söyleyen Koca, bu iki eserin fihristlerine işaret etmektedir. Ancak sadece bölümlerin işleniş sırası dikkate alınarak bu konuda kesin bir sonuca ulaşmak mümkün olmayabilir. Nitekim Tahâvî de bölümlerin tertibi konusunda Şâfi mezhebinin önemli eserlerinden biri olan Müzeni'nin *Muhtasar*'ından istifade etmiştir.<sup>19</sup> Bölümler içerisinde zikredilen meseleler ve bu meselelerin sunuluşu da konuyla ilgili önem arz eder. Bir fikir vermesi bakımından iki kitaptaki tahâret bölümleri incelendiğinde; *Muhtasaru't-Tahâvî*'de yer almadığı hâlde *Muhtasaru'l-Kudûrî*'de zikredilen meseleler ve Hanefî imâmları arasındaki ihtilafli meselelerin nakli hususundaki farklılıklar Kudûrî'nin *Muhtasaru't-Tahâvî*'ni telif ederken sadece *Muhtasaru't-Tahâvî*'den istifade ile yetinmediğini göstermektedir.<sup>20</sup> Her iki muhtasarda da benzer meseleler zikredilmektedir. Ancak bu durum

16 Neseî'ye (ö. 710/1310) ait *Kenzü'd-dekâik* isimli muhtasar, aynı müellifin eseri olan *el-Vâfi*'nin özettir. *el-Vâfi*'nin kaynakları arasında *Muhtasaru't-Tahâvî* zikredilmektedir. Bkz. Ahmet Yaman, "Kenzü'd-Dekâik", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDY Yayınları, 2002), 25: 261. Ancak *el-Vâfi*'nin mukaddimesinde *Muhtasar* olarak zikredilen bu eserin yanlışlıkla Tahâvî'ye nispet edildiği aslında Kudûrî'nin *Muhtasar*' olması gerektiği ifade edilmektedir. Zikredilen gerekçeler için bkz. Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Gelenegine Etkisi*, 17.

17 Ferhat Koca, "el-Muhtasar", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 65.

18 Ferhat Koca, "el-Muhtasar", 31: 65; Ahmet Özel, "Hanefî Mezhebi (Literatür)", 16: 22-23.

19 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunun*, II, 1627. Her iki eserin fihristlerine bakıldığında bu durum açıkça görülmektedir.

20 Mesela Tahâvî'nin zikretmediği "teyemmümde niyetin farz oluşu, teyemmümü bozan şeyler, cenaze ve bayram namazını kaçırmamak için vakit dar olduğu zaman teyemmüm yapılabileceği" gibi bazı önemli mesele ve hükümler *Muhtasaru'l-Kudûrî*'de yer almaktadır. Yine Kudûrî hayırlı kadının orucu kaza edeceği, namazı ise kaza etmeyeceği hükmünü naklelerken *Muhtasaru't-Tahâvî*'de bu mesele de yer almamaktadır. Bkz. Ebü'l-Hüseyn el-Kudûrî (ö. 428/1037), *el-Muhtasar* (şerhi *el-Lübâb* ile birlikte), thk. Abdürrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2007), I: 53-54, 61. Mezhep içi ihtilafli meseleler ile ilgili olarak da Tahâvî'nin tahâret kitabında naklettiği Hanefî imâmları arasındaki sekiz ihtilafli meseleden sadece üç tanesi *Muhtasaru'l-Kudûrî*'de zikredilmektedir. Ayrıca Kudûrî bu bölümde, *Muhtasaru't-Tahâvî*'de yer almadığı hâlde Hanefî imâmları arasında ihtilaf bulunan üç mesele daha zikretmektedir. Kudûrî'nin kaynağına ilişkin incelemesi sonucunda Orhan Ençakar, Kudûrî'nin Kerhî'nin *Muhtasar*'ından pek çok yönden yararlandığını ifade etmektedir. Bkz. Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Gelenegine Etkisi*, 14, 75-107.



gayet tabidir. Çünkü her iki muhtasar da Hanefî fikhının temel meselelerini nakleden eserlerdir. Bölümler içerisinde konuların ve meselelerin sunulması ve ifadelerdeki dikkat çeken farklılıklar<sup>21</sup> ve bazı meselelerde farklı hükümlerin nakledilmesi gibi hususlar Kudûrî'nin eserini hazırlarken *Muhtasar-ı-Tahâvî*'yi esas almadığına bir işaret olarak zikredilebilir.<sup>22</sup>

Telif edildiği zamanda diğer ilk muhtasarla birlikte o döneme kadarki tatbikat itibarıyla kuvvet kazanmış mezhep görüşlerini vermek<sup>23</sup> ve “ilk defa Ebû Hanîfe ve talebelerinin tüm fikhî mesaisini kapsamak<sup>24</sup> gibi önemli bir işlev gören *Muhtasar-ı-Tahâvî*'nin Hanefî mezhebinde etkili olan ve yaygın olarak kullanılan “mütûn” arısına dâhil edilmediği kendisinden sonra telif edilen meşhûr ve müteber muhtasarlarda esas kaynak olarak kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca hem metninin hem de şerhlerinin günümüze ulaşan el yazmalarının azlığından da anlaşılacağı üzere bu eserin sonraki dönemlerde etkisinin nispeten zayıf olduğu ve şerhlerinin de “uzun soluklu bir gelenek” oluşturamadıkları ifade edilmektedir.<sup>25</sup> Bu durumun muhtemel gerekçeleriyle ilgili olarak, *Muhtasar-ı-Tahâvî* de yararlanılan kaynaklar ve Hanefî imâmlarına nispet edilen görüşlerle ilgili değerlendirmeler,<sup>26</sup> bu eserde bazı fikhî kavramların henüz tam ola-

- 21 Mesela Tahâvî, sargı üzerine mesh etme meselesini teyemmüm bâbının sonunda işlerken, Kudûrî ise bu meseleyi mesh bâbının sonunda zikretmiştir. Yine Tahâvî abdestin sünnetlerini zikrettiği bâbin sonunda cünüb ve hayızlı olan kimsenin Kur'ân kıraatı yapamayacağı ve Kur'ân'a dokunamayacaklarını belirtirken bu mesele *Muhtasar-ı-Kudûrî*'de hayız bâbında zikredilmektedir. İfadelerdeki farklılıklara örnek olarak hades hâlindeki bir kimsenin mushafa dokunması/taşınması meselesi *Muhtasar-ı-Tahâvî*'de “ولا يجوز لمحدث مس المصحف” şeklinde geçerken *Muhtasar-ı-Kudûrî*'de “ولا يجوز لمحدث مس المصحف” olarak ifade edilmektedir. Ayrıca hayızlı eşe cinsel yönden yaklaşmanın sınırları meselesi *Muhtasar-ı-Tahâvî*'de “ويستمتع من الحائض بما عدى مأزرها” şeklinde zikredilirken *Muhtasar-ı-Kudûrî*'de “ولا يأتيها زوجها” olarak ifade edilmektedir. Bkz. Tahâvî, *Muhtasar*, 22; Kudûrî, *Muhtasar*, 1: 61.
- 22 Mesela Tahâvî cünüb ve hayızlı olan kimsenin Kur'ân okuyamayacaklarını “tam bir âyet” ile sınırlarken Kudûrî mutlak olarak kıraat yapamayacaklarını belirtmektedir. Bkz. Tahâvî, *Muhtasar*, 18; Kudûrî, *Muhtasar*, 1: 61.
- 23 Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 16: 10.
- 24 Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001) 177.
- 25 Eyyüp Said Kaya, “Şerh (Fıkıh)”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 561; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 48. *Muhtasar-ı-Tahâvî*'yi neşreden Efgânî çok gayret etmesine rağmen kitabın sadece iki yazma nüshasını bulabildiğini ifade etmektedir. Bkz. Tahâvî, *Muhtasar*, neşreden giriş, 9-10.
- 26 Bazı meselelerde Tahâvî ile Mervezî'nin muhtasarlarda Hanefî imâmlarına nispet edilen görüşler konusunda ciddi derecede farklılıkların görüldüğünü ifade eden Bedir, *Muhtasar-ı-Tahâvî* ile aynı dönemde telif edilen ve kaynaklarının zâhirü'r-rivâyeye olduğu kabul edilen Mervezî'nin *el-Kâfî* isimli muhtasarının daha sonraki döneme etkisinin çok güçlü olduğunu belirtmektedir. Bkz. Murteza Bedir, *Buhâra Hukuk Okulu*, 49, 54. *Muhtasar-ı-Tahâvî*'de sadece zâhirü'r-rivâyenin kaynak olması gibi bir durum söz konusu değildir. Yer yer nâdirü'r-rivâyeye görüş veya eserlere, bunlar içerisinde de sıklıkla Ebû Yûsuf'un *Emâli*'sine atıf yapılmaktadır. Ayrıca yukarıda ifade edildiği üzere Tahâvî, Hanefî imâmlarına nispet edilen farklı görüşler arasından tercih yaptığı bazı meselelerde tasrih etmektedir. Tercih gerekçelerini de ifade eden Tahâvî'nin bazı rivayetleri tercih ederken zâhirü'r-rivâyeyi temel ölçü olarak almadığı görülmektedir. Aşağıda işlenecek olan Cessâs'ın Hanefî imâmlarına nispet ettiği görüşler konusunda Tahâvî'ye yönelik itirazlarının bir kısmında *usûlü* gerekçe göstermesi de bu konuda önem arz etmektedir.

rak netleşmemiş olması, müellifin Mısır'da bulunması gibi bazı meseleler de inceleme konusu yapılabilir. Ancak bu çalışmada üzerinde durulan husus Tahâvî'nin mezhep içi ihtilafli meselelerde açık ifadelerle yapmış olduğu tercihlerinin bu duruma etkisidir. Nitekim o, birçok konuda Ebû Hanîfe'nin görüşü haricinde bir tercihte bulunmaktadır.

## 2. Tahâvî'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri

### 2.1. Genel Bilgiler

*Muhtasaru'l-Tahâvî*'nin en önemli özelliklerinden biri, Hanefî imâmları arasında ihtilâf zikredilen meselelerin büyük kısmında müellif tarafından açıkça tercihte bulunmuş olmasıdır.<sup>27</sup> Tahâvî bu eserinde, zikrettiği 460'ın üzerinde ihtilafli meselede tercihte bulunmaktadır. Ayrıca Hanefî imâmlarına farklı görüşler nispet edildiğinde müellifin bunlar içerisinde “rivâyet tercihi” yaptığı da görülmektedir. Tahâvî farklı rivâyetleri genelde kaynaklarıyla birlikte nakletmekte ve bazen hangi rivâyeti niçin tercih ettiğini de belirtmektedir. Tahâvî, Hanefî imâmlarının görüşleriyle alakalı farklı rivâyetler naklettiği yerlerin bir kısmında ise rivâyetlerle alakalı bir tespit yapmaksızın içlerinden bir görüşü tercih etmektedir.

*Muhtasaru'l-Tahâvî*'de Hanefî imâmlarının görüşleri zikredilirken birkaç istisna hariç önce Ebû Hanîfe'nin, daha sonra ise Ebû Yûsuf'un ve İmâm Muhammed'in görüşleri nakledilmektedir. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in kavlini hemen her ihtilafli meselede zikretmekle birlikte Tahâvî'nin az da olsa bazı meselelerde gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse Ebû Yûsuf veya İmâm Muhammed'in görüşünü zikretmediği de görülmektedir.<sup>28</sup> Tahâvî hangi görüşü tercih edecekse, bu görüşün hemen peşinden “bihi ne' huz” ifadesiyle tercihinin açıkça belirtmektedir. Birkaç meselede bu ifadenin yerine “ecved”, “ehabbü ileynâ”, “kemâ kâle” gibi farklı tabirler de kullanılmaktadır.<sup>29</sup>

### 2.2. Tahâvî'nin Tercihlerinin Hanefî İmâmlarının Görüşleriyle Mukâyesesi

Tahâvî'nin bu eserinde toplam 460'ın üzerinde tercihi bulunmaktadır.<sup>30</sup> Bunlar içerisinde daha çok Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih

27 Az da olsa Tahâvî'nin zikrettiği görüşlerden herhangi birini tercih etmediği meseleler bulunmaktadır. Bkz. Tahâvî, *Muhtasar*, 154, 171, 199, 206-207.

28 Mesela bkz. Tahâvî, *Muhtasar*, 29, 83, 173, 250, 255, 271, 279, 309.

29 Tahâvî, *Muhtasar*, 62, 168, 315, 362, 378, 394. Feyziye nüshasındaki “asvab” ve “hak” ifadeleri için bkz. Tahâvî, *Muhtasar*, 376, 390.

30 Fıkıh metninin yapısı gereği müellifi tarafından açıkça nakledilen ihtilafın birden fazla meseleye raci olma ihtimali dikkate alınarak tercihlere dair zikredilecek olan bilgilerde ihtiyatlı ifadelerle yer verilecektir. Tahâvî'nin bu tercihlerinin mutlak içtihat olarak değerlendirilip Hanefî imâmlarına muhâlefet ve muvâfakat etmesi dikkate alınarak yapılmış olan benzer bir tasnifi için bkz. Abdullah Nezir Ahmed, *el-İmâm Ebû Ca'fer et-Tahâvî Fakihen* (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1408/1987), 810-981.

etmekle birlikte az sayıda meselede Züfer'in görüşünü benimseyen Tahâvî bir meselede ise hocası İbn Ebû İmrân'dan işittiğini ifade ettiği bir hükmü nakledip ardından bu görüşü tercih ettiğini belirtmektedir.<sup>31</sup>

Tahâvî ihtilaflı meseleler içerisinde en çok Sâhibeyn'in Ebû Hanîfe'den farklı olan ortak görüşlerini tercih etmektedir. Bunlar *Muhtasar*'daki tüm tercihler içerisinde yaklaşık 1/3'lük bir orana tekâbül etmektedir. Eserde Tarafeyn'in ittifak ettikleri görüşlerinin tercih edildiği meseleler yaklaşık 40 civarında olup, 15 civarında meselede Şeyhayn'in ittifak ettikleri görüşleri, yine 8 kadar meselede de İmâm Muhammed ve Züfer'in ortak görüşleri tercih edilmektedir. Tahâvî Hanefî imâmlarının görüşlerinde tek kaldıkları meseleler içerisinde Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in kavillerini yaklaşık 70'er meselede tercih etmesine karşılık 45 kadar meselede Ebû Hanîfe'nin, 6 meselede de Züfer'in tek kaldığı görüşünü tercih etmiştir. Ayrıca Tahâvî, altı meselede Hanefî imâmlarının hepsine muhâlefet edip şahsî görüşünü beyân etmektedir.<sup>32</sup>

Nakledilen veriler dikkate alındığında üzerinde durulması gereken en önemli husus Tahâvî'nin daha sonra telif edilen muhtasarların aksine Ebû Hanîfe'nin kavli yerine daha çok Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşlerini tercih etmiş olmasıdır. Tahâvî'nin, Ebû Hanîfe'nin tek kaldığı ve diğer Hanefî imâmlarından biri ile müttefik olduğu görüşleri tercih ettiği meselelerin toplamı kitapta nakledilen ihtilaflı meselelerin yaklaşık %25'lik bir kısmına tekâbül etmektedir. Bu durumda Tahâvî'nin nakletmiş olduğu ihtilaflı meselelerin yaklaşık %75'inde Ebû Hanîfe'nin görüşü haricinde bir tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır.

### 3. Tahâvî'nin Tercihlerine Karşı Cessâs'ın Tutumu

Cessâs'ın Tahâvî'nin eserlerine olan ilgisi dikkat çekmektedir. Nitekim o, Tahâvî'nin *İhtilâfu'l-fukahâ* isimli eserini ihtisâr, *Muhtasar*'ını da şerh etmiştir.<sup>33</sup> *Cessâs Muhtasarı'ı-Tahâvî*'yi şerh ederken, metin kısmında Tahâvî'nin açıkça belirttiği tercih ifadelerini<sup>34</sup> ve tüm Hanefî imâmlarına muhâlefet ederek belirttiği şahsî görüşlerini<sup>35</sup> zikretmemiş ve şerhte de bu konuya hiç değinmemiştir. Muhtemelen Cessâs bu tavrıyla,

31 Tahâvî, *Muhtasar*, 156. Efgânî, Tahâvî'nin bazen Hasan b. Ziyâd'ın görüşünü de tercih ettiğini belirtmektedir. Bkz. Tahâvî, *Muhtasar*, neşredenin girişi, 4. Ancak görebildiğimiz kadarıyla Hasan b. Ziyâd'ın görüşünün tercih edildiği bir mesele bulunmamaktadır. Efgânî'nin ifadesinin Hasan b. Ziyâd'ın rivâyetinin tercih edilmesi olarak düşünülmesi mümkündür. Bir misâl için bkz. Tahâvî, *Muhtasar*, 418.

32 *Muhtasar*'daki yerlerini görmek için bkz. Bulut, *Tahâvî'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri*, 52-59.

33 Sâid Bekdâş, Cessâs'a *Ta'lik alâ şürûti'l-Tahâvî ve Şerhu âsâri'l-Tahâvî* isimli iki eser daha nispet edildiğini nakletmektedir. Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari'l-Tahâvî*, neşredenin girişi, 1: 119. Ayrıca Tahâvî gibi Cessâs da *Ahkamu'l-Kur'an* isimli bir eser telif etmiştir.

34 Krş. Tahâvî, *Muhtasar*, 15; 23; 75 - Cessâs, *Şerhu Muhtasari'l-Tahâvî*, 1: 199; 1: 501; 3: 13.

35 Krş. Tahâvî, *Muhtasar*, 62; 91; 441 - Cessâs, *Şerhu Muhtasari'l-Tahâvî*, 2: 514; 3: 145; 8: 560.

bu tercihlerin mezhepte müftâ bih görüşler olmayıp sadece Tahâvî’ni şahsî kanaatleri olduğuna işâret etmek istemektedir.<sup>36</sup> *Muhtasaru’l-Tahâvî*’nin farklı nüshaları olması sebebiyle Cessâs’ın elindeki nüshada bu ifadelerin bulunmaması ihtimali de düşünülebilir. Nitekim Efğânî’nin ifade ettiği üzere *Muhtasaru’l-Tahâvî*’nin -şu an için ulaşılan- iki nüshasından birinde az bir kısım hariç Tahâvî’nin tercih ifadeleri yer almamaktadır.<sup>37</sup> Ancak bu, ilkinde göre zayıf bir ihtimaldir. Cessâs’ın sadece ويه تأخذ şeklindeki tercih ifadelerini değil, aynı zamanda Tahâvî’nin “أما أنا فارى، عندي، لا نرى” gibi ifadelerle Hanefî imâmlarına muhâlefet ederek zikrettiği şahsî görüşlerini de nakletmemesi birinci ihtimali kuvvetlendiren önemli bir husustur.<sup>38</sup>

Cessâs’ın tahâret ve büyü’ bölümlerinde yer alan ihtilafî meselelerdeki izahları incelendiğinde, Ebû Hanîfe’nin görüşlerini tercih ettiği görülmektedir. Buradaki meselelerin hemen hepsine “li-Ebû Hanîfe”, “vechü kavli Ebû Hanîfe” gibi ifadelerle başlanarak Ebû Hanîfe’nin kavlini şerh eden ve delillerini sıralayan, ayrıca bu görüşlere yönelik muhtemel itirazları cevaplandıran Cessâs,<sup>39</sup> Ebû Hanîfe’nin, Ebû Yûsuf’la veya İmâm Muhammed ile aynı görüşte olduğu meselelerde dahi konuyu sadece Ebû Hanîfe’nin görüşünü izah eder şekilde (sadece onun ismini zikrederek) ifade etmektedir.<sup>40</sup> Dolayısıyla Cessâs’ın meselelerin hemen tamamında Ebû Hanîfe’ye tâbi olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki yukarıda işlendiği üzere Tahâvî, Ebû Hanîfe’ye nispetle daha çok Sâhibeyn’in görüşlerini tercih etmiştir. Cessâs’ın Tahâvî’nin tercih ifadelerini dikkate almaması ve dolayısıyla bu tercihlerin mezhepte mütemed görüşler olmadığına işâret etmesinin bu hususla alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Cessâs’ın Hanefî mezhebi içerisinde gerek usûl gerekse fûrû sahasında önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Cessâs’ın Tahâvî’nin tercihlerini dikkate almamasının, *Muhtasaru’l-Tahâvî*’nin diğer muhtasarlara nispetle mezhep içerisinde etkisinin az olmasında ve yaygın olarak kullanılmamasında kısmen etkisinin olduğu söylenebilir.

Söz konusu tercihler dışında Cessâs’ın Tahâvî’ye mezhep imâmlarına nispet ettiği görüşler hususunda da bazı itirazları bulunmaktadır.<sup>41</sup> Cessâs bu konuda Tahâvî’ye yönelik itirazlarının bir kısmında usûlü, bir kısmında da hocası Kerhî’yi referans göstermektedir.<sup>42</sup> Bu itirazlarıyla birlikte Cessâs’ın Tahâvî hakkında “sika, güvenilir ve gayri-

36 Sâid Bekdâş da aynı kanâattedir. Bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari’l-Tahâvî*, neşredenin girişi, 1: 148.

37 Tahâvî, *Muhtasar*, neşredenin girişi, 10.

38 Krş. Tahâvî, *Muhtasar*, 62; 91; 441 - Cessâs, *Şerhu Muhtasari’l-Tahâvî*, 2: 514; 3: 145; 8: 560.

39 Cessâs, *Şerhu Muhtasari’l-Tahâvî*, 1: 373, 420, 456, 460, 485; 3: 13, 34, 38, 57, 79, 110, 112, 116.

40 Cessâs, *Şerhu Muhtasari’l-Tahâvî*, 1: 373, 420, 460; 3: 34, 51, 110. Bu bölümlerde bir meselede istisnâî bir tutum olarak Cessâs “وجه قولهما” diyerek Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un ortak olan görüşlerini izah ettiğini belirtmektedir. Bkz. 3: 82.

41 Örnek için bkz. Cessâs, *Şerhu Muhtasari’l-Tahâvî*, 1: 229, 485; 3: 37, 56, 62, 116, 136. Ayrıca bkz. 8: 103.

42 Cessâs, *Şerhu Muhtasari’l-Tahâvî*, 1: 229, 485; 3: 62, 93; 4: 108; 8: 103, 243. Kerhî’nin, yaşadıkları dönemde içtihat ehli olarak bahsettiği Tahâvî’yi bir hac mevsiminde gördükten sonra fikrinin değiştiğine dair bir rivâyet nakledilmektedir. Bkz. H. Yunus Apaydın, “Kerhî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDY Yayınları, 2002), 25: 285.

müttehemdir” ifadeleri de bulunmaktadır.<sup>43</sup> Mezhep içerisindeki *Muhtasaru't-Tahâvî*'ye yönelik algıda Cessâs'ın bu itirazlarının fazla etkisinin olmadığı söylenebilir. Nitekim daha sonraki dönemlerde Hanefî fakihlerinin bu konudaki değerlendirmeleri incelendiğinde mezhebin hükümlerini nakil konusunda Tahâvî hakkında oluşabilecek olumsuz kanaatlerin giderilmesi yönünde çabalarla karşılaşmaktadır.<sup>44</sup> İbn Âbidîn'in, Tahâvî ve Cessâs'ın Hanefî imâmlarına farklı görüşler nispet ettiği bir meselede Hanefî fakihlerinin konuyla ilgili değerlendirmelerini naklettiği ifadeler de dikkat çekmektedir. Burada her iki isim lehine de ifadeler bulunmakla birlikte Ebû İshâk es-Saffâr (ö. 534/1139) Tahâvî'nin Hanefî imâmlarının görüşlerinin ne olduğu hususunda Cessâs'a göre daha isabetli nispetlerde bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>45</sup>

#### 4. Hanefî Muhtasar Geleneğinde Mezhep İçî İhtilaflı Meselelerin Nakledilişi ve Yapılan Tercihler

Bu başlık altında Tahâvî'nin tahâret ve büyü bölümlerinde tercihte bulunduğu Hanefî imâmları arasındaki ihtilaflı meselelerin daha sonra telif edilen ve Hanefî mezhebinde mütemed kabul edilip yaygın olarak kullanılan muhtasarlardaki işlenişi incelenecektir.<sup>46</sup> Ayrıca bu meseleler haricinde muhtasarlara bu bölümlerinde zikredilen diğer ihtilaflı meseleler de dikkate alınacaktır. Yapılacak olan inceleme, Hanefî imâmları arasındaki ihtilaflı meselelerin nasıl zikredildiği ve bu görüşler arasından bir tercihte bulunulup bulunulmadığına yöneliktir.

##### 4. 1. Temel Metinler (Mütûn)

Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı, Bürhânüşşerîa'nın (ö. 673/1274) *Vikâyetü'r-rivâye*'si ve Neseî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik*'i Hanefî âlimleri arasında yaygın kullanılan, müteber ve mütemed eserler anlamında “mütûn-i selâse”; *Kenzü'd-dekâik* ve *Vikâyetü'r-rivâye* ile birlikte Mevslî'nin (ö. 683/1284) *el-Muhtâr*'ı ve İbnü's-Sâati'nin (ö. 694/1295) *Mecmau'l-bahyren*'i ise “mütûn-i erbaa” olarak anılmıştır.<sup>47</sup> Dolayısıyla iki eserin her iki ifadeye de dâhil edilmesi sebebiyle toplamda beş muhtasar “metin” kavramı ile nitelendirilmiş olmaktadır. Bu beş muhtasarda Hanefî imâmları arasındaki ihtilaflı meselelerin nakledilişi ve yapılan tercihler şu şekildedir:

43 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7: 403.

44 Bkz. Alâüddîn el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed-Adil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2: 576, 629-630.

45 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3: 570.

46 Bu ihtilaflı meseleleri görmek için bkz. Bulut, *Tahâvî'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri*, 61-73.

47 Ahmet Özel, “Hanefî Mezhebi (Literatür)”, 16: 22-23.

A- *Muhtasaru'l-Kudûrî*'de meselelerin çoğunda Hanefî imâmlarının farklı görüşleri zikredilmektedir. Ancak Tahâvî'nin ihtilaf zikredip tercihte bulunduğu meselelerin bir kısmında *Muhtasaru'l-Kudûrî*'de sadece Ebû Hanîfe'nin görüşleri yer almaktadır. Bunlar içerisinde kimi meselelerde sadece görüş Ebû Hanîfe'ye izafe edilmek sûretiyle Sâhibeyn'in ihtilafı olduğuna işaret edilmekte,<sup>48</sup> kimi meselelerde ise Ebû Hanîfe'nin yalnız kaldığı veya Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'den sadece biri ile ittifak ettiği görüşleri nakledilmekte, muhâlif olan Hanefî imâmının görüşü ise zikredilmemektedir.<sup>49</sup> Kudûrî'nin gerek ismine vurgu yaparak gerekse ismini zikretmeksizin sadece Ebû Hanîfe'nin görüşünü naklettiği meselelerde, onun kavlini tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ancak diğer pek çok meselede Hanefî imâmlarının ihtilafını zikredip bunlar arasında açıkça herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.<sup>50</sup> Bununla birlikte Kudûrî'nin *Şerhu Muhtasaru'l-Kerhî* isimli eserinin başında Hanefî imâmları arasındaki ihtilafı meselelerde ilke olarak Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih ettiğini açıkça belirttiği nakledilmektedir.<sup>51</sup>

B- *Vikâye*'de Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin metne oldukça hâkim olduğu görülmektedir. Nitekim Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşleri sadece birkaç meselede zikredilmektedir.<sup>52</sup> Ebû Hanîfe'nin (diğer Hanefî imâmlarından farklı olan) görüşleri tüm meselelerde zikredilmesine rağmen isminin belirtilmesine neredeyse hiç ihtiyaç duyulmamaktadır. Müellif metne tercihlerini aldığı eserinin mukaddimesinde bildirmektedir. Pek çok meselede Ebû Hanîfe'nin kavli zikredilmekte, bunların bir kısmı yalnız kaldığı görüşleri olmakla birlikte bir kısmı da Ebû Yûsuf veya İmâm Muhammed'den birisi ile müttelik olduğu görüşleridir.<sup>53</sup>

*Vikâye*'nin tahâret ve büyû bölümlerinde *Muhtasaru'l-Tahâvî*'de nakledilen ihtilaflı meseleler haricinde bazı meselelerde de Sâhibeyn'in görüşleri nakledilmektedir.<sup>54</sup> Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin metne bu derece hâkim olmasının yanı sıra müellifin ihtilaflı meselelerin bir kısmında "bihî yüftâ" gibi sarîh ifadelerle tercihte bulunduğu görülmektedir. Tercihte bulunulan üç meselede de müftâ bih olan görüş Ebû Yûsuf'un kavlidir.<sup>55</sup>

48 Kudûrî, *Muhtasar*, 1: 199, 218. (في قول أبي حنيفة؛ عند أبي حنيفة)

49 Kudûrî, *Muhtasar*, 1: 201, 216-217, 223.

50 Hanefî imâmlarının görüşlerini zikrederken Ebû Hanîfe-Ebû Yûsuf- İmâm Muhammed sıralamasını gözetmesi bu mânâda bir "tercih" olarak değerlendirilebileceği gibi doğrudan bir tercih olmayıp yerleşik ifade üslûbuna uygun bir nakil olarak da düşünülebilir. Nitekim *Muhtasaru'l-Tahâvî*'de de pek çok meselede tercih edilmemesine rağmen Ebû Hanîfe'nin görüşü önce zikredilmektedir.

51 Ençakar, *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Gelenegine Etkisi*, 6.

52 Bûrhânüşşerîa (ö. 673/1274), *Vikâyetü'r-rivâye* (*Şerhu'l-Vikâye* ile birlikte), thk. Dr. Salâh Muhammed Ebu'l-Hac (Ammân: Dâru'l-Varrâk, 2006), 1/2: 30, 55; 2/4: 48.

53 Bûrhânüşşerîa, *Vikâye*, 1/2: 59-60, 72, 88, 83, 228; 2/4: 5, 8-9, 10, 23, 45, 50, 52, 57, 68-69.

54 Bûrhânüşşerîa, *Vikâye*, 1/2: 30, 34, 53, 62, 68; 2/4: 7-8, 27, 35, 72.

55 Bûrhânüşşerîa, *Vikâye*, 1/2: 95-96; 2/4: 58-59.

C- Mevsilî muhtasarını Ebû Hanîfe'nin görüşlerini bir araya getirmek sûretiyle hazırlamış, daha sonra gelen talepler üzerine diğer Hanefî imâmlarının görüşlerini rumuzlarla belirtmiştir.<sup>56</sup> Metinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini nakleden müellif eserine “fetvâ için tercih edilen görüşler” anlamında *el-Muhtâr li'l-fetvâ* ismini vermiş, bunun sebebi olarak da fukahânın çoğunun bu görüşleri tercih ettiğini ifade etmiştir.<sup>57</sup> Mevsilî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih ettiği kitabın hazırlanış gayesinden de anlaşılmaktadır.

D- İbnü's-Sââtî muhtasarında mezhep içerisindeki farklı görüşleri, her biri için farklı cümle ve fiil yapısı kullanarak nakletmektedir.<sup>58</sup> Müellif incelenen meseleler arasında sadece nebizden abdest alınması meselesindeki ihtilafta Ebû Yûsuf'un kavlinin “müftâ bih” olduğunu belirtmektedir.<sup>59</sup> Eserde *Muhtasarü't-Tahâvî*'de nakledilen ihtilaflı meseleler haricinde tercihte bulunulan birkaç mesele daha bulunmaktadır. Bu tercihler ise İmâm Muhammed'in görüşü doğrultusundadır.<sup>60</sup>

E- Neseffî'nin *Kenzü'd-dekâik* isimli eserinde incelenen ihtilaflı meseleler dikkate alındığında diğer herhangi bir Hanefî imâmının ihtilaflı belirtilmeden sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin zikredildiği görülmektedir. Tahâret ve büyü bölümlerinde sadece bir yerde Hanefî imâmlarından Züfer'in farklı olan görüşüne atıf yapılmaktadır.<sup>61</sup> Bu eserin tamamında on civarında mesele haricinde sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yer verildiği ifade edilmektedir.<sup>62</sup> Dolayısıyla müellifin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin bu derece esas alındığı *Kenz* hem mütûn-i selâse hem de mütûn-i erba'a kavramlarına dâhil edilmiştir.

#### 4. 2. Diğer Muhtasarlar

Hanefî mezhebinde “mütûn” kavramı ile ifade edilen muhtasarlar arasına dahil edilmemekle birlikte mezhep içerisinde etkili olan diğer bazı önemli fıkıh muhtasarları bulunmaktadır. Molla Hüsrev'e ait (ö. 885/1480) *Gurerü'l-ahkâm*'ın şerhi *Dürerü'l-hükâm* ile İbrahim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur*'u uzun süre kazâ ve tedris

56 Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî (ö. 683/1284), *el-Muhtâr* (şerhi *el-Ihtiyâr* ile birlikte), thk. Şuayb Arnavut (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2010), 1: 35-37.

57 Mevsilî, *Muhtâr*, I, 36.

58 Bu kalıplar için bkz. Ahmed b. Ali İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295), *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 60-68. *Letâifu'l-işârât* adlı eserini İbnü's-Sâati'yi esas alarak hazırlayan Şeyh Bedreddin bu farklı cümle ve fiil yapılarını kaide şeklinde isimlendirmektedir. Bkz. Ayhan Hira, *Şeyh Bedreddin* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 122.

59 İbnü's-Sâati, *Mecma'u'l-bahreyn*, 87.

60 İbnü's-Sâati, *Mecma'u'l-bahreyn*, 77, 102, 262.

61 Ebü'l-Berekât en-Neseffî (710/1310), *Kenzü'd-dekâik* (şerhi *Tebyînü'l-hakâyık* ile birlikte), thk. Ahmed İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 4: 301.

62 Neseffî, *Kenzü'd-dekâik*, thk. Sâid Bekdâş (Medine-i Münevvere: Dâru's-Sirâc, 2011), 6, 52.



sahalarında kaynak kitaplar olarak kullanılmıştır. Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *Bidâyetü'l-mübtedî'*si ve Timurtâşî'nin (ö. 1006/1598) *Tenvîru'l-ebşâr'*ı ise özellikle şerh ve hâşiyeleri ile birlikte yaygın olarak kullanılan ve mezhepte etkili olan muhtasarlardır. Bu dört muhtasarda Hanefî imâmları arasındaki ihtilafli meselelerin nakledilişi ve yapılan tercihler şu şekildedir:

A- *Bidâyetü'l-mübtedî'*de genelde Hanefî imâmlarının farklı görüşleri zikredilmektedir. Bazı meselelerde, gerek ismi zikredilerek gerekse zikredilmeksizin sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yer verilmektedir.<sup>63</sup> Sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin zikredildiği meselelerde, müellifin onun görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. İhtilaf zikredilen meselelerde sarıh bir tercih ifadesi bulunmamaktadır. Merğînânî'nin *Bidâyetü'l-mübtedî'*nin şerhi olan *Hidâye'*de zikrettiği görüşlerin delillerini verirken tercih ettiği görüşün delilini diğerlerine cevap olması için en sona bıraktığı belirtilmektedir.<sup>64</sup> *Bidâyetü'l-mübtedî'*deki Ebû Hanîfe ile birlikte diğer Hanefî imâmlarının da görüşlerinin nakledildiği meseleler, eserin şerhi olan *Hidâye'*de incelendiğinde Merğînânî'nin bu meselelerde Ebû Hanîfe'nin yalnız kaldığı veya Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'den biriyle müttefik oldukları görüşün delilini sona bıraktığı dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih ettiği anlaşılmaktadır.<sup>65</sup>

B- *Muhtasaru'l-Tahâvî'*de nakledilen ihtilafli meseleler dikkate alındığında *Gurerü'l-ahkâm'*da -bir mesele dışında<sup>66</sup>- sadece Ebû Hanîfe'nin görüşleri nakledilmektedir. Bu ihtilafli meseleler haricinde tahâret ve büyü bölümlerinde diğer Hanefî imâmlarının farklı olan görüşlerinin zikredildiği birkaç mesele bulunmakta, bunlar arasında sadece bir meselede “bihî yüftâ” tabiri ile Ebû Yûsuf'un görüşü tercih edilmektedir.<sup>67</sup>

C- Halebî'nin *Mülteka'l-ebhur* isimli muhtasarında müellifin genelde farklı olan görüşlere işaret ettiği görülmektedir. Meselelerin neredeyse tamamında Ebû Hanîfe'nin görüşünün ismi zikredilmeksizin metne alınıp Sâhibeyn'in ihtilaflarının belirtilmiş olması dikkat çekmektedir. Ebû Hanîfe'nin ismi belirtilecekse “imâm” tabiri kullanılmaktadır.<sup>68</sup> Bazı meselelerde sadece Ebû Hanîfe'nin görüşleri nakledilmekle yetinilmektedir.<sup>69</sup> Müellif

63 Ebû'l-Hasen el-Merğînânî (ö. 593/1197), *Bidâyetü'l-mübtedî'* (şerhi Hidaye ile birlikte) (el-Mektebetü'l-İslâmiyye t.y.), 1: 14, 24; 3: 25, 37-38, 54, 64, 73.

64 Cengiz Kallek, “el-Hidaye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDY Yayınları, 1998), 17: 471.

65 Merğînânî, *Hidaye*, 1: 25, 30, 60, 117; 3: 27, 56, 59. Sadece bir meselede Sâhibeyn'in delilini sonra zikretmesi, bu meselede Ebû Hanîfe'nin değil, Sâhibeyn'in görüşünü tercih ettiği anlamına gelebilir. Bkz. Merğînânî, *Hidaye*, 3: 22-23.

66 Molla Hüsrev (ö. 885/1480), *Gurerü'l-ahkâm* (şerhi Dürerü'l-hukkâm ile birlikte), nşr. Kırımî Yusuf Ziya-Lofçalı Râşid (Ahmed Kâmil Matbaası, 1329), 1: 14.

67 Molla Hüsrev, *Gurerü'l-ahkâm*, 1: 14, 24, 26, 31, 49; 2: 165. Müellifin tercihi için bkz. 2: 189.

68 İbrahim b. Muhammed el-Halebî (ö. 956/1549), *Mülteka'l-ebhur* (şerhi *Mecme'u'l-ehur* ile birlikte), thk. Halil İmrân (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1: 57, 74, 173.

69 Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 1: 78; 3: 113-115.



sadece bir meselede açık bir tercih ifadesinde bulunmaktadır. Bu tercihi Ebû Yûsuf'un görüşü doğrultusundadır.<sup>70</sup> *Mülteka'l-Ebhur*'un tahâret ve büyü bölümlerinde *Muhtasaru't-Tahâvî*'de nakledilen ihtilaflı meseleler haricinde bazı ihtilaflı meselelere yer verilmekte ve bunlar arasında birkaç meselede “muhtâr, bihî yüftâ” tabirleri ile Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed ve Züfer'in görüşleri tercih edilmektedir.<sup>71</sup>

D- Timurtâşi'ye ait *Tenvîru'l-epsâr*'da incelenen ihtilaflı meselelerde metne Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin alındığı, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşlerine yer verilmediği görülmektedir. Sadece bir meselede müellif, Ebû Hanîfe'nin değil Sâhibeyn'in görüşünü metne almıştır.<sup>72</sup> Yine bir diğer meselede de İmâm Muhammed'in farklı olan görüşü “قبيل” denilerek isim verilmeksizin belirtilmiş ve bu görüşün “müftâ bih” olduğu ifade edilmiştir.<sup>73</sup> Burada görüşü tercih edilmesine rağmen İmâm Muhammed'in isminin zikredilmemiş olması dikkat çekmektedir. Taharet ve büyü bölümlerindeki diğer bazı meselelerde yer yer Sâhibeyn'in ihtilafları belirtilmektedir.<sup>74</sup> Bir meselede de Sâhibeyn'in kavli müftâ bih olarak ifade edilmekle birlikte, metinde Ebû Hanîfe'nin de bu görüşe rücû ettiği belirtilmektedir.<sup>75</sup>

Taharet ve büyü bölümleri esas alınarak yapılan inceleme sonucunda Hanefî muhtasar geleneğinde mezhep içi ihtilaflı meselelerin nakledilişi ve yapılan tercihler ile ilgili şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür. Mütûn olarak kabul edilen muhtasarlar içerisinde *Vikâye*, *Muhtâr* ve *Kenz*'de Hanefî imâmları arasındaki ihtilaflı meselelerde Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin metne oldukça hâkim olduğu, diğer Hanefî imâmlarının görüşlerine çok az yer verildiği görülmektedir. Kudûrî *Muhtasar*'ında Hanefî imâmlarının farklı görüşlerini nakletmekle birlikte bir başka eserinde ilke olarak Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih ettiğini belirtmektedir. *Mecma*'da ihtilaflar nakledilmekte ve bunların büyük kısmında doğrudan bir tercih yapılmamaktadır. Ancak *Mecma*'da ve ayrıca *Vikâye*'de oldukça az da olsa sarâhaten yapılan tercihler Ebû Hanîfe'nin değil, diğer Hanefî imâmlarından birisinin görüşü doğrultusundadır.

*Bidâyetü'l-mübtedî*'de, aynı müellife ait şerhten hareketle Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin tercih edildiği görülmektedir. *Gurer*'de ve *Tenvîr*'de Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin metne hâkim olduğu, diğer Hanefî imâmlarının Ebû Hanîfe'den farklı olan görüşlerinin sadece birkaç mesele haricinde belirtilmemesinden bariz bir şekilde anlaşılmaktadır. *Mülteka*'da ihtilaflar genelde zikredilmekle birlikte metne esas alınan Ebû Hanîfe'nin görüşleridir. Aynı zamanda yukarıda zikredildiği üzere *Mecma*'da ve *Vikâye*'de, ayrıca *Mültekâ* ile

70 Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 1: 57.

71 Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, 1: 82, 86-87, 91-92; 3: 23-24, 53-54, 82-84, 127.

72 Metnin hâşiyesinde İbn Âbidîn *Hidâye*, *Mültekâ* ve *Kenz* gibi metinlerde Ebû Hanîfe'nin görüşünün tercih edildiğini ifade etmektedir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 7: 192.

73 Timurtâşi, *Tenvîru'l-epsâr*, 7: 86-87.

74 Timurtâşi, *Tenvîru'l-epsâr*, 1: 317, 423; 7: 124, 392.

75 Timurtâşi, *Tenvîru'l-epsâr*, 1: 423.

birlikte *Gurer* ve *Tenvîr*'de az olmakla birlikte açıkça tercih edildiği belirtilen görüşler Ebû Hanîfe haricindeki Hanefî imâmlarının görüşleridir. Bu durumda Ebû Hanîfe haricinde bir Hanefî imâmının görüşünün tercih edilmesi istisnâî bir tutum olarak değerlendirildiğinde, bu muhtasardaki ihtilafli meselelerin (geri kalan) büyük kısmında Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin tercih edildiği anlaşılabilir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin görüşü zikredilip de ardından bu görüşün tercih edildiğinin sarâhaten belirtilmesine ihtiyaç duyulmadığı söylenebilir.

## Sonuç

*Muhtasaru't-Tahâvî*'de Hanefî imâmları arasındaki ihtilafli meselelerde en çok Sâhibeyn'in Ebû Hanîfe'den farklı olan görüşlerinin tercih edildiği görülmektedir. Tahâvî, naklettiği ihtilafli meselelerin yaklaşık %75'inde Ebû Hanîfe'nin görüşü haricinde bir tercihte bulunmaktadır.

Hanefî fıkıh tarihinin önemli isimlerinden Cessâs, *Muhtasaru't-Tahâvî* şerhinde Tahâvî'nin tercihlerini nakletmemekte ve bu tercihlere ilişkin herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Cessâs'ın bu tutumunun Tahâvî'nin nakletmiş olduğu mezhep içi ihtilafli meselelerde büyük oranda Sâhibeyn'in görüşlerini tercih etmesinden kaynaklanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Şerhteki açıklamalarından ihtilafli meselelerin hemen tamamında Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih ettiği anlaşılan Cessâs'ın, Tahâvî'nin tercihlerine yönelik bu tutumunun, *Muhtasaru't-Tahâvî*'nin mezhep içerisinde edinmiş olduğu yere menfi yönde kısmen etkisinin olabileceği düşünülmektedir.

*Muhtasaru't-Tahâvî*'den daha sonra telif edilmiş olan, Hanefî mezhebinde müteber ve mütemed kabul edilen muhtasarlarda tahâret ve büyü bölümlerindeki ihtilafli meseleler incelendiğinde bu meselelerin büyük kısmında Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin tercih edildiği görülmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere *Muhtasaru't-Tahâvî*'de ise büyük oranda Sâhibeyn'in görüşleri tercih edilmektedir. Dolayısıyla *Muhtasaru't-Tahâvî*'de büyük oranda Ebû Hanîfe'nin görüşleri dışında bir tercihte bulunulmuş olmasının, bu eserin mezhep içerisindeki yerine olumsuz yönde bir etkisinin olduğu söylenebilir.

## Kaynakça

- Apaydın, Yunus. “Kerhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 285-287. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bardakoğlu, Ali. “Hanefî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 1-21. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Bedir, Murteza. *Buhâra Hukuk Okulu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Bedir, Murteza. “Vikâyetü'r-rivâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 106-108. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Bulut, Abdurrahman. *Ebü Ca'fer et-Tahâvî'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Bürhânüşşerîa. *Vikâyetü'r-rivâye* (Şerhu'l-Vikâye ile birlikte). thk. Dr. Salâh Muhammed Ebu'l-Hac. Ammân: Dâru'l-Varrâk, 2006.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Razi. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Dihlevî, Abdülaziz. *Büstanü'l-muhaddisin*, trc. Ali Osman Koçkuzu. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Ençakar, Orhan. *Kerhî'nin Muhtasar'ının Hanefî Muhtasar Geleneğine Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Habeşi, Abdullah b. Muhammed. *Câmiu's-şeruh ve'l-havâşî*. Ebûzabî: el-Mecma'u's-sekâfî, 2004.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed. *Mülteka'l-ebhur* (şerhi *Mecme'u'l-enhur* ile birlikte). thk. Halil İmrân. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Hira, Ayhan. *Şeyh Bedreddin*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- İbn Abidin, Muhammed Ermin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Temvîri'l-ebсар*. thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdülvahid. *Fethu'l-kadir*. thk. Abdürrezzâk Ğalib el-Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü's-Sâatî, Ahmed b. Ali. *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- İltaş, Davut. “Tahâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Kaltek, Cengiz. “el-Hidâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 471-473. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Kâsânî, Alâüddîn. *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed-Adil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, t.y.
- Kaya, Eyyüp Said, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Kaya, Eyyüp Said. “Şerh (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 560-564. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Kevserî, Zâhid, *el-Hâvî fi sîreti'l-imâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999.
- Koca, Ferhat. “el-Muhtasar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 64-66. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn. *el-Muhtasar* (şerhi el-Lübâb ile birlikte). thk. Abdürrezzâk el-Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2007.
- Kureşi, Abdülkâdir. *el-Cevâhiru'l-mudhyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Riyâd: Dâru'l-Ulûm, 1978.
- Leknevî, Abdülhâ. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Ahmed ez-Zabî. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998.
- Mercânî, Şihâbüddîn. *Nâziratu'l-hak fi fardiyeti'l-işâi ve in lem yeğibi's-şefak*. thk. Orhan Ençakar-Abdülkâdir Yılmaz. İstanbul: Dâru'l-Feth-Dâru'l-Hikme, 2012.
- Merğînânî, Ebû'l-Hasen. *Bidâyeti'l-mübeddî* (şerhi *el-Hidâye* ile birlikte). Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. thk. Şuayb Arnavut. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2010.
- Molla Hüsrev. *Gwerü'l-ahkâm* (şerhi *Dürerü'l-hukkâm* ile birlikte). nşr. Yusuf Ziya-Loğçalı Râşid. Ahmed Kâmil Matbaası, 1329.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Kenzü'd-dekâik* (şerhi *Tebyinü'l-hakâyik* ile birlikte). thk. Ahmed İnâye. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Kenzü'd-dekâik*. thk. Sâid Bekdâş. Menide-i Münevvere: Dâru's-sirâc, 2011.
- Nezir Ahmed, Abdullah. *el-İmâm Ebü Ca'fer et-Tahâvî Fakihen*. Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1408/1987.
- Nezir Ahmed, Abdullah. *Ebü Ca'fer et-Tahâvî el-imâmü'l-muhaddisü'l-fakih*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Özel, Ahmet. “Fıkıh (Literatür)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 14-22. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkah Âlimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Özel, Ahmet. “Hanefî Mezhebi (Literatür)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 21-27. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Saymerî, Ebû Abdillâh. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1976.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer. *el-Muhtasar*. nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370/1951.
- Yaman, Ahmet. “Kenzü'd-dekâik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 261-262. Ankara: TDV Yayınları, 2002.





Prof. Dr. Muhammed HAMİDULLAH

Çeviren: Selahattin Polatoğlu\*

# Endülüs'ün (İspanya) Hz. Osman'ın Halifeliği Sırasında -Hicrî 27 Yılında- Fethi\*\*

**Öz:** Tarih kaynaklarında yaygın biçimde geçtiği üzere İspanya Müslümanlar tarafından 92 (711) yılında fethedilmiştir. Ancak çevirisini sunduğumuz makalede Hamidullah, bu hadisenin daha erken bir dönemde, Hz. Osman zamanında, gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Yazar, Taberî'nin Târîh'inde 27 (647-48) yılı olayları içerisinde zikredilen ve daha geç dönemlere ait kaynaklarda da tekrarlanan bir rivayetten yola çıkarak bu iddiasını temellendiremeye çalışmaktadır. Makalede ilk İslam fetihlerinin genel seyrini ve İslam-Bizans ilişkilerini ihtiva eden bir giriş bölümü yer almaktadır. Daha sonra İspanya ve Frankların yurdunun hicri 27 yılında fethedildiğini bildiren rivayetler, tarih kaynaklarından iktibas edilmektedir. Çeviriye ek olarak, ilgili rivayetin sıhatini sorgulayarak konuyu değerlendiren Mehmet Özdemir'in görüşlerine yer verilmiştir.

**Anahtar kavramlar:** İspanya'nın Fethi, Endülüs, İslam-Bizans İlişkileri, Hz. Osman Dönemi

**The Conquest of Andalusia (Spain) in Caliph 'Uthmân's Reign the Hijri 27th**

**Abstract:** As widespread in the sources of history, Spain was conquered by Muslims in 92 (711). However, in the article which we have translated, Hamidullah argues that this event took place at an earlier period, in the time of Caliph 'Uthmân. The writer is trying to base his argument on the basis of a narrative of Tabarî's *The History*, which was mentioned in the events of the 27th year (647-48) and also repeated in the later sources. The article contains an introduction to the general course of the first Islamic conquests and Islam-Byzantine relations. Later, accounts telling that Spain and the country of Franks were conquered in the 27th year of Hijra are quoted from sources of history. In addition to the translation, the views of Mehmet Özdemir, who evaluated the issue by questioning the reliability of the narration, are included.

**Keywords:** Conquest of Spain, Andalusia, Islam-Byzantine Relations, Caliph 'Uthmân's Reign

\* Araş. Gör., Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü  
(selahattin.polatoglu@gmail.com).

\*\* Arapça kaleme alınmış olan makalenin künyesi: "Fethu'l-Endelus (İspanya) fi Hilâfeti Seyyidînâ Usmân Sene 27 li'l-Hicre", İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, VII/1-2 (İstanbul 1978), s. 221-226. Makalenin başındaki Türkçe ve İngilizce özet çevirmen tarafından hazırlanarak eklenmiştir. Çevirmenin mindinde yaptığı eklemeler köşeli parantez içerisine alınmıştır.

## Özet

Bugüne kadar Endülüs'ün Müslümanlar tarafından ilk defa Halife [Velîd b.] Abdülmelik b. Mervân zamanında h. 92 [m. 711] yılında Mûsâ b. Nusayr ve Târık b. Ziyâd tarafından fethedildiği bilinmekteydi. Bu makalede yazar Dr. Hamidullah, Endülüs'e Müslümanların bu tarihten çok önce, Halife Osman zamanında h. 27 [m. 647-48] yılında girdikleri ve bu Müslümanların burada, Emevîler zamanında gerçekleşen nihâi fethede kadar Endülüs'te kaldıklarını anlatmaktadır.

Makalede, önce Hz. Peygamber, Halife Ebû Bekir ve Ömer zamanında Bizanslılar'la Müslümanlar arasındaki münasebetlerden bahsedilmekte sonra, Halife Osman devrine gelinmekte ve özetle şu bilgiler verilmektedir: Halife Osman'ın İran İmparatorluğu'nun kısa zamanda Müslümanlara boyun eğmesine karşılık, Bizans İmparatorluğu'nun uğradığı çeşitli askerî-siyasî bozgunlara rağmen direnmesi ve Müslümanlar için devamlı bir problem olması karşısında bir taraftan Suriye valisini Anadolu üzerinden, diğer taraftan Afrika valisini Endülüs üzerinden Bizans'ı sıkıştırmakla vazifelendirdi. Bununla Halife Osman, Bizans Devleti'nin başkenti Kostantiniyye'nin hem doğudan hem batıdan sıkıştırılarak düşürülmesini ve böylece Müslümanların bu dâimi Bizans galesinden kurtulmalarını arzu etmişti. İşte Endülüs'ün bu ilk fetih teşebbüsü üzerine Müslüman orduları, Emevîler'den çok önce h. 27 yılında Endülüs'e girmişlerdir. Klasik devirden gelen tarihi kaynaklar, sonraları her nedense unutulmuş bu Fetih konusu üzerinde açıkça durmuşlardır. Makalede Halife Osman'ın Endülüs'e sefere çıkan bu ordunun kumandanlarına yazmış olduğu mektuptan bahsedilmekte ve Taberî, İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Fidâ, İbn Kesîr, Zehebî, Zeynî Dahlân'ın bu konuda eserlerinde verdikleri bilgiler, Batı'da aynı konuda yapılan çalışmalarla mukayeseli bir biçimde yer verilmektedir.

İslâm Tetkikleri Enstitüsü Yayın Kurulu

## Giriş

Halkın dilinde Müslümanların Endülüs'ü Emevî halifesi [Velîd b.]<sup>1</sup> Abdülmelik b. Mervân zamanında h. 92 [m. 711] yılında fethettiği ve bu işi üstlenenlerin Cebelitarık Boğazı'na (Gibraltar) ismini veren Târik ile Mûsâ b. Nusayr'ın oldukları dolaşmaktadır. Fakat gerçek o ki, İslâm orduları bundan çok önce, h. 27 [m. 647-48] yılında Endülüs'e girdiler ve Târik'in gelişine kadar da çıkmayarak orada kaldılar.<sup>2</sup>

Ayrıntılara yer vermeden ve gerekli belgeleri nakletmeden önce -imkânlar ölçüsünde- tarihî bilgilere dayanarak bu savaşların ve fetihlerin genel görünümünü ve nedenlerini zikretmemiz gerekiyor.

## Avrupa ile İlişkilerin Başlaması

İslâm'ın Avrupa ile ilişkileri Hz. Peygamber döneminde başladı. Öyle ki, Hz. Peygamber Bizans İmparatoru Heraklius'a h. 7 [m. 628-29] yılında onu İslâm'a davet eden bir mektup gönderdi. Ancak Heraklius bu davete sadece iyilikle ve barış dilekleriyle karşılık vermiştir.<sup>3</sup> Heraklius o sıralarda Asya'da olduğu için elçiyi Kudüs'te (Aelia [İliyâ]) karşılamıştı. Şayet Avrupa'da olsaydı, elçi de Avrupa'daki başkente gitmiş olacaktı. Hz. Peygamber aleyhi'sselâm imparatorun müslüman olacağından ümit kesince, imparatorun emri altında bulunan vali ve görevlilerin önde gelenlerine, özellikle de Arap olanlarına, mektuplar yazdı. Daha öncesinde Hıristiyan olan Maân âmili Ferve b. Amr müslüman olunca, Heraklius Maân'ı öldürdü ve çarımha gerdi. Dımaşk'taki Gassân emîri [Şurahbil b. Amr] uluslararası ve diplomatik hukuk kurallarını çiğneyerek Hz. Peygamber (s.a.s.)'in elçisini [Hâris b. Umeyr] öldürünce, Hz. Peygamber (s.a.s.) ders vermek gayesiyle bir ordu gönderdi. İmparator bu olaya kötülükten başka herhangi bir müdahalede bulunmadı. Öyle ki, Gassân emîrini cezalandırmak yerine İranlılarla [Sâsânîler'le] savaşmak için topladığı 100.000 askeri söz konusu emîri ve sınırları korumaları için gönderdi. Müs-

- 1 Hamidullah'ın vermiş olduğu tarih Abdülmelik (salt. 65-86/685-705) değil, oğlu Velîd dönemine (86-96/705-715) tekabül etmektedir. Tarih kaynaklarının kaydettiğine göre Endülüs Velîd b. Abdülmelik zamanında fethedilmiştir. Bir zühûl eseri olduğu kanaatiyle düzeltilmiştir. Endülüs'ün fethi ile ilgili daha geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı Atçeken, *Endülüs'ün Fethi ve Musa b. Nusayr*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2002. ç.n.
- 2 Endülüs'ün Hz. Osman döneminde fethedildiğini söylemek, Endülüs tarihçisi Mehmet Özdemir tarafından şu gerekçelerle kabule şayan görülmemiştir: Birinci rivayetin doğru olmaması gerekir, çünkü 27 yılında müslümanlar henüz bugünkü Tunus'u geçmemişlerdi ve ayrıca o tarihte bu iş için gerekli deniz gücüne de sahip değillerdi. Öte yandan eğer Endülüs gerçekten o yıl fethedilmiş olsaydı tarihçilerin daha sonra gerçekleştirilen Kıbrıs'ın fethi için müslümanların ilk deniz ötesi fetih harekâtı dememeleri gerekirdi ("Endülüs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XI, 211). ç.n.
- 3 Geniş bilgi için şu makaleme bk. "La lettre du Prophète à Heraclius et le sort de l'original", *Arabica*, 2 (1955), s. 97-110. Bu makalenin yayımlandığı tarihten itibaren Hz. Peygamber'in şu anda Amman'da (Ürdün) muhafaza edilen mektubunun aslının farkına vardılar.

lûmanları Mûte'de (Ürdün) hüsrana uğratmak maksadıyla karşıladılar. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) bizzat kendisi Tebük'e h. 9 [m. 630] yılında gitti. İmparatora bir kez daha onu İslâm'a ve antlaşmaya davet eden bir mektup yazdı ve şunu ekledi: "... Sakın ha, Müslüman olmaları veya cizye ödemeleri hususunda fellâhlar [çiftçilerle] ile İslâm'ın arasına girmel!"<sup>4</sup> Ne var ki, imparator bunu kabul etmedi.

Tebük Gazvesi ile Hz. Peygamber (s.a.s.)'in vefatı arasında geçen bir buçuk yıllık süre zarfında İslâm-Bizans ilişkilerinde değişen pek bir şey olmadı. Ancak Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yeni bir ordu toplaması ve ölüm döşeğinde iken bu ordunun derhal Gassânîlerin yurduna gönderilmesini emretmesi, gerilime neden oldu. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in halife olarak yaptığı ilk şey, bu orduyu ders vermek amacıyla Üsâme b. Zeyd'in komutasında göndermesidir. Şayet imparator sessiz kalsaydı, muhtemelen bu ordunun seferi yerel bir olay olarak kalacaktı. Görünen şu ki, imparator böyle yapmadı; aksine kızarak sınıra yeni askerler yığdı. O, adeta İslâm ülkesine saldırmaya hazır vaziyetteydi. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir (r.a.) yeni bir ordu gönderdi. Ordu, Filistin'deki Kaysâriye şehrini yıldırım hızıyla fethetti. Fakat bu savaşa karşılık verilmedi. Hz. Ebû Bekir, Heraklius'a elçiler gönderdi -ki onlar Avrupa'ya ayak basan ilk müslümanlar olmalı-.<sup>5</sup> Elçiler Kostantiniyye'de imparatorla iyi ilişkiler geliştirmek ve barışmak için görüşmelerde bulundular. Ancak bundan bir sonuç alınamadı. Bunun ardından İslâm orduları Filistin'de ilerledi ve Hz. Ebû Bekir'in vefat ettiği 13 (634) yılında Dimaşk'ı kuşattılar. Hollandalı şarkiyatçı de Goeje'in, *Mémoire sur la conquête de la Syrie* (1900) adlı kitabında belirttiği üzere Bizans'ın Hıristiyan tebaası Müslüman askerleri fatihler olarak değil, ancak kendilerini imparatorun zulmünden kurtaran kimseler olarak görmüştür. Aynı şekilde Henri Lamens'in *Dâiretü'l-Maârifü'l-İslâmiyye*'de yazdığı "Suriye" maddesinde,<sup>6</sup> Müslümanların bütün Suriye'yi ele geçirmek için savaşmaya ihtiyaç duymadıklarına, aksine bir askerî gezinti (Promenade militaire) ile oraya hâkim olduklarına dikkat çeker.

4 Bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, n. 55.

5 Ayrıntıları için şu makaleme bk. "Une ambassade du calife Abû Bakr auprès de l'empereur Héraclius, et le livre Byzantin de la prédiction des destinées", *Folia Orientalia*, II/1-2 (Krakow/Polonya 1961), s. 29-42. Bu makalede peygamberlerin resimleri ile ilgili zikrettiğim belgeler Dineverî ve Zehebî'ye dayanmaktadır. İbnü'l-Cevzî ise *el-Vefâ bi-Ahvâl'il-Mustafâ*'sında (s. 727-731) onu Mûsâ b. Ukbe'den nakletmiştir. Fazla olarak o, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in elçisi Dihye [el-Kelbî]'yi örnek vermiş ve aynı şekilde bu resimleri ve ondaki İslam Peygamberi'nin suretini gördüğünü söyler (bk. İbnü'l-Cevzî, s. 726).

6 Bk. *Encyclopaedia of Islam (First Edition)*, "al-Şha'm" maddesi ç.n.



## H. Osman'ın Halifeliği

Halife Ömer (r.a.) de barış için çaba gösterdi. Çoğu kimsenin dediği gibi: Benimle onlar arasında ateşten bir duvar olsaydı da (yani ne onlar bize ulaşsa ne biz onlara ulaşsak. Böylece herkes güven ve huzur içerisinde yaşasa...). Fakat imparator bu tutuma karşılık vermedi. Bu yüzden onun ve efendimiz Osman'ın halifeliği dönemlerinde savaş devam etti. Zira Müslümanlar Mısır, Suriye, Ermîniye ve başka bölgeleri Bizanslıların zulmünden kurtarabildiler.

Burada sözü daha fazla uzatmadan -Kastallânî'nin *İrşâdü's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserinde zikrettiğine dayanarak (c. VII, s. 448)- şunu belirtmeliyim ki, Müslüman askerler Bizans topraklarında -Kastallânî'nin deyişiyile Erzen-i Rûm'da- iken bazı Kur'ân ayetlerinin okunuşu konusunda Müslümanlar arasında büyük bir ihtilaf meydana geldi. Buna binaen ordu komutanı, durumu Halife Osman'a bildirince, o da Kur'ân'ın tedvîn edilmesini ve yayılmasını [çoğaltılarak belli merkezlere gönderilmesini] emretti. Allah dilerse böylece bazen bir şerrin sonucu hayır olabilir.

Müslümanlar aynı anda dünya büyükleri olan Rumlar [Bizanslılar] ve Farslar [Sâsânîler] ile savaşmak zorunda kaldılar. Farsların işi kolay ve hızlı biçimde sonuçlandı. İran'ın Mecusîleri gün be gün İslâm'a girmeye başladılar. Fakat Bizanslılar, Asya ile Afrika'da ve burada bulunan adalarda uğradıkları ağır bozgunlarla birlikte barış yapmak yerine savaşa hazırlanmaya ve Müslümanlarla savaşmaya devam ediyorlardı. Müslümanlar yıldırım hızıyla Farsların başkenti Medâin'i ele geçirdikleri gibi, efendimiz Osman da aynı şekilde Kostantiniye'ye hâkim olmak istedi, ta ki savaş son bulup insanlar güven içerisinde olsunlar. Bu sebeple bir yandan, Kıbrıs'ı henüz yeni ele geçirmiş olan Suriye valisine [Muâviye b. Ebû Süfyân'a] Bizans'ın başkentine karadan ve denizden olmak üzere birer ordu göndermesini emretti. Diğer yandan İfrikiye (Tunus)<sup>7</sup> valisine Endülüs'e girmesini ve buradan kara yoluyla Kostantiniye'ye doğru ilerlemesini emretti. Böylece Suriye ve Tunus'tan yola çıkan iki ordu Bizans'ın başkentinde buluşacaktı.

Bu çaba ancak cüzi ölçüde başarıya ulaştı. Müslümanlar -ileride değineceğimiz üzere- h. 27 [m. 647-48] yılında Endülüs'e ve İfrence'ye [Frankların yurduna] girdiler. Suriye ordusu ise ancak h. 32 [m. 652-53] yılında yola çıkabildi. Daha sonra efendimiz Muâviye'nin hilafeti esnasında, oğlu Yezîd'in komutasında ikinci kez [İstanbul seferine] çıkıldı [h. 49/m. 669]. Bu ikinci sefere Ebû Eyyûb el-Ensârî (Eyüp Sultan) da katılmıştı.

7 İfrikiye Kuzey Afrika'da Belka'dan (Libya) Mağrib'e (Fas) kadar uzanan topraklar için kullanılır. Bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*; Bekrî, *Mu'cemü Ma'sta'cem*.

Her ne kadar halkın geneli bilmese ve Müslümanlar bunu unutmuş olsalar da Endülüs 27 yılında fethedildi. Bu yüzden onları zikretmemizde ve belgeler ile gerekli dayanaklar aktarmamızda bir beis yoktur:

### Endülüs'ün Hz. Osman (r.a.) Zamanında Fethi

1. **Taberî** [ö. 310/923], *Târîh*, 27 yılı olayları, Leiden 1893, c. V, s. 2814-2817 [thk. Ebü'l-Fazl İbrâhim, c. IV, s. 253-255]:<sup>8</sup> [es-Serî bana yazılı olarak Şuayb'dan – o, Seyf'ten – o da Muhammed ve Talha'dan iletti. O ikisi şöyle dedi:] Osman halife olduğunda... İki Abdullah'ın (Her ikisi de Fihri kabilesinden olan Abdullah b. Nâfi' b. Abdülkays ile Abdullah b. Nâfi' b. el-Husayn) ordunun başına getirilmesini emretti ve ikisini erlerle birlikte yola çıkardı ve Endülüs'e gönderdi. İkisine ve Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'e en kısa zamanda bir araya gelmelerini emretti... Osman, Abdullah b. Nâfi' b. el-Husayn ile Abdullah b. Nâfi' b. Abdülkays'ı peşi sıra İfrikiyye'den Endülüs'e gönderdi. Onlar deniz yoluyla oraya ulaştılar. Osman Endülüs halkından yetkili kişilere şöyle bir mektup yazdı: “Emmâ ba'd, biliniz ki Kostantiniyye ancak Endülüs yönünden fethedilecektir. Şayet siz orayı (Endülüs'ü) fethederseniz, diğer yeri (Kostantiniyye'yi) fethedenlerle mükâfatta ortak olacaksınız, vesselam.” [Ka'bü'l-Ahbâr ise şöyle dedi: Endülüs'ü denizi aşarak oraya varan halklar fethedecektir. Kıyamet gününde onlar nurlarıyla tanınacaklardır.]

Onlar, Berberîlerle birlikte sefere çıktılar. Karadan ve denizden oraya geldiler. Allah Müslümanlara oranın (İspanya'nın) ve İfrence'nin fethini bahşetti. Müslümanların hâkimiyeti İfrikiyye'deki gibi gelişti. Osman, Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'i azledince, onun yerine (İfrikiyye ve Endülüs'e) Abdullah b. Nâfi' b. Abdülkays'ı tayin etti. Abdullah b. Nâfi' orada iken Abdullah b. Sa'd Mısır'a döndü. Endülüs'ün durumu, Hişâm zamanına kadar İfrikiyye'deki gibi devam etti. Berberîler ise kendi topraklarını savundu. Endülüs'te kalanlar, kendi hallerinde yaşamaya devam ettiler.

2. **İbnü'l-Esîr** [ö. 630/1233], *el-Kâmil*, 27 yılı olayları, c. III, s. 72 [thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut 1997, c. II, s. 466]: İfrikiyye fethedilince Osman bu kez Abdullah b. Nâfi' b. el-Husayn ve Abdullah b. Nâfi' b. Abdülkays'a Endülüs'e doğru gitmelerini emretti. Onlar da deniz tarafından oraya vardılar. Osman onlarla birlikte olan yetkili kimselere şöyle yazdı: “Emmâ ba'd, biliniz ki Kostantiniyye ancak Endülüs yönünden fethedilecektir. Şayet siz orayı fethederseniz, orayı (Kostantiniyye'yi) fethedenlerle mükâfatta ortak olacaksınız, vesselam.” Berberîlerle birlikte sefere çıktılar. Karadan ve denizden oraya ulaştılar. Allah Müslümanlara fethi bahşetti. Müslümanların oradaki

8 Hamidullah konuyla alakalı farklı rivayetleri özetleyerek alıntılamıştır. Alıntılara bağlı olarak atıf yapılan sayfa numaraları düzeltilmiştir. Asıl kaynaktan tarafımızca gerekli görerek alıntıladığımız pasajları köşeli parantez içerisine adlık. ç.n.

hâkimiyeti İfrîkiyye'deki gibi genişledi. Osman, Abdullah b. Sa'd'ı İfrîkiyye'den azledince, onun yerine Abdullah b. Nâfi' b. Abdülkays'ı getirdi. Abdullah b. Nâfi' orada iken Abdullah b. Sa'd Mısır'a döndü.

3. **Ebü'l-Fidâ** [ö. 732/1331], *et-Târîh*, c. I, s. 262 [thk. Mahmûd Deyyûb, Beyrut 1997, c. I, s. 333]: Osman zamanında İfrîkiyye fethedildi. Bu işi üstlenen kişi ise adı geçen Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh idi. Osman'a humusu (gelirin beşte birini) gönderdi. Mervân b. Hakem de onu 500.000 dinara satın aldı. Osman Mervân için ödeyeceği miktarı düşürdü. Bu onun yerilmesine sebep olan şeylerdendi. İfrîkiyye fethedilince Osman bu kez Abdullah b. Nâfi' b. el-Husayn'a Endülüs tarafına yönelmesini emretti. O da bu tarafta savaştı. Sonra Abdullah b. Nâfi' İfrîkiyye'ye döndü ve Osman tarafından orada ikamet ettirildi. Abdullah b. Sa'd ise Mısır'a döndü.

4. **Zehebî** [ö. 748/1348], *Târîhu'l-İslâm el-Kebîr*, 27 yılı olayları, Mısır 1367, c. II, s. 80 [thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut 1991-2000, c. III, s. 320]: Seyf b. Ömer hocalarından rivayet etti ki, Osman derhal Abdullah b. Nâfi' b. el-Husayn ile Abdullah b. Nâfi' (b. Abdülkays) el-Fihri'yi Endülüs'e gönderdi. Onlar oraya deniz yoluyla geldiler. Osman Endülüs'e gidenlere şöyle bir mektup yazdı: "Emmâ ba'd, biliniz ki Kostantiniyye ancak Endülüs yönünden fethedilecektir. Şayet siz orayı (Endülüs'ü) fethederseniz, diğer yeri (Kostantiniyye'yi) fethedenlerle mükâfatta ortak olacaksınız, vesselam."

Ka'b (el-Ahbâr)'dan gelen rivayette ise şöyle dedi: Endülüs'ü denizi aşarak oraya varan halklar fethedecektir. Kıyamet gününde onlar nurlarıyla tanınacaklardır. Dedi ki: Bunun üzerine oraya karadan ve denizden geldiler. Allah Müslümanlara oranın fet-hini bahşetti. Müslümanların hâkimiyeti İfrîkiyye'deki gibi gelişti. Endülüs'ün durumu (emîrleri)<sup>9</sup>, Hişâm zamanına kadar İfrîkiyye'deki gibi devam etti. Berberîler ise kendi topraklarını savundu.

5. **İbn Kesîr** [ö. 774/1373], *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. VIII, s. 152 [thk. Abdullah A. et-Türkî, Cize 1997-98 c. X, s. 226]: İfrîkiyye fethedilince Osman, her ikisi de Fihri kabilesinden olan Abdullah b. Nâfi' b. Abdülkays ile Abdullah b. Nâfi' b. el-Husayn'ı Endülüs'e doğru gönderdi. Onlar da deniz tarafından oraya geldiler. Osman oraya sefere çıkanlara hitaben şöyle yazdı: "Biliniz ki Kostantiniyye ancak deniz yoluyla fethedilebilir. Şayet sizler Endülüs'ü fethederseniz, Kostantiniyye'yi fethedenlerle son ana kadar mükâfatta ortak olacaksınız, vesselam." Dedi ki: Oraya doğru ilerlediler ve orayı fethettiler. Allah'a hamd ve minnet olsun.

9 Burada iki kez geçen durum anlamındaki emr (أمر) kelimesi Dârü'l-Kütüb nüshasında emîrler (أمراء) şeklinde geçmektedir. Eserin muhakkiklerinden Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî أمر kelimesinin doğru olduğunu belirtmektedir (III, s. 320, dn. 3). ç.n.

6. **Zeynî Dahlân** [ö. 1304/1886], *el-Fütûhâtü'l-İslâmiyye* adlı kitabında (c. I, s. 100) bu gelişmeyi klasik kaynaklara dayanarak zikretmiştir.

7. **Edward Gibbon** [d. 1737 - ö. 1794], *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* adlı kitabında (Oxford University Press, c. V, s. 555) bu gelişmeyi Ebü'l-Fidâ'dan naklederek vermiş; ancak "fetih" ifadesi yerine, Müslümanların Endülüs'te kalmadıkları anlamına gelen "saldırı" kelimesini kullanmıştır.

Bu alıntılardan gördüğümüz üzere, İslâm tarihçileri Endülüs'ün ve İfrence'nin bir kısmının efendimiz Osman zamanında h. 27 yılında fethedildiği ve Müslümanların Târık'ın ordusunun gelişi ve fethin tamamlanmasına kadar orada kaldıkları konusunda ittifak halindedir.

### Çevirmenin İlavesi

Söz konusu rivayetlerin yer aldığı başka iki kaynak daha tespit edilmiştir: 1. **İbnü'l-Cevzî** (ö. 597/1201), *el-Muntazam*, thk. Muhammed A. Atâ – Mustafa A. Atâ, Beyrut 1992, c. IV, s. 362: Uzunca bir rivayet zincirinin ardından Taberî'deki es-Serî b. Yahyâ kanalıyla gelen habere yer verilmiştir. 2. **Sıbt İbnü'l-Cevzî** (ö. 654/1256), *Mirâtü'z-Zamân*, thk. Muhammed Berekât v.dğr., Dimaşk 2013, c. V, s. 449: İbnü'l-Cevzî'deki haber, rivayet zinciri hazfedilip sadece Seyf b. Ömer'e atıfla olduğu gibi alıntılanmıştır.

Bu makale, esasında bir arkadaşımın Hamidullah'ın henüz tercüme edilmemiş bazı çalışmalarını bir kitapta toplama teklifine binaen tercüme edilmişti. Bu düşünce gerçekleştiremeyince çeviriyi bir dergide yayımlamaya karar verdik. Fakat daha sonra makalede ele alınan konu ve rivayet üzerinde ciddi birtakım tartışmaların olduğunu fark ettik. Makalenin başında Endülüs'ün fethi ile ilgili olarak kanaatine yer verdiğimiz Mehmet Özdemir'in konu hakkında daha teferruatlı bir değerlendirmesine ulaştık. İlgili değerlendirmeyi konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle burada alıntılanmayı uygun gördük. Alıntıda, makalede geçen bilgilerin tekrarı olan bazı ifadeler çıkarılarak üç nokta ile gösterildi. Özdemir'in konuya ilişkin değerlendirmeleri:<sup>10</sup>

İspanya'nın fethinin [...] Hz. Osman zamanında, [...] miladi 647-8 (hicri 27) yılında başladığını, hatta tamamlandığını ifade eden bazı rivayetlerin varlığına işaret etmeden geçmemek gerekir. Dahası, bazı günümüz çalışmalarında, bu rivayetler esas alınarak İspanya'nın fethinin genelde kabul gören 711 (92) senesi yerine, bu tarihten tam altmış dört yıl önce başladığı görüşü vurgulu bir şekilde dile getirilmektedir.<sup>11</sup> Bu rivayetlerin

10 *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, Ankara: TDV Yayınları, 2012, s. 44-46.

11 Bu görüşler için bkz. Hamidullah, [...] (1978); M. Saghir Hasan al-Ma'sumi, "The Earliest Muslim Invasion of Spain", *Islamic Studies*, III/1 (March 1964) ss. 97-102; Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi*,

yer aldığı ilk ve en eski kaynak, Taberî (ö. 922)'nin *Tarih*'idir. Daha sonraki tarihçilerden İbnü'l-Esir (ö. 1232), Ebu'l-Fidâ (ö. 1332), İbn İzârî (XIII. yy), İbn Kesîr (ö. 1372); coğrafyacılardan el-Himyerî (ö. 1461) Taberî'deki rivayetleri aynen ya da kısmen aktarmışlardır. Dolayısıyla söz konusu rivayetleri "Taberî rivayetleri" olarak adlandırmak yanlış olmaz. Günümüz araştırmacılarının Taberî rivayetlerini gerçek sayarken yaslandıkları tek dayanak, bunların Taberî ve isimleri zikredilen sonraki tarihçiler tarafından naklediliyor olmalarıdır. [...]

Doğrusu biraz dikkatlice yaklaşıldığında, söz konusu rivayetlerin sorunlu, dolayısıyla da sıhhat açısından son derece zayıf olduklarını fark etmek zor değildir. Her şeyden önce, böyle önemli bir haberin, Taberî'nin *Tarih*'inden evvel yazılmış olup ilk İslam fetihleri hakkındaki haberleri içeren el-Belazurî (ö. 279/892)'nin *Fütûhu'l-Buldân*'ı; Mısır, Mağrib ve Endülüs'ün fethini konu edinen İbn Abdi'l-Hakem (ö. 257/870)'in *Fütûhu İfrikiyye ve'l-Endelus'ü*, çok daha önemlisi Endülüs'ün fethine dair pek çok haberi toplayan üstelik bu ülkenin bir evladı olan ünlü fakih ve tarihçi Abdümelik b. Habib (ö. 238/852)'in *Kitabu't-Tarih*'i gibi eserlerde ima yoluyla bile olsa yer almamış olması, yukarıdaki rivayetlerin sıhhatini şüpheli hale getiren önemli bir veridir. Endülüs gerçekten Hz. Osman zamanında fethedilseydi, bunun o zamanın şartlarında büyük bir yankı meydana getireceği muhakkaktı. Bu durumda hususi olarak fetihleri inceleyen el-Belazurî, İbn Abdi'l-Hakem ve Abdümelik b. Habib gibi meşhur tarihçilerin ya da onların haber kaynaklarının, bir şekilde bundan haberdar olmaları ve rivayetlerine yahut eserlerine yansıtmaları gerekirdi. Diğer yandan Taberî rivayetlerinde, yukarıda da ifade edildiği gibi Hz. Osman zamanında Endülüs'ü fetheden Müslümanların kalıcı bir şekilde buraya yerleştikleri dile getirilmektedir. Buna mukabil Taberî'den önceki ve sonraki istisnasız bütün İslam kaynaklarında Endülüs'ün fethinin miladi 711 (hicri 92) yılında Kuzey Afrika valisi Musa b. Nusayr'ın görevlendirdiği Târik b. Ziyâd tarafından başlatıldığı kaydedilmektedir. Bir anlığına bu rivayetlerin hepsini doğru sayıp, biri Hz. Osman zamanında diğeri de 711 senesinde olmak üzere iki ayrı fethin varlığını kabul edelim. Bu durumda ilk fetihden sonra Müslümanların kalıcı olarak Endülüs'e yerleştikleri ifade edildiğine göre m. 711 yılında başlayan ikinci fetih sırasında Târik b. Ziyâd'ın ve Musa b. Nusayr'ın İspanya'da bu insanlara ve onların eserlerine rastlamaları gerekirdi. Tam aksine 711'de başlayan fethi anlatan rivayetlerin hiç birinde Hz. Osman zamanında gerçekleştiği iddia edilen fethin en ufak bir imada bulunulmadığı gibi, Târik ve Musa'nın fetih hareketini yürütürken İspanya'da canlı veya cansız herhangi bir İslâmî ize ve kalıntıya rastladıklarına dair bir bilgi de verilmemektedir.

Hakkında bilgi olmayan bir başka husus ise, Hz. Osman'ın Endülüs'ü fethetmekle görevlendirdiği iddia edilen Abdullah b. Nâfi b. el-Husayn ve Abdullah b. Nâfi b. Abdulkays adlı komutanların kimliğidir. Bu komutanların adları sadece Taberî'nin ilgili rivayetinde geçmekte, fakat başka kaynaklarda tesadüf edilmemektedir.

Taberî rivayetleri konusunda, bunların asıl kaynağının Seyf b. Ömer olduğu bilgisini bilhassa eklemek gerekir. Seyf'in fetihlere dair rivayetlerde pek çok kere başka kaynaklarca teyit edilmeyen bilgiler aktardığı, fetihlerin tarihlendirilmesinde yanlışlıklar yaptığı, rivayetlerin isnadlarında bilinmeyen isimler kullandığı ortaya konmuş bulunmaktadır.<sup>12</sup> Endülüs'ün fethine dair yukarıdaki rivayetleri de bu kapsamda görmek yanlış olmaz.

Bütün bu gerekçelerle Endülüs'ün Hz. Osman zamanında fethedildiğine dair Taberî rivayetlerini doğru kabul etmek, dolayısıyla da İspanya'nın fethinin Hz. Osman zamanında gerçekleştiği görüşünü benimsemek mümkün gözükmemektedir. Aslında benzer bir kanaat, bundan tam dört asır önce *Nefhu 'l-Tib* adlı Endülüs kültür ve medeniyetine dair ansiklopedik eserin müellifi el-Makkari tarafından da dile getirilmiştir. O, Endülüs'ün Hz. Osman zamanında fethedildiğine dair rivayetleri özetledikten sonra şu isabetli değerlendirmeyi yapar: “İbn Beşkuval ve başkaları bunları nakletmiş iseler de, benim nazarımda bunların tarihsel gerçekliği yoktur. Osman ne zaman Endülüs'e ordu göndermiş?! Bu ülkenin fethi ittifakla Velid zamanında gerçekleşmiştir...”<sup>13</sup>

12 F. M. Donner, Sayf b. 'Umar"; *EF*, Brill, Leiden 1997, IX, 102-03. [Seyf b. Ömer için ayrıca bk. Mahmut Kelpetin, *Hulefa-yı Raşidin Dönemi Tarihi: Seyf b. Ömer ve Tarihçiliği*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2012. ç.n.]

13 el-Makkari, *Nefh*, I, 204-05.

**DİĞER YAYINLAR / WORKS NOT PEER-REVIEWED**

İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı, Ed: Eşref Altaş & Mervenur Yılmaz, İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.

*Review of Source of Moral Suggestions in Islamic Thought, Ed: Eşref Altaş & Mervenur Yılmaz, İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.*

## Değerlendiren / Reviewed by: Tahsin Demir\*

Ahlâk, sahası ve eğildiği temel problemler açısından her zaman düşünce tarihinin merak uyandıran alanlarından biri olmuştur. Bu yönüyle ahlâkın tarihi süreç içerisinde farklı nazariyelerden bakılarak değerlendirilmesi kaçınılmaz olmuştur. Nitekim İslâmî entelektüel faaliyetlerin, insanın pratik yaşamına ilişkin bir soruşturmayı esas alan ahlâk ilminin teşekkülündeki katkıları büyük olmuştur. Gerçekte İslâm ahlâk düşüncesi, ahlâk meselelerine ilişkin zengin bakış açılarını kendinde barındıran bir ihtivaya sahiptir. Bu tespiti, klâsik İslâm ahlak felsefesi geleneği içerisinde “ahlâk tasavvuru” hakkında ortaya konulmuş geniş bir literatürün varlığı doğrulamaktadır.

Günümüzde İslâm ahlâk düşüncesinin temel yaklaşım ve sorunlarını ortaya koyan müstakil çalışmaların varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle 2013 yılında İlim Kültür Eğitim Derneği (İLKE) ve İlmî Etüdler Derneği (İLEM) tarafından “İslâm Ahlâk Düşüncesi Projesi” ilim sahasındaki önemli bir boşluğu doldurarak İslâm ahlâk bilgimize katkılar sağlamaktadır. Proje kapsamında İslâm ahlâk düşüncesinin temel özellikleri, ahlâkın kaynağı, İslâm ahlâk teorileri gibi ana problemler alanın uzmanları tarafından yuvarlak masa toplantıları sonrasında yazıma aktararak okuyucuların istifadesine sunulmaktadır. Bu projenin son çalışmalarından birini editörlüğünü Eşref Altaş ve Mervenur Yılmaz’ın yaptığı *İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı* adlı eser teşkil etmektedir. Bu eser, klâsik ahlâk nosyonu hakkında *Ahlâk Temeli, İslâm Ahlâk Literatürü, Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri, İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri, Fahreddin er-Râzî’nin Gayeci Ahlâkı* gibi daha önce seri halinde sunulan çalışmaların devamı niteliğindedir. Kitap, muhtelif açılardan kaleme alınmış pek çok değerlendirmeler ışığında İslâm ahlâk düşüncesinin mahiyetine ilişkin yapılan soruşturmaları belirginleştirmeyi hedeflemektedir. Bu bakımdan çalışma, İslâm ahlâk mirası ile ilgili malzemeyi göstermesi ve bütünü tamamlayan parça olması yönünden önemi haiz bir çalışma olarak görülmelidir.

\* Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Postgraduate, İstanbul Medeniyet University, Institute of Social Sciences, Istanbul, Turkey*, tahsindemir@outlook.com



Eser, İslâm düşünce geleneğinde “ahlâk”a ilişkin temel perspektifleri ortaya koyan yazınlardan oluşmaktadır. “Ahlâki önermelerin kaynağı nedir?” veya “Ahlâkî olanı belirleyen nedir?” sorusu etrafında özellikle *felsefî-kelâmî* anlayışlar üzerinden İslâm ahlâk düşüncesi mercek altına alınmıştır. Başka bir ifadeyle kitapta “Ahlâkî ilke nedir?” tartışması ekseriyetle *felsefî* ve *kelâmî* içerimleriyle verilmiştir. Bu nedenle çalışmanın muhtevasını teoloji ve felsefenin İslâm düşünce tarihinde *varlık-değer-bilgi* etrafında yürüttüğü tartışmaların ahlâk özelindeki mülâhazaları belirlemektedir.

Kitap, problem merkezli bir bakışla İslâm ahlâk düşüncesini sekiz makale üzerinden tartışsa da daha çok *kelâmî* ve *felsefî ahlâk* nazariyelerinin esas alındığı görülmektedir. Bu doğrultuda ilk üç makalenin *kelâmî ahlâk*, geriye kalan makalelerin genel itibarıyla *felsefî ahlâk* ve sonrası döneme ayrıldığı göze çarpmaktadır. Denilebilir ki, eser boyunca bu iki ana perspektif korunarak ahlâkî olanın *neliği* üzerine etraflı analizler yapılmaktadır.

Birinci makale, *Mu‘tezilî ahlâk* anlayışının öncülerinden biri olarak kabul edilen Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) örneği üzerinden iyilik ve kötülük problemini işlemektedir. Bu kısımda ahlâkî yargıların ilkesinin ne olduğu sorunu varlıksal-değersel-epistemik cihetlerden ele alınmaktadır. Bu çerçevede öncelikle bir eylemin iyi ve kötü olmasını belirleyen durumların neler olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Çünkü bir eylemin ahlâkî olarak değerlendirilmesini sağlayan şey, farklı imkânlarla sahip olma özelliğini göstermesidir. Bu bağlamda Kâdî, “hâl” kavramı ile eylemin hem iyi hem kötü denilebilecek niteliklere sahip olması durumunu eylemin ahlâkîliğini belirleyen koşul olarak öne sürmektedir. Bu nedenle iyi ve kötü denilen eylemlerin kimliğini onları var eden şartlar ve ilişkiler tayin etmektedir. Diğer bir ifadeyle ancak değişik yönlerden değerlendirilme özelliği taşıyan eylemler iyi ve kötü olarak kabul edilebilmektedir. Burada fiilin iyi ve kötü olabilme esnekliği/yönü, faille sorumluluk vererek akli bir değerlendirme imkânı sunmaktadır. Dolayısıyla failin iradesiyle girilen ilişki biçimi, herhangi bir fiilin ahlâkî olma vasfını belirleyen unsur olarak kabul edilmektedir. Uzunca sayılabilecek ikinci makalede ise Eş‘arilerin, Mu‘tezilî düşünce karşısındaki pozisyonları mukayeseli bir yöntemle açıklanmıştır. Eş‘ari ahlâk düşüncesi ile Mu‘tezilî ahlâk düşüncesi arasındaki temel ayrımlar Allah’ın sıfatları, husün, kubuh, adalet ve zulüm, hikmet ve sefeh, akıl ve nakil gibi kavramlar üzerinden iki ekolün teolojik sistemleri içerisinde ele alınarak belirginleştirilmiştir. Allah’ın buyruklarının ahlâkî olana kaynaklık teşkil ettiğini söyleyen Eş‘ari düşünce “ilahi öznellik”, objektif bir ahlâk fikrinin mümkün olduğunu söyleyen Mu‘tezilî düşünce “ilahi nesnellik” üst kavramları altında değerlendirmeye alınmıştır. Eş‘ari ahlâk, failin eylem alanlarındaki yükümlülüğünün ilahi emir ve yasaklar tarafından belirlendiğini savunurken, Mu‘tezilî ahlâk eylem alanlarında akla daha özerk bir yer açmaktan yana bir tutum takınmaktadır.

Çalışmanın üçüncü makalesine geçildiğinde Eş'ari ve Mu'tezilî düşünce arasında daha orta bir yol izleyen Mâtürîdî ahlâk anlayışı kritik edilmiştir. Mâtürîdîlik, ahlâki önermelerin kaynağını belirlerken akıl ve vahiy arasında bir denge bulmaya çalışır. Şeriat iyi ve kötü olanı belirlemiş olsa da, insan ancak akli sayesinde kendisi için yararlı ve zararlı olanları istidlâlî olarak bilebilir. Bu sebeple vahyî gönderimler, akli çıkarımları zorunlu kılmakta ve bu durum akıl ile din arasında zorunlu bir uzlaşmayı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî ahlâk, insan tecrübesi ve vahiy arasındaki bütünlüğe vurgu yaparak epistemolojik olarak ahlâki ilkelerinin kaynağının hem akıl hem nakil olduğunu ileri sürmektedir.

Şu halde çalışmanın ilk üç makalesinin kelâmî düşüncede bilhassa husün/iyi-kubuh/kötü olanın dinî ve akli açılardan nasıl ele alındığı ve ahlâki olanın ne olduğuna tahsis edildiği görülmektedir. Hemen belirtmek gerekir ki, bu üst çerçeve içerisinde yapılan açıklamalar söz konusu ekollerin metafizik ve âlem anlayışları göz önünde bulundurularak yapılmıştır.

Eserde *felsefi ahlâk* perspektifi özellikle dördüncü ve beşinci makalelerde işlenmiştir. Meşşâi filozoflarından Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ahlâka ilişkin görüşlerine sudûrcu âlem anlayışları çerçevesinde izahat getirilmiştir. Bilindiği gibi, klâsik İslâm filozofları nazarî akıl, ahlâkın kaynağı olarak kabul etmişler ve erdem ile erdemsizliklerin nazarî akıl tarafından belirlendiğini iddia etmişlerdir. Amelî akıl, ancak nazarî aklın ilkelerini tikeller dünyasında yerine getirme ameliyesini gerçekleştirmektedir. Bu kısımlarda ahlâki olanın gayesini, teorik aklın verdiği hususundaki felsefî cephenin arzu (şehvet), öfke (gazap) ve düşünme (nefs-i nâtika) şeklinde bilinen sınıflandırma biçimleri doğrultusunda çıkarımlar yapılmıştır. Bilindiği üzere ahlâk, İslâm filozofları tarafından “nefiste yerleşik olan yatkınlıklar” olarak tanımlanmıştır. Bu yüzden ahlâk ilmi nebatî, hayvanî ve insanî şeklinde üçlü tasnifi içerisinde bir inceleme yürüterek özellikle insanî nefsin gelişmesini sağlamayı hedeflemektedir. İnsanda akıl gücünün yetkinleşmesiyle beraber erdemler ortaya çıkmakta ve böylece iyi olanın nefse yerleşik yatkınlıklara/alışkanlıklara dönüşmesi ile mutluluğa erişilmektedir. Öte yandan çalışmanın bu bölümlerinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışları arasındaki farklara da yer verilmiştir. Fârâbî “Ahlaki önermelerin ilkesi nedir?” sorusunu *akıl-Tanrı-tecrübe* ve *siyasî-dinî otorite* bütünlüğü içerisinde mutluluğu esas alarak çözümlerken İbn Sînâ ahlâki eylemlerin meşhurat niteliğinde olduğunu, dolayısıyla toplumsal yapı içerisindeki pratiklerle alakalı olarak ortaya çıktığını ve bu nedenle burhanî, akli ve tümel olanla daha az ilişkili olduğunu savunmaktadır. Görüldüğü gibi İslâm ahlâk düşüncesinde filozoflar tarafından nazarî ve amelî şeklinde yapılan temel ayırmda pratik yaşamın bilgisini sağlayan amelî akıl, hep bir yönüyle teorik olana bağlı olmak zorunda bırakılmıştır. Dolayısıyla ahlâki olanın nihai bilgisi yine teorik akıl tarafından şekillenmektedir.

Kitabın son üç makalesine gelindiğinde muteahhirin döneminin genel ahlâk düşüncesi Gazzâlî (ö. 555/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Nasîruddîn Tûsî (ö. 672/1274) gibi önemli simalar üzerinden açıklanmıştır. Gazzâlî'ye göre, ahlâkî değerlere ilkelerini veren otorite Tanrı'dır. Çünkü insanlar ahlâkî eylemlerde bulunurken kendi gayelerinden hâli/bağımsız olamazlar. Bu durum ahlâkın kaynağının akıl değil, şeriat olmasını gerektirir. Tanrı'yı merkeze alarak ahlâk düşüncesini oluşturan Gazzâlî, ilahi emir ve buyrukları ahlâkî ilkenin kaynağı olarak görmektedir. Aynı şekilde Râzî de ahlâkın ilkelerinin ve sınırlarının şeriat tarafından belirlendiğini ifade eder. Ancak Râzî'nin Gazzâlî'den ayrılan yönü, şeriatın ahlâkın ilkelerini tümel tarzda açıkladığını söylemesidir. Tikel durumlar ise ancak amelî akıl tarafından kavranır. Burada Râzî'nin, ahlâkî önermelerin aklın evveli bir hükmü olmayıp toplumsal yapının ürettiği makûl-yetler olduğu görüşü, ahlâk tasavvuru bakımından İbn Sînâ ile kesiştiğini gösteren noktalardan biridir. Tûsî de iyi ve değerli olanın merkezine Tanrı'yı koymaktadır. Akıl, ahlaki yargıları üreten temel yeti olarak kabul edilirken, ilahi kanunlar aklın merkeze alması gereken temel ilkeler olmaktadır. Dolayısıyla akıl, ancak ilahi kanunlar çerçevesinde yetisini/kabiliyetini gerçekleştirme imkânı bulabilmektedir.

Genel bir değerlendirme ile kitabın *kelâmî-felsefî* yaklaşım üzerinden “ahlâkî olanın belirleyicisi/temeli/nedeni ne?” sorusuna cevap aradığı ifade edilebilir. Öncelikle Mu‘tezilî, Eş‘ari ve Mâtürîdî ahlâk pozisyonlarından hareketle genel sünî paradigmanın verilmesi ile ahlâka ilişkin *teolojik/dinî* çerçeve belirgin kılınmış, sonrasında Fârâbî ve İbn Sînâ üzerinden *felsefî ahlâk* çizgisi ele alınmıştır. Akabinde Muteahhirin döneminde Gazzâlî, Râzî ve Tûsî üzerinden yapılan değerlendirmeler ile farklı ahlâkî nazariyeleri serimlenmiştir.

Klâsik İslâm düşüncesinin felsefe, kelâm ve tasavvuf olmak üzere üç ana damar üzerinde şekillenen bir düşünüş biçimi olduğu yaygın olarak kabul edilen bir görüştür. Bu durum aynı zamanda geleneksel dünya görüşü içerisinde farklı ahlâk teorilerinin ortaya çıkmasının zeminini de oluşturmaktadır. Bu kabul doğrultusunda bakıldığında kitapta, *tasavvufî ahlâk* teorilerine ilişkin herhangi bir perspektifin yer almaması bir eksiklik olarak görülebilir. Öyleyse çalışmanın ekseriyetle ahlâkın felsefî-teolojik yönlerine ilişkin geliştirilen cevaplara hasredildiğini ve münhasıran *kelâmî ve felsefî* ahlâk nazariyeleri etrafında bir ahlâk incelemesi yürüttüğünü söylemek kabildir. Çalışma boyunca esas alınan bu tutum, “Ahlâkî yargılarda ilk otorite kimdir? sorusunu, klâsik İslâm ahlâk düşüncesindeki karşılıkları üzerinden tartışarak günümüz ahlâk anlayışına bir projeksiyon geliştirme imkânı sunmaktadır. Netice itibarıyla kitapta bir araya getirilen makaleler hem hususî olarak ahlâk alanına ilgi duyan araştırmacılar hem de pratik yaşama ilişkin üretilen *soruları-cevapları* merak eden genel okuyucu kitlesi için çok katmanlı okuma imkânları sunmaktadır.

Osman Bayder, Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefi Mezhebi Örneği-, Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.

*Review of Opportunity and Limit of Founding Imam Opposition - Example of Hanafi Mezhebi-, Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.*

## Değerlendiren / Reviewed by: Abdurrahman Bulut\*

Günümüz İslam Hukuku araştırmalarında mezhep konusu pek çok yönden incelenmektedir. Özellikle mezhep kavramının mahiyeti ve mezheplerin teşekkülü, müntesip fakihlerin fikhî faaliyetlerinin niteliği gibi hususlar bu sahadaki temel tartışma konuları arasında yer alır. Osman Bayder de 2015 senesinde tamamladığı doktora tezinden hareketle bazı tashih ve değişiklikler yaparak yayımladığı bu çalışmasında Hanefi mezhebi özelinde kurucu imama muhalefeti incelemekte ve teorik açıdan temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>1</sup>

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kurucu imam kavramı, kurucu imamın faaliyetleri ve otoritesi konuları işlenmektedir. Kurucu imamın faaliyetleri bir usul tesis etmek, tüm fikhî meselelere tutarlı bir sistematik içerisinde çözüm üretmek, fikhî tedvin etmek şeklinde özetlenmektedir. Bu üç madde doğrultusunda kurucu imam tanımını yapan yazarın ilgili yerde Yunus Apaydın'ın "kurucu içtihat" tanımına yer vermesi bu ifadeyi benimsediğini göstermektedir. (s. 43) Ayrıca çalışma boyunca müntesip fakihleri ifade etmek üzere kullanılan "mezhep-içi müçtehit/fakih" nitelendirmesinin de Apaydın'ın "mezhep-içi içtihat" kavramsallaştırmasından hareketle tercih edildiği anlaşılmaktadır.

Birinci bölümün ilk kısmında günümüzdeki bazı araştırmacıların mezheplerin teşekkülü ile ilgili görüşleri özetle nakledilmektedir. Burada da ifade edildiği üzere konuyla ilgili yapılan çalışmalarda farklı tarihler tespit edilmekle birlikte mezheplerin isimlerine nispet edildikleri imamlardan sonra bir süreç içerisinde teşekkül ettiği kanaati hâkimdir.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Graduate Student, Marmara University, Institute of Social Sciences, Istanbul, Turkey*, abulut\_89@hotmail.com

1 Bu çalışma 2016'da Cemal Sofuoğlu Türk-İslâm Araştırmaları ödülüne layık görülmüştür.

(s. 17-34) Yazara göre ise mezhepler isimleri ile anıldıkları imamlar tarafından baştan, bilinçli olarak ve sistematik bir kurgu ile kurulmuştur. (s. 11, 32) Çalışma boyunca kullanılan mezhep/ekol kavramının mahiyetinin netleştirilmesi eserdeki bu kavrama ilişkin tespitlerin ve mevcut kanaatlere yönelik yapılan itirazların doğru bir zeminde değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir. Eserde mezhebin kurulmasından esas olarak fıkıhın bütün meselelerine ilişkin çözüm üretilebilecek bir usulün tesis edilmesi kast edilmektedir. (s. 31) Nitekim yazar bunu kurucu imamın en önemli faaliyeti olarak nitelendirmekte ve Hanefi mezhebinin kurucu imamının tek başına Ebu Hanife olduğu görüşünü mezhebin usulünün kendisi tarafından oluşturulmuş olmasıyla irtibatlandırmaktadır. (s. 74-75) Eserde mezhep imamları tarafından ilk baştan bir ekol oluşturulduğunun göstergeleri olarak “doktrinlerine sahip çıkılması, görüşlerinin kayda geçirilmesi, mezhep imamının doğrudan ismine veya doktrinine bağlı kişilerin mezhep imamından hemen sonra ortaya çıkması” gibi hususlar zikredilmektedir. (s. 33)

Konuyu özel olarak Hanefi mezhebi temelinde inceleyen eserde Ebu Hanife mezhebin kurucu imamı olarak zikredilmekte, başta Ebu Yusuf ve İmam Muhammed olmak üzere Ebu Hanife'nin öğrencileri ile daha sonraki dönemde mezhebe intisap etmiş fakihler ise “müntesip” olarak nitelendirilmektedir. Ebu Hanife'nin öğrencilerinin mezhep içerisindeki üstün konumlarının kurucu imamın usulüne vakıf olma ve mezhebin doktrinini güçlendirme noktasında gösterdikleri çabadan kaynaklandığı ifade edilmektedir. Metin boyunca Ebu Hanife'nin öğrencileri ve özellikle Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in “kurucu” niteliğinde bir katkılarının olmadığı vurgulanmakla birlikte kullanılan bazı ifadeler yazarın özellikle bu iki ismin konumlarının ne olduğuna dair kanaati hakkında soru işaretlerine neden olmaktadır. Nitekim eserin pek çok yerinde kullanılan “Hanefi imamlar”, “üç imam” ve “mezhep imamları” ifadeleriyle kast edilen Ebu Hanife ile birlikte öğrencileri Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'dir. Özellikle kurucu imama muhalefet konusunun işlendiği bazı yerlerde hususi olarak Ebu Hanife'ye değil de mezhep imamlarına muhalefetten bahsedilmesi veya muhalefet edilen görüş nakledilirken Ebu Hanife ile birlikte öğrencilerinin isminin de zikredilmesi (s. 179, 183, 192, 197-198, 201) ayrıca bir meselede sadece İmam Muhammed'in görüşüne muhalefetin örnek olarak zikredilmesi bu konuda dikkat çeken hususlar olarak zikredilebilir. (s. 180)

İkinci bölümün başında müntesip fakihlerin kurucu imama muhalefetlerinin mahiyeti ve imkânı konusu ele alınmaktadır. Kurucu imamdan farklı olarak dile getirilmiş bazı görüşlerin muhalefet olarak değerlendirilemeyeceği, buna mukabil bazı durumlarda imamın görüşünün aynısını benimsemenin muhalefet olarak nitelendirilebileceği belirtilmektedir. (s. 77) Yazar “gerçek anlamda muhalefet”in kurucu imamın usul ve kavaidine uygun olmayan içihatlarla ulaşılan görüş olduğunu (s. 80) örfün değişmesinden kaynaklı veya zaruret esas alınarak ortaya konulan bazı farklı görüşlerin “gerçek anlamda bir mu-

halefet” olmadığını ifade etmektedir. (s. 79, 204) Yazara göre müntesip fakihlerin farklı görüşlerinin kurucu imamın içtihat usulünden hareketle elde edilmiş içtihatlar olarak kabul edilmesi gerekmektedir. (s. 161) Nitekim yazar müntesip fakihlerin kurucu imama muhalefet etmelerine rağmen aynı mezhep içerisinde kabul edilmelerini de bu izah ile temellendirmektedir. Konuyla ilgili ayrıca ilk dönemlerdeki müntesip fakihler tarafından ortaya konulan kurucu imama muhalif görüşlerin daha sonraki dönemlerde tercih edilmesinin kurucu imama muhalefet olarak değerlendirilemeyeceği belirtilmektedir. (s. 80) Yazara göre sonraki dönemlerde müntesip fakihler muhalif yeni bir görüşe ulaşmak yerine alternatif görüşlerden birini tercih etmekle yetinmişlerdir. (s. 206)

Yazar ikinci bölümün devamında “görünüşte kurucu imama muhalefet etmenin imkânını engelleyen/sınırlayan” bazı görüşleri naklederek bunları değerlendirmektedir. (s. 95) Mesela İbn Kemalpaşa’nın tabakatına ilişkin isim zikredilerek yapılmış olan bu derecelendirmenin vakıayı tespit için olmadığını, fetva ve kazada dikkate alınması açısından değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. (s. 101)

Üçüncü bölümde kurucu imamdan farklı görüş benimseyen müntesip fakihlerin nasıl aynı mezhep içerisinde telakki edildikleri konusu işlenmektedir. Konuya dair literatürdeki “kurucu imamdan farklı olan görüşlerin gerçek anlamda bir muhalefet olmadığı” ve “mezhebin farklı içtihatların toplamından oluştuğu” şeklindeki iki görüşü nakleden Bayder (s. 128-140) üçüncü görüş olarak naklettiği önce Raffî, İbu’s-Salah ve Nevevî gibi Şafîî fakihler sonra da Molla Hüsrev, İbn Kemal Paşa ve Nablusî gibi Hanefî fakihler tarafından dile getirilmiş olduğunu ifade ettiği muhalefetin kurucu imamın usul ve kavaidi çerçevesinde gerçekleştirildiği yaklaşımını benimsemekte ve kurucu imama muhalefeti bu izah ile temellendirmektedir. (s. 141)

Bir imama bağlılıkta “en önemli unsur”un o imamın usul ve kavaidinin tercih ve takip edilmesi olduğunu ifade eden Bayder, müntesip olmanın “en açık göstergesi”nin ise kişinin kendisini kurucu imamın mezhebine nispet etmesi olduğunu belirtmektedir. (s. 146) Özellikle Ebu Hanife’nin talebeleri merkezinde konuyu ele alan yazar intisabın işaretlerini öğrencilerinin Ebu Hanife’nin görüşlerini kayıt altına almaları, rivayet etmeleri, kendilerine yöneltilen sorulara Ebu Hanife’nin görüşüyle cevap vermeleri, onun görüşlerini öğretmeleri ve savunmaları şeklinde zikretmektedir. (s. 148-156) Bir imama müntesip olma kıstası olarak kişinin kendisini bir imama nispet etmesini tek başına dikkate alanları eleştirmekle birlikte (s. 140) intisabın en açık göstergesi olarak nitelendirdiği bu kıstasın müntesip fakihin mezhep imamının usul ve kavaidini benimsemiş olduğunun tespit edilmesine nispetle daha belirgin olduğunu ifade etmektedir. Bu doğrultuda bir örnek olarak Hasan b. Ziyad’ın Hanefî olduğunun, usul ve kavaid açısından Ebu Hanife’ye bağlı olduğu yoluyla tespit edilmediğini, bu tespiti Ebu Hanife’nin ders halkasında yer alması, onun görüşlerini öğretmiş olması gibi belirtilerden hareketle ulaşıldığını söylemektedir. (s. 146)

Yazarın incelediği konuyla ilgili özellikle Hanefi fûru fıkıh kaynaklarını kapsamlı bir şekilde incelediği görülmektedir. Henüz neşredilmemiş yazma nüsha hâlindeki pek çok kaynak esere atıf yapılması da çalışmanın kıymetini artıran hususiyetleri arasında yer almaktadır. Bazen neşredilen kaynak eserlerdeki manayı etkileyecek hatalara yazma nüshalardan hareketle işaret edilmektedir. (s. 54) Yazarın özellikle çağdaş müelliflerin değerlendirmelerine ilişkin şahsi kanaatlerini ve eleştirilerini de belirtmesi çalışmanın literatüre katkıları arasında zikredilebilir.

Eserde kolay anlaşılacak sade bir üslup tercih edilmiştir. Ancak yer yer “yukarıdan beri söylenenler” (s. 57) “sonrakiler” (s. 60) “mümkün hatta kuvvetle muhtemeldir.” (s. 135) “asıl daha doğrusu çoğul şekliyle usûlün kullanıldığı bir diğer anlam” (s. 158) “ifadelerine gelecek olursak” (s. 160) “başka türlü söyleyecek olursak” (s. 164) gibi konuşma dilini anımsatacak ifadelerle karşılaşılabilir. Kitapta Türkçe kullanım açısından yanlış olarak nitelendirilebilecek bir takım ifadeler mevcut olup bazı yerlerde ise tercih edilen üslup nedeniyle yazarın maksadının anlaşılması zorlaşmaktadır. Şu ifadeler örnek olarak zikredilebilir: “Hanefilerden çok daha önce ve daha sıklıkta diğer mezheplere mensup müellifler” (s. 13) “teşekkül edilmiştir” (s. 18) “söz konusu yaklaşımlardan asıl telakki edildiği noktası üzerinde durulacak” (s. 19) “coğrafi bir öğreti” (s. 22) “İmâmeyn’in de kurucu imam olduğunu gösteren işaretler”<sup>2</sup> (s. 48) “İmâmeyn’in görüşlerinin fetva ve kazaya çok fazla esas teşkil etmesi” (s. 52) “Hanefi birçok kaynakta” (s. 52) “mezhep ve müftâbih görüş” (s. 68) “Şafii mezhebinin adının zikredilmesi sadece orada yer alma ve kaynak belirtme babındandır.” (s. 81)

Çalışmada mezheplerin, isimleriyle anıldıkları imamlar tarafından baştan ve bilinçli olarak kurulduğu görüşü benimsenmektedir. Özellikle son dönem araştırmalarında mezheplerin isimlerine nispet edildikleri müctehitlerden daha sonraki süreçte teşekkül ettiğinin yaygın olarak kabul edildiği dikkate alındığında bu eserde yapılan tespitlerin ve ortaya konulan gerekçelerin değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Yazar müntesip fakihin, intisap etmiş olduğu mezhebin imamına muhalefet edebilmesinin mezheplerin dinamik bir yapıya sahip olduğunu ve zamanın ihtiyaçlarına göre farklı çözümlerin yine mezhep içerisinden belli bir sistematik içerisinde ortaya konulabileceğini gösterdiğini ifade etmektedir. Bunun da kurucu imamın tesis etmiş olduğu usul ve kavaid çerçevesinde yapılmasının mezhep içi muhalefetin en önemli unsuru olduğunu vurgulamaktadır.

2 Bu başlık altında İmâmeyn’in kurucu imam olarak kabul edildiği izlenimini uyandıran noktalar işlenmektedir.