



Van İlahiyat Dergisi

1994 - Van/TÜRKİYE

Van Journal of Divinity

Founded in 1994 - Van/TURKEY

Van İlahiyat Dergisi
Cilt: 9 Sayı: 15 (Aralık 2021)

Van Journal of Divinity
Volume:9 Issue: 15 (December 2021)
e-ISSN: 2667-615X

Previous Title

Founded in 1994 as *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
Year Range of Publication with Former Title: 1994-2019
Vol.1, no.1 – Vol.6, no.9
Former ISSN: 1300-4530

Dergi Eski Adı: *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019 Cilt 6, Sayı 9.

KAPSAM: Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları **SCOPE:** Religious Studies Islamic Studies

PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(15 Haziran & 15 Aralık)

PERIOD: Biannually
(15 June & 15 December)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic

Van İlahiyat Dergisi, ulusal bilimsel hakemli bir dergidir.

Van Journal of Divinity is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, özet (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), ve *ISNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 250 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#)

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 65080, Turkey
Tel: 04322251192 Fax: 04322251079

<http://dergipark.org.tr/vanid>

[mailto : vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)



YAYINCI / PUBLISHER

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 65080, Türkiye
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey

SAHİBİ / OWNER

On behalf of Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology,
Prof. Dr. Abdurrahman Candan abdurrahmancandan5@hotmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ/ RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Burhanettin Kıyıcı burok5@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Ahmet Bardak ahmetbardak@hotmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

ALAN EDİTÖRLERİ/ FIELD EDITORS

Doç. Dr. Ferzende İdiz f.idiz65@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Mehmet Selim Aslan msaslan@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Bayram Kanarya bayramkanarya@hotmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Davut Eşit davutesit@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Metin Yıldız metinyildiz@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Mehmet Halil Erzen halilerzen@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Mahmut Dünder mahmutdunder@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Dr. Mehmet Selim Ayday selimayday@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Dr. Yunus Kaplan yunuskaplan13@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Dr. Mustafa Öksüz mustafaoksuz34@hotmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Dr. Rifat Akbaş rifatakbas@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan saruhan@divinity.ankara.edu.tr

Ankara University Faculty of Divinity, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Erdal Baykan erdalbaykan@mersin.edu.tr

Mersin University Faculty of Islamic Science, Mersin, Turkey

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci cemerdemci@yahoo.com

Siirt University Faculty of Divinity, Siirt, Turkey

Prof. Dr. Recep Aslan recep_aslan72@hotmail.com

Gaziantep University Faculty of Divinity, Gaziantep, Turkey

Prof. Dr. İbrahim Yılmaz ibrh.yilmaz@hotmail.com

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Faculty of Theology, Nevşehir, Turkey

Doç. Dr. Ramazan Özmen rozmen@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Mahmut Dündar mahmutdundar@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Bayram Kanarya bayramkanarya@hotmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Doç. Dr. Kamuran Gökdağ kamurangokdag@gmail.com

Mardin Artuklu University Faculty of Literature, Philosophy, Mardin, Turkey

Dr. Ali Hatalmış alihatalmis@hotmail.com

Cukurova University Faculty of Theology, Adana, Turkey

Dr. Ercan Şen ercansen@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences, Afyon, Turkey

Dr. Yunus Kaplan yunuskaplan13@gmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Dr. Mustafa Öksüz mustafaoksuz34@hotmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Dr. Burhanettin Kıyıcı burok5@gmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Dr. Mazhar Dede mazhardede@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Dr. M. Şirin Aladağ msirinaladag@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Arş. Gör. Dr. Ali İnan inan.ali@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Öğr. Gör. Dr. Muhammed Meşhud Hakçioğlu Muhammed_yyu@hotmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Arş. Gör. Dr. Ali Haydar Öksüz ahaydaroksuz@yyu.edu.tr

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

Arş. Gör. Dr. Muhyettin Özen yunus-muhittin@hotmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Turkey

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ (Van YYÜ.), Prof. Dr. M. Salih ARI (Van YYÜ), Prof. Dr. Ali İhsan PALA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Bahattin DARTMA (Marmara Ü.), Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Ü.), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Ü.), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Ü.), Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (Necmettin Erbakan Ü.), Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK (Van YYÜ.), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (Ankara Ü.), Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Şehir Ü.), Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Ü.), Prof. Dr. Mehmet ÜNAL (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. Nevzat TARTI (Akdeniz Ü.), Prof. Dr. Mithat Eser (Selçuk İİF.), Prof. Dr. Nurullah Altaş (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Mustafa KAYA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Sahip BEROJE, (Van YYÜ.), Prof. Dr. Recep ARDOĞAN (K. Maraş Sütçü İmam Ü.), Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK, Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Yusuf SANCAK (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü.), Prof. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Muş Alparslan Ü.), Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk Ü.), Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ (Erzincan Ü.), Doç. Dr. Mehmet BULGEN (Marmara Ü.), Doç. Dr. Mahsum AYTEPE (Mersin İİF), Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK (Mardin Artuklu Ü.), Doç. Dr. Kemal KAYA (Yüzüncü Yıl Ü.), Doç. Dr. Bekir KARADAĞ (GİBTÜ.), Doç. Dr. Osman DÜZGÜN (Yıldırım Beyazıt Ü.), Doç. Dr. Yunus CENGİZ (Mardin Artuklu Ü.), Doç. Dr. Ahmet BARDAK (Van YYÜ), Doç. Dr. Muhammed COŞKUN (Marmara Ü.), Doç. Dr. Mustafa Harun KIYLIK (Van YYÜ Ü.), Doç. Dr. Aydın GÖRMEZ (Van YYÜ), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet CEYLAN (Mardin Artuklu Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI (Van YYÜ.), Dr. Öğr. Üyesi Hacı KAYA (Necmettin Erbakan Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Ali HATALMIŞ (Çukurova Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Macit SEVGİLİ (Siirt Ü) Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HABERLİ (BŞEÜ), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DEMİR (GİBTÜ)



Van İlahiyat Dergisi

Van Journal of Divinity

Cilt: 9 Sayı: 15 (Aralık 2021)

Volume:9 Issue: 15 (December 2021)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

FIKHİN KRİPTO PARALARA BAKIŞI: BITCOIN ÖRNEĞİ

Abdurrahman Candan-Halil İbrahim Yaşlak _____ 1-39

ABDULLAH İBN MES'UD VE KIRAATI

Cemil Küçük _____ 40-59

MEZHEPLERİN HABER-İ VÂHİD İLE AMEL ETMEK İÇİN BENİMSedikLERİ ŞARTLAR ve BU ŞARTLARIN HÜKÜMLERE ETKİSİ -KİTÂBU'L-CENÂİZ ÖZELİNDE-

Taceddin Çetintürk _____ 60-83

İNANÇ MÜZİĞİ ETNOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDE BİR ŞEHRİN İLÂHİSİ "YA HANNÂN YA MENNAN"

Mustafa Dağdeviren _____ 84-98

TASAVVUFTA TAHTA KILIÇ SEMBOLİZMİ

Abdurrahim Alkış _____ 99-126

MÜTENEBBİ'NİN (ö. 354/965) ŞİİRLERİNDE SAVAŞ UNSURLARINA AİT TASVİRLER

Adnan Arslan _____ 127-145

TRT TÜRK SANAT MÜZİĞİ REPERTUVARINDA BULUNAN SEGÂH MAKAMINDAKİ DİNÎ ESERLERİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN ANALİZİ

Ferdi Karaönçel _____ 146-161

TÜRK MAKAM MÜZİĞİ EKSENİNDE HATİP ZÂKİRİ HASAN EFENDİ'NİN İKİ İLÂHİSİ ÜZERİNE MAKAMSAL VE BİÇİMSEL BİR İNCELEME

Emre Akgün _____ 162-174

MUŞ SEYYİD AYNÜ'L-MELEK ZAVİYESİ'NİN SON POSTNİŞİNİ ŞEYH MUSTAFA EL-ABRÎ VE KÜRTÇE DİVANI

Abdulcebbar KAVAK-Mehmet Sait SELVİ _____ 175-193

BAZİ TEFSİR MUKADDİMELERİNİN KUR'ÂN İLİMLERİ VE TEFSİR METODOLOJİSİ AÇISINDAN MUKAYESESİ

Cengiz İder-Hayati Aydın _____ 194-214

İSLAM HUKUKUNDA ZANNÎ BİLGİNİN DELİL DEĞERİ BAĞLAMINDA İCTİHAD

Mehmet Zahir Karataş _____ 215-237

FIKHİN KRİPTO PARALARA BAKIŞI: BITCOIN ÖRNEĞİ

Fikh's View On Crypto Coins: The Example Of Bitcoin

Abdurrahman CANDAN

Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
*Professor, Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic Sciences
Ankara/Turkey*

abdurrahmancandan5@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-4423-9980

Halil İbrahim YAŞLAK

ASELSAN, Yüksek Mühendis
*Aselsan, Engineer
Ankara/Türkiye*

hiyaslak@aselsan.com.tr

ORCID ID: 0000-0002-3834-0110

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Abdurrahman Candan, "Fikhin Kripto Paralara Bakışı: Bitcoin Örneği". *Van İlahiyat Dergisi*, 9/15 (Aralık 2021): 1-39.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

Fıkhın Kripto Paralara Bakışı: Bitcoin Örneği*

Özet

Fıkıhta bir mesele hakkında hüküm verilirken, mevzu belirli usûl ve kaideler çerçevesinde değerlendirilmektedir. Hüküm verilirken temel bakış açısı ve değerlendirme yöntemi genel hatlarıyla fıkıh usûlü ve kavaid kitaplarında mevcut olmakla beraber, bunun karmaşık güncel meselelere uyarlanması her zaman kolay olmamaktadır. Bu makalede konunun işleyişi ortaya konulmaya çalışılarak fıkhî açıdan ilgili konulara değinilecektir. Çalışmada Bitcoin meselesi, garar, bey'u'l-ma'dûm, kumar, miras ve akit teorisi çerçevesinde değerlendirilerek okuyucuda bir kapının aralanması hedeflenmektedir. Konunun nihai hükmü ise ilgili kurumlar ve fıkıh meclisleri tarafından verilmelidir. Nihayetinde bu çalışma konunun belirli yönleri etrafında şekillenmiş ve sübjektif bakış açısı potansiyeli taşıyabilmektedir. Kapsamlı bir değerlendirme ve objektif bir nihai karar ancak kurumsal yapılar tarafından gerçekleştirilecek kolektif çalışmalar neticesinde şekillenecektir.

Anahtar Kelimeler: Bitcoin, Blok-zinciri, Fıkıh, Garar, Bey'u'l-Ma'dûm, Kumar, Miras, Akit Teorisi

The View Of Fiqh On Cryptocurrencies: The Case Of Bitcoin

Abstract

When Fiqh which is also entitled as Islamic Law adjudicates about a matter, it discusses the matter pursuant to certain methods and bases. Even though these methods and bases which are used for adjudicating are included basically in the books of procedures and regulations of Fiqh, it is not always easy to understand the viewpoint and adjudication methods of Fiqh about the current matters which are exceedingly complicated. Therefore, the legal evaluation of Bitcoin which is the most current and complicated matter nowadays will be quite informative in order to understand the viewpoint and adjudication methods of Fiqh against a current matter. In this paper, by considering Bitcoin in the frame of garar, maslahat-i mursele, bey'u'l-ma'dûm, gambling and inheritance, the perspective of Fiqh against current matters will be presented without conducting any adjudication purpose.

Keywords: Bitcoin, Block-chain, Fiqh, Garar, Bey'u'l-Ma'dûm, Gambling, Inheritance, Islamic Contract Law

* Bu makale, İslam İktisadında Para Bakırdan Dijitale (TDV Yayınları, 2020) kitabında yayınlanan "Bitcoin Örneği Üzerinden Fıkhın Kripto Paralara Bakış Açısı" başlıklı kitap bölümünün eklemeler yapılmış ve güncellenmiş versiyonudur.

Giriş

Son yüzyıldaki teknolojik gelişmeler, tarihin hiçbir döneminde görülmemiş yenilikleri toplumsal hayata dâhil etmiştir. Bu yenilikler, çoğunlukla bireysel ve toplumsal değişimlere ve dönüşümlere neden olmuştur. Bu değişim ve dönüşümler, toplumları özellikle hukuki alanlarda yeni kurallar koymak ve bu kuralları uygulamak durumunda bırakmıştır. Müslüman bireylerin ve toplumların hayatlarını düzenleyen hukuki kurallar ise fıkıh tarafından belirlenmekte ve Müslümanlar ortaya konulan bu hükümlere göre yaşamaya gayret etmektedirler.

Fıkıhta, bir mesele hakkında hüküm verilirken, mevzu belirli usûl ve kaideler çerçevesinde değerlendirilmektedir. Değerlendirme metodu ve bakış açısı temel olarak fıkıh usûlü ve kavaid kitaplarında mevcut olmakla beraber, fazlasıyla karmaşık güncel meselelerdeki bakış açısını ve hüküm verme metodunu anlamak her zaman kolay olmamaktadır. Bu nedenle, şimdilerde güncel ve karmaşık bir mesele olan Bitcoin meselesinin fikhî olarak değerlendirilmesi, fıkıhın güncel bir meseleye bakış açısını ve hüküm verme metodunu anlamak için yeterince bilgilendirici olacaktır.

Fıkıhta, ele alınan bir mesele hakkında bir kanaate ulaşabilmek için o meselenin mahiyetinin tam olarak anlaşılması gerekir. Aksi takdirde isabetli bir değerlendirme yapılamaz. Bu nedenle, ilk önce Bitcoin'in ortaya çıkışı, temel özellikleri, çalışma prensibi ve olası etkileri belirli kavramlarla birlikte incelenecek, daha sonra mesele fıkıhın temel prensipleri ve konuları çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu değerlendirme yapılırken hüküm verme amacı güdülmeyecek, fıkıhın güncel meselelere bakış açısı Bitcoin örneği üzerinden ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Bitcoin Nedir?

Ortaya çıkışı 2008 yılındaki küresel finansal kriz sonrasına denk gelen Bitcoin (Vigna - Casey, 2017) , 31 Ekim 2008 tarihinde, gerçek kimliği bilinmeyen Satoshi Nakamoto'nun "*Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System*" (Bitcoin: Bir Uçtan-uca Elektronik Ödeme Sistemi) adlı makaleyi yayınlamasıyla başladı (Fargo, 2016).

Kurucusu olan Satoshi Nakamoto'nun tanımıyla Bitcoin, üçüncü parti bir finansal kuruluşa gerek duymaksızın bir kişiden başka bir kişiye internet üzerinden, direkt olarak para gönderme sistemidir (Nakamoto, 2008). Mevcut finansal düzende bir kişiye internet üzerinden para gönderebilmek (Havale, EFT, PayPal vb.) veya internet tabanlı bir sistem

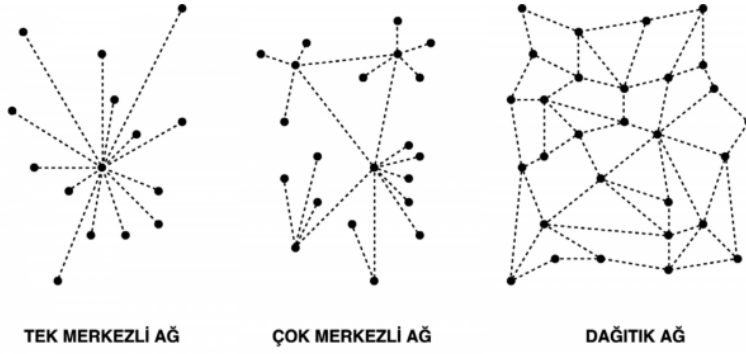
üzerinden ödeme yapabilmek için üçüncü parti, güvenilir bir finansal kuruluşa ihtiyaç vardır. Bu üçüncü parti kuruluşlar genellikle bankalar ile yaygın olarak Visa-MasterCard ikilidir.

Bitcoin, asıl olarak bir *ödeme sistemidir*. Ancak şu an alınıp satılan ve borsalar üzerinde işlem gören bir değer olduğu için paradan ziyade *mal* ya da *yatırım aracına* benzemektedir. Değeri yeteri kadar yükseldiğinde ve değerindeki aşırı dalgalanmalar son bulduğunda; yani Bitcoin kendisini bir değer biriktirme aracı olarak kanıtladığında onu artık bir para birimi olarak tanımlamak mümkün olabilecektir (Vigna - Casey, 2017).

Genel bir tanım yapmak gerekirse, Bitcoin, *adem-i merkezî* (decentralized), *güvenilir üçüncü bir tarafa gerek duymaksızın, taraflar arası uçtan-uca* (peer-to-peer) *para transferine olanak sağlayan, açık kaynak kodlu, kriptografik bir elektronik* (dijital) ödeme sistemidir (Vigna - Casey, 2017).

Bitcoin'in yukarıda sayılan özelliklerinin ne anlama geldiği aşağıda açıklanmıştır:

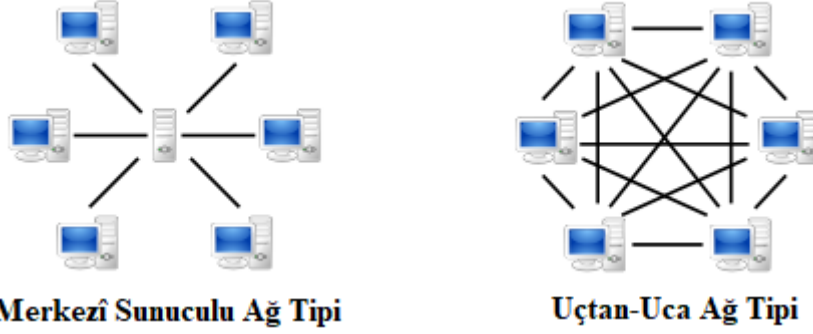
- a. **Adem-i merkezîdir.** Yani herhangi bir merkezi ve merkezî otoritesi yoktur. İnternet üzerindeki ağ yapıları temel olarak üç farklı şekilde olabilmektedir: Tek merkezli ağ, çok merkezli ağ ve dağıtık ağ (Şekil-1) (Çarkacıoğlu, 2016). İnternet tabanlı olarak kurulan sistemler, kurucusunun amacına ve ihtiyacına göre bu farklı ağ tiplerinden birini kullanmaktadır. Örneğin; tüm bilgilerin tek merkezde toplanması ve yönetilmesi isteniyorsa “tek merkezli ağ” tipi kullanılır. Tek merkezli ağı yönetmek diğerlerine göre daha kolaydır. Ancak merkeze bir saldırı olduğunda ya da merkez çöktüğünde tüm sistem zarar görür veya çöker. Dağıtık ağ tipinde ise ağdaki tüm bilgisayarlar eşit derecede öneme sahiptir. Ağdaki veriler tek bir merkezde değil ağ üzerindeki bütün düğümlerde (node) tutulmaktadır. Bu nedenle düğümlerden biri veya bir kısmı zarar gördüğünde, sistem diğer düğümler üzerinden çalışmaya devam eder. Herhangi bir merkezin, yani otoritenin olmadığı bu ağı kullanan sistemde bir değişiklik yapılmak istendiğinde konsorsiyum aranır. Yani herhangi bir değişikliğin devreye girebilmesi için salt çoğunluğun onayı şarttır. Bitcoin de dağıtık ağ yapısını kullanan *adem-i merkezî* bir internet ağına sahiptir. Bu nedenle sistemde değişiklik gücüne sahip herhangi bir otorite yoktur (Vigna - Casey, 2017). Aynı bilgiler herkeste olduğu için sistemin çökmesi veya bilgilerin kaybolması ancak ana internet ağlarının yok olmasıyla mümkün olabilecektir ki bu da çok küçük bir olasılıktır.



Şekil-1 İnternet Ağ Topolojileri (Çarkacıoğlu, 2016)

- b. Üçüncü bir tarafa ihtiyaç yoktur.** İnternet üzerinden yapılan mevcut ödeme veya para transferi işlemlerinde her zaman bir veya birden fazla aracı, yani üçüncü bir taraf veya daha fazlası gereklidir. Genellikle banka ve/veya Visa, MasterCard, Western Union, PayPal gibi kuruluşlar bu aracılık hizmetini yerine getirmektedir. Bitcoin sistemi üzerinde değer transferi yapılırken herhangi bir aracıya/üçüncü tarafa ihtiyaç yoktur. Transfer bilgilerini tutma, geçersiz transfer kontrolü, transfer işleminin gerçekleşmesi ve benzeri işlemler herhangi bir merkez tarafından değil bizatihi Bitcoin sistemi üzerinde otomatik olarak gerçekleşir. Hesabında bitcoin bulunan birisi, hiçbir kimsenin kontrolüne, sınırlamasına ve engeline takılmadan başka bir Bitcoin hesabına bitcoin (BTC) transferi gerçekleştirebilir.¹
- c. Taraflar arası uçtan-uca (peer-to-peer) para transferine olanak sağlar.** Bir internet terimi olan "uçtan-uca" terimi, bir internet ağındaki bilgisayarların birbirleriyle sunucu olmaksızın doğrudan iletişim kurabilmesini ve veri (data) paylaşabilmesini ifade eder (Şekil-2). Uçtan-uca internet ağında bulunan bir bilgisayar (uç), diğer bir bilgisayara merkezi bir sunucu olmaksızın veri gönderebilir. Diğer bir ifadeyle bu ağda bulunan her bilgisayar hem sunucu (server) hem de kullanıcıdır (client). Bu altyapı sayesinde Bitcoin sistemindeki her hesap (cüzdan) sahibi kullanıcı diğerine doğrudan Bitcoin gönderebilmektedir (Nakamoto, 2008).

¹ Büyük harfle başlayan "Bitcoin", Bitcoin konseptini ve sistemini ifade etmek için kullanılır. Küçük harfle başlayan "bitcoin" ise transfere konu olan miktar ve değeri ifade eder.



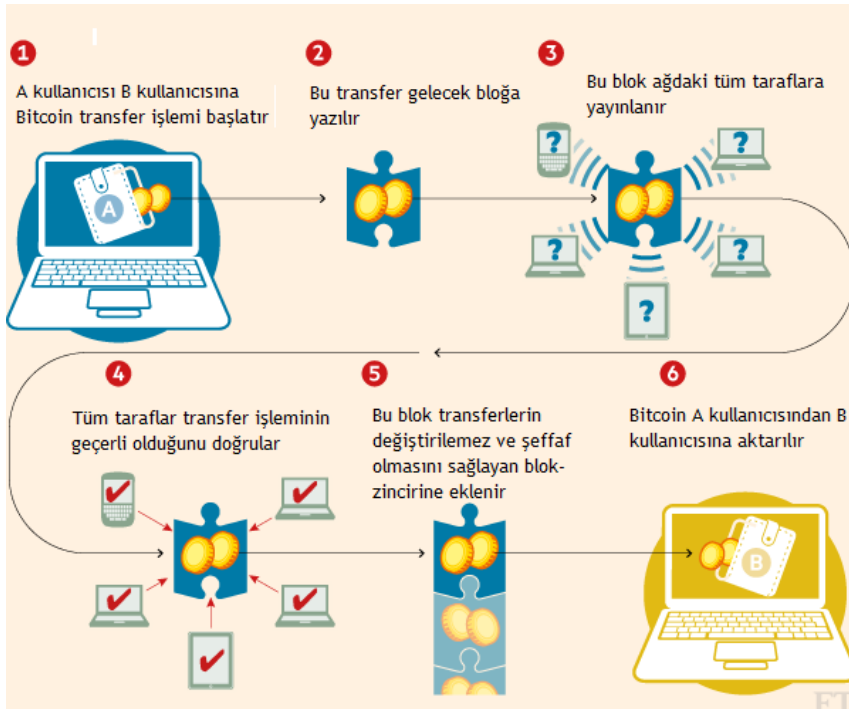
Şekil-2 Merkezi sunuculu ve uçtan-uca ağ tipleri (“P2P networks,” 29 Eylül 2021)

- d. Açık kaynak kodludur.** “Açık kaynak kodu” terimi bilgisayar programcıları arasında ücretsiz olarak gönüllü yazılımcılar tarafından geliştirilen ve herkesin kullanımına ücretsiz olarak sunulan; isteyen kişi tarafından incelenmesi, kopyalanması ve geliştirilmesi yasal olan yazılımların kodlarını ifade etmek için kullanılmaktadır. “Açık” ifadesi yazılım kodlarının herkese açık olmasından dolayıdır. “Açık kaynak kodlu” yazılımların kodları herkes tarafından incelenebilir olduğundan bu yazılımlar ve sistemler tamamen şeffaftır. Bitcoin’in kök yazılımı açık kaynak kodlu bir yazılımdır. Kök yazılımının açık kaynak kodlu olması Bitcoin’i tamamen şeffaf bir sistem kılmaktadır. Sistemin nasıl çalıştığı, arka tarafında nasıl bir algoritmanın işlediği herkes tarafından bilinebilmektedir. Sistemin en önemli özelliklerinin başında da bu şeffaflık gelmektedir (“What is open source?” (Eylül 2019)).
- e. Kriptografiktir.** Kriptografi, bilginin gizliliğinin ve korunmasının önemli olduğu ilk andan itibaren kullanılmaya başlanan ve günümüzde daha çok bilgisayar sistemlerindeki veri transferlerinin korunmasında kullanılan matematiksel bir yöntemdir. Anahtarsız, açık anahtarlı, kapalı anahtarlı kriptoloji yöntemleri mevcuttur (Wikipedia, 28 Aralık 2018). Bitcoin açık ve kapalı anahtarlama yöntemini birlikte kullanmaktadır.
- f. Elektronikdir.** Bitcoin sistemi tamamen elektronik ortamda çalışmaktadır. Yani elektronik bir ödeme sistemidir. Banknot benzeri basılı bir formatı ve kullanımı yoktur. Elektronik olması nedeniyle Bitcoin tamamen sanal bir sistemdir.

2. Çalışma Prensibi

BITCOIN sistemi "node" (düğüm) adı verilen, dünya geneline yayılmış ve Bitcoin kök yazılımının yüklü olduğu madenci bilgisayarları (işlemcileri) tarafından işletilir. Bitcoin kök yazılımı, bu düğümlerden Bitcoin ağını oluşturarak sistemin otomatik olarak işlemlerini sağlar ve "mutabakat" esasına dayalı şekilde işler.

Bu düğümleri sistemde tutan ve hizmet ettiren "teşvik" mekanizmasıdır. Sistem her on dakikada bir 1 blok oluşturacak şekilde tasarlanmıştır. Sistem bu blokların oluşturulması için her seferinde zorluğu değişken olan bir problem çözmeyi şart koşar. Bu problem aşağıda anlatılacak iş ispatı (proof of work) için çözdürülmektedir. Çözülmesi istenen problemin zorluğu, sistemdeki toplam işlemci gücüne göre yaklaşık on dakikada bir problem çözülecek şekilde ayarlanır (Antonopoulos, 2017). Problemi çözen madenci ilgili bloğu oluşturur ve sisteme duyurur. Bloğun doğruluğu sistemdeki diğer düğümler tarafından doğrulanır ve ilgili blok blok-zincirine eklenir. Blok oluşturan, yani problemi çözen kişiye belirli bir Bitcoin ödülü yani "teşvik" verilir. Bu ödül sistemin başlangıcında 50 BTC olarak başlamıştır ve her dört yılda bir yarıya inmektedir. Bugün verilen ödül blok başına 6.25 BTC'dir. Bu ödülün azalmasıyla ve madencilerin artmasıyla azalabilecek teşvik, transfer ücretleriyle desteklenmektedir. Yani bloğu oluşturan bir madenci sistemin kendisine verdiği 6.25 BTC'nin yanında, bloktaki transferler için göndericilerin kendilerinin belirlediği transfer ücretlerinin toplamını da ödül olarak almaktadır. Bu transfer ücretleri, göndericiler tarafından transferi öne almak için işleme eklenen ücretlerdir. Aksi takdirde herhangi bir transfer ücreti şart değildir. Sistemin çalışma akışı Şekil-3 üzerinde anlatılmıştır.

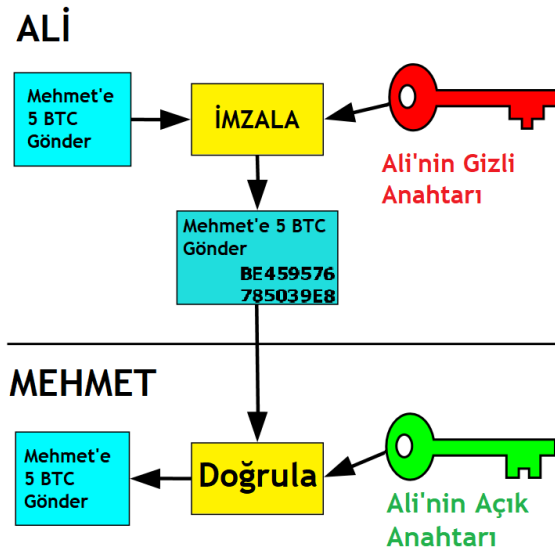


Şekil-3 Bitcoin çalışma akışı (Jane vd., 2015)

a. Dijital İmza

Dijital imza, *gizli* (private) ve *açık* (public) anahtardan oluşan bir şifreleme yöntemidir. Açık anahtar, gizli anahtardan Elliptic Curve Multiplication (ECM) fonksiyonu kullanılarak elde edilir (Antonopoulos, 2017). Bu fonksiyon tek taraflı bir fonksiyondur. Yani açık anahtardan gizli anahtara erişmek pratikte imkânsızdır. Gizli anahtar 256 adet ardışık 0 veya 1'lerin diziliminden oluşmaktadır. Yani $2^{256} \approx 1.15 \times 10^{77}$ farklı sayıda gizli anahtar üretilebilir. Açık anahtardan gizli anahtarı bulmak isteyen bir kişinin 10^{77} farklı sayıda ihtimali tek tek ECM fonksiyonundan geçirerek karşılaştırma yapması gerekir. Gözlemlenebilen evrende yaklaşık 10^{80} atom olduğu (Villanueva, 2009) düşünüldüğünde bu sayının ne kadar büyük olduğu anlaşılabilir. Mevcut süper bilgisayarlar bu tarz bir deneme milyar kere milyar yıl sürecektir. İleride kuantum bilgisayarlar kullanılsa bile Bitcoin ağındaki düğümlerin mutabakatı ile fonksiyonun zorluğu artırılarak güvenlik korunmaya devam edilebilir (Çarkacıoğlu, 2016).

Dijital imzanın kullanımı şu şekildedir: Gönderici göndermek istediği mesajı gizli anahtarı ile imzalar ve mesajla birlikte gizli anahtardan üretilmiş açık anahtarını da gönderir. Açık anahtarın göndericiye ait olduğu herkes tarafından bilinebilir. Alıcı gönderilen mesajı ve açık anahtarı kullanarak gelen mesajın göndericiden geldiğini matematiksel olarak doğrular (Acar, 2018). Şekil-4'teki şemada dijital imza kullanımı görsel olarak gösterilmiştir. Bitcoin sisteminde ayrıca açık anahtardan özet fonksiyonları kullanılarak cüzdan adresi oluşturulur. Bitcoin'de kullanılan temel özet fonksiyonu *SHA-256* hash fonksiyonudur.



Şekil-4 Dijital imza çalışma prensibi

b. SHA-256

Bitcoin, işlemlerinde SHA-256 isimli kriptografik özet fonksiyonu kullanılır. SHA-256 en güvenilir özetleme fonksiyonlarından. Teorik olarak, 256 adet ardışık 0 veya 1 ile, $2^{256} \approx 1.15 \times 10^{77}$ farklı özet elde edilebilir. Mesajdaki en ufak değişiklik tamamen farklı bir özet oluşmasına neden olur. Şekil-5'te görüldüğü üzere bir harfin büyükten küçüğe dönmesi bile "hash" özetini tamamen farklı bir hale çevirmektedir. Özetten mesaja ulaşmak matematiksel olarak imkânsızdır (Çarkacıoğlu, 2016).



Şekil-5 SHA-256 "hash" fonksiyonu özet örneđi²

c. İş İspatı (Proof of Work)

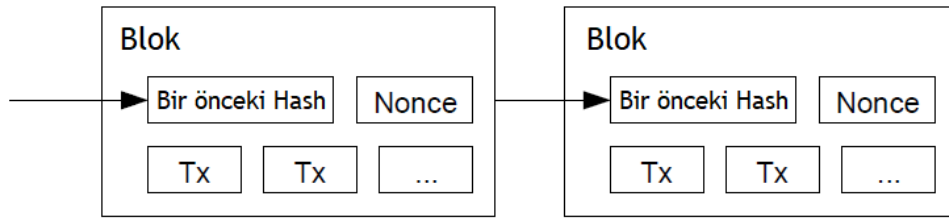
İş ispatı yöntemi, temelde, bir siteye toplu saldırı olmasını engellemek için kullanılan bir yöntemdir. İlk olarak e-mail kullanıcıları için "anti-spam" mekanizması olarak kullanılmıştır. Aynı anda milyonlarca e-mailin tek bir adrese gönderilerek saldırıda bulunulması, belirli sürede belirli zorlukta bir iş yapılması e-mail göndermek için şart koşularak engellenmiştir (Çarkacıoğlu, 2016).

Bitcoin sistemi için iş, transfer bilgilerinden ve bir önceki blok özetinden oluşan bir bloğun hash özetleme fonksiyonu kullanılarak hedef bir özet formatına ulaşılması problemi; *ispat* ise bu problemin çözümüdür. *Süre* yaklaşık 10 dakika olarak ayarlanmaktadır

² Fonksiyon özetini esasında ikili sayı sisteminde 256 adet 1 ve 0'lerden oluşmaktadır. Ancak burada gösterim kolaylığı olması açısından 16'lık sayı sistemine çevrilerek gösterilmiştir. 16'lık sayı sisteminde 1 ve 0'lerden oluşan her 4 dizi 1 karaktere denk gelmektedir. Örneğin; gösterimdeki b karakteri 1011'in on altılık sistemdeki karşılığıdır. Böylece, özet fonksiyonu 256 karakter yerine 64 karakter kullanılarak gösterilebilmiştir.

Madenciler, önceki hash özetini, bloğa ekleyeceği transfer bilgilerini ve “nonce” değerini kullanarak sistemin verdiği ve başında belirli adet 0 olan bir özet formatına ulaşmaya çalışır. Burada önceki hash özeti ve transfer bilgileri sabit değerlerdir. Madenciler hedef özete “nonce” değerini değiştirerek ulaşmaya, yani problemi çözmeye çalışırlar (Nakamoto, 2008).

Şekil-6’da içeriği verilen bloklardan bir tanesinde değişiklik yapmak isteyen biri, o blokla ve sonraki bütün bloklarla ilgili tüm problemleri tekrar çözmek zorundadır. Bu da ağır toplam işlemci gücünün salt çoğunluğunu elinde bulundurmadıkça matematiksel olarak mümkün değildir. *İş ispatının* temel amacı da bu tür manipülasyonların önüne geçmektir.

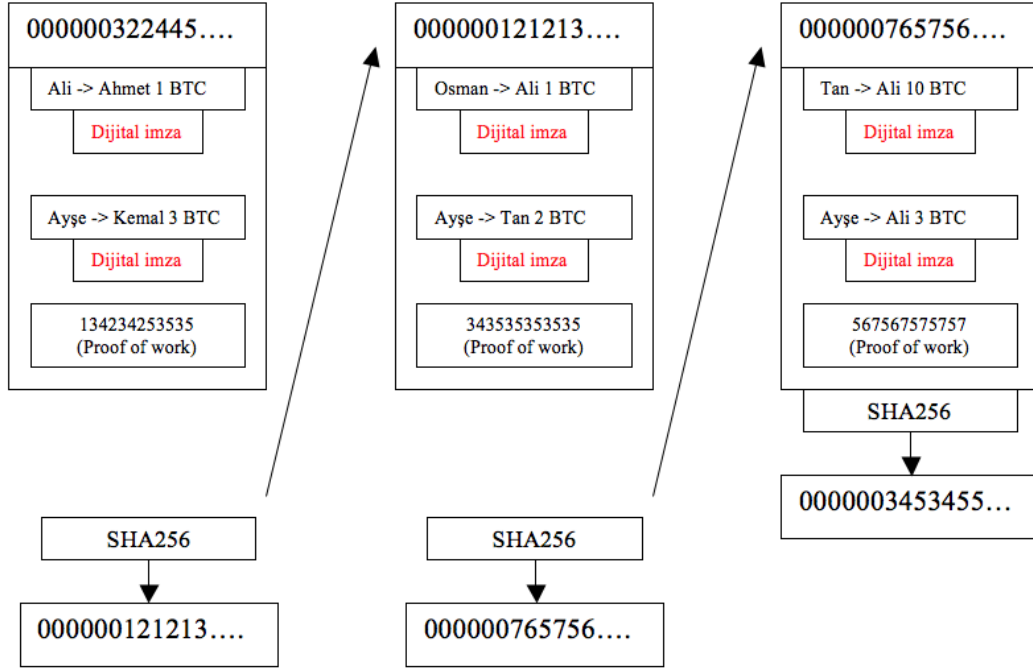


Şekil-6 Bitcoin blok içeriği

d. Blok-zinciri (Block-chain)

Blok-zinciri (block-chain), belirli periyotlarla oluşan ve temel olarak transfer bilgilerini içeren blokların birbirlerine zincirleme olarak bağlanması ile oluşur. Bu zincirin amacı Bitcoin’in ortaya çıkışından itibaren gerçekleşen bitcoin transferlerini kayıt ve güvence altına almaktır. Diğer bir ifadeyle blok-zinciri Bitcoin’in küresel hesap defteridir. Bu hesap defteri şeffaf ve herkese açıktır. Blok-zinciri veri kayıtları, tüm uçlarda birbirinden bağımsız olarak saklandığından veriler güvence altındadır (Çarkacıoğlu, 2016).

Blok-zincirindeki bloklar yukarıda anlatılan *iş ispatı* sonucu oluşturulur ve zincire bağlanır. Blokların birbirine bağlanması, her blok oluşurken bir önceki bloğun hash özetini de girdi olarak almasıyla sağlanır. Yani transfer bilgileriyle birlikte bir önceki bloğun hash özeti de girdi olarak alınır ve “nonce” değeri değiştirilerek başında belirli adetlerde 0 bulunan özet fonksiyonuna ulaşmaya çalışılır. SHA-256 hash fonksiyonu kullanılarak bulunan hedef özet formatı bulunduğu anda blok oluşturulur ve Bitcoin ağında duyurulur. Diğer uçlar tarafından da doğrulanan blok zincire bağlanarak bir sonraki bloğa geçilir ve bu işlemler periyodik olarak devam eder. Şekil-7’deki şemada blokların içeriği ve blok-zincirinin oluşumu gösterilmiştir.



Şekil-7 Blok-zinciri (Block-chain)

Yukarıda anlatıldığı üzere SHA-256 hash fonksiyonun girdisindeki en ufak bir değişiklik özetin tamamen farklı olmasına neden olmaktadır. Bu nedenle, geçmiş bir blokta manipülasyon yapmak isteyen birisinin oluşturduğu blok özeti de farklı olacak ve sistemin geri kalanından farklı bir özet zinciri meydana gelecektir. Bu farklı zincir de diğer uçlardaki zincirle karşılaştırıldığında farklı olduğu için sistem tarafından kabul görmeyecek ve otomatik olarak sistem dışına atılacaktır. Zira Bitcoin sistemi, her zaman işlem gücünün çoğunluğunu oluşturan uçlar tarafından mutabık kalınan blok-zinciri üzerinden devam edecek şekilde tasarlanmıştır.

3. Bitcoin'in Özellikleri

Bitcoin'in yukarıda anlatılan çalışma prensibi göz önüne alındığında Bitcoin'in aşağıdaki özellikleri haiz olduğu değerlendirilmektedir:

- Bağımsızdır
- Güvenlidir
- Şeffaftır
- Erişimi ve kullanımı kolaydır

- e. Düşük maliyetlidir
- f. Mahremiyet sağlar
- g. İzin gerektirmez
- h. Hafızalıdır
- i. İşlemler geri alınamaz

a. Bağımsızdır. Bitcoin borç değil, değer taşıyıcıdır. Banka hesaplarındaki paralar, bir tür borç senedir. Bir hesap, bir bankanın müşterisine olan borcunu temsil eder. Bitcoin bir borcu temsil etmez. Banka ve hükümetlerin, banka hesapları üzerindeki kontrol güçleri Bitcoin’de yoktur. Hiçbir otorite Bitcoin’in kullanılmasını engelleyemez, yapılan işlemi geri alamaz.

Devletler para arzıyla ve kısıtlamasıyla bankadaki paranın değerini etkileyecek (enflasyon ve deflasyon) mali kararlar alabilirler. Oysa, *Bitcoin* arzı üzerinde banka ve devletlerin etkisi yoktur. Sisteme dışardan para arzı yapılamaz, dolayısıyla enflasyon oluşmaz. Para arzı, başarılı blok oluşturan madencilere verilen ödüller şeklindedir (Vigna - Casey, 2017). Bitcoin sistemi, 2140 yılına kadar dolaşımda toplam 21,000,000 bitcoin olacak şekilde tasarlanmıştır.³ Sistemin mevcut yapısına göre bu tarihten sonra hiçbir şekilde bitcoin arzı olmayacaktır (Antonopoulos, 2017).

Sistemin belirli bir sunucusunun olmaması ve dağıtık yapının tüm dünya geneline yayılmış olması sistemin bir devlet veya organizasyon tarafından devre dışı bırakılmasını imkânsız hale getirmektedir. Sistemin değiştirilmesi ancak toplam işlem gücünün %51’ine sahip olunması ile mümkündür (Nakamoto, 2008). Sistemin tamamen kapatılması ise ancak dünyadaki tüm internetin kapatılmasıyla gerçekleştirilebilir.

b. Güvenlidir. Block-zinciri teknolojisine dayanan 2 taraflı bir güven söz konusudur:

- i. İkili harcamayı imkânsız hale getirerek dijital dolandırıcılığa engel olunması

³ 21 milyon bitcoinin milyarlarca insan arasında dağılımı mümkün olmayacağından, her bitcoinin 100 milyonda biri transfer edilebilir miktar olarak belirlenmiştir. Bir bitcoinin 100 milyonda biri Satoshi Nakamoto’nun anısına 1 satoshi olarak adlandırılmıştır. Dolayısıyla, 2140 yılında sistemde $21.000.000 \times 100.000.000 = 2.1 \times 10^{15}$ yani 2.1 Katrilyon transfer edilebilir değer olacaktır. Bugün itibarıyla sistemde yaklaşık 1.8 Katrilyon transfer edilebilir değer (satoshi) bulunmaktadır.

- ii. Blok kayıtlarının tutulması ve tutulmaya devam edilmesini sağlama konusunda madencileri motive etmek için verilen teşvikler

Bu özellikler merkezi olmayan bir güven mekanizmasının temellerini oluşturmaktadır. Dijital itibari para transferi işlemlerinde güvenilen bir aracıya ihtiyaç duyulurken, Bitcoin'de aracıya ve güvene ihtiyaç yoktur. Aracılık sisteminin maliyetleri yüksektir ve güvenlik açıklarına gebedir.

İster bir bilgisayar programı ile oluşturulan adem-i merkezi kripto para olsun, isterse de bir hükümet tarafından basılan geleneksel "kağıt" para olsun bir para birimi, toplumun *güvenini* kazanmalıdır. Bitcoin sisteminde güven bir kişi ya da kuruluşa değil matematiksel olarak güvenilirliği ispatlanmış kriptografik dijital imzalama metotları kullanılarak gerçekleştirilir (Vigna - Casey, 2017). Kötü niyetli kişilerin veriler üzerinde manipülasyon yapması, gizli/açık anahtar şifreleme yöntemi kullanılması sebebiyle mümkün değildir.

- c. **Şeffaftır.** Bitcoin ağı merkezi değildir. Herhangi bir aracı, yönetici, denetleyici yoktur. Uçtan-uca (P2P) birbirine bağlı, gönüllü katılım sağlayan bilgisayarlardan oluşur. Bağlı tüm bilgisayarlar açık kaynak kodlu aynı kök yazılımı çalıştırırlar ve tüm işlemler hepsi tarafından görünür. İsteyen herkes tüm işlem geçmişini tutabilir veya istedikleri an diğer uçlardan işlem geçmişini çekebilirler. Ancak belirtmek gerekir ki görülen işlemlerde yalnızca dijital rumuzlar olan cüzdan bilgileri yer alır. Kişi bilgilerine erişmek imkânsızdır.

İşlemler şeffaf, hızlı ve küreseldir. 2009 yılındaki ilk bitcoin arzından bu yana gerçekleştirilen tüm işlemler isteyen herkes tarafından görülebilir durumdadır. Yapılan işlemler neredeyse aynı anda tüm dünyadaki Bitcoin ağına dağıtılır ve kısa süre içerisinde onaylanır (Nakamoto, 2008).

- d. **Erişimi ve kullanımı kolaydır.** Bitcoinler internet erişimine sahip herhangi biri tarafından evden ya da mobil cihazlardan açılabilen dijital hesaplarda ya da *cüzdanlarda* tutulmaktadır. Bir hesap açmak için bankaya gidilmez ve kimlik ibraz için bir belge ya da kanıtı ihtiyaç duyulmaz. Yine aynı şekilde internet erişimi olan herhangi bir cihazdan tüm Bitcoin işlemleri gerçekleştirilebilir (Vigna - Casey, 2017).

- e. **Düşük maliyetlidir.** Sistem Bitcoin transferi için banka vb. üçüncü bir tarafa ihtiyaç duymadığından dolayı düşük maliyetlidir. Birkaç saati geçmeyen bir

beklemeyi göze alan göndericiler transferlerini ücretsiz gerçekleştirebilirler. Transferine öncelik verilerek daha hızlı gerçekleştirilmesini isteyen göndericiler ise madencilere ödül olarak verilecek bir tutarı kendileri belirlerler. 14 Ekim 2019 tarihinde gerçekleştirilen bir bitcoin transferinde yaklaşık 1 milyar dolarlık bir transfer, yalnızca 4.48 USD transfer ücreti verilerek yaklaşık 5 dakika içerisinde gerçekleştirilmiştir (Blockchain.com, 21 Ekim 2019). Bankalar aracılığıyla ülkelerarası gerçekleştirilen SWIFT işlemlerinin maliyetini tam olarak söylemek zor olsa da genel olarak 10 bin dolarlık transfere kadar banka başına maliyet 10-30 dolar arası değişmektedir. Transfere üç banka aracılık ettiği için toplam transfer bedeli 30-90 dolar arası olmaktadır (Yılmaz, 25 Ekim 2019).

- f. Mahremiyet sağlar.** İşlemler anonimdir çünkü takma adlarla yapılır. İşlemlerin gerçek kişilerle, kuruluşlarla, banka hesaplarıyla bağlantısı yoktur. Transfer işlemleri *Bitcoin* adresleri arasında gerçekleşir. Tüm işlemler herkes tarafından görülebilir ancak görülebilen sadece dijital adresler arası transfer bilgileridir. Bitcoin sistemi üzerinden şahıs bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Zira Bitcoin adresleri dijital rumuzlardır ve anonimdir (Nakamoto, 2008).
- g. İzin gerektirmez.** İşlem yapmak için hiçbir kimseden veya kuruluştan izin alınması gerekmez. Hiç kimse işlem yapılmasına engel olamaz.
- h. Hafızalıdır.** İtibari fiziksel para işlemlerinin hafızası yoktur. Bitcoin işlem hafızası ise küresel hesap defteri olan *Blok-zinciri* veri tabanlarında tutulur. Bitcoin kullanacak birinin, Bitcoin sahibi olup olmadığı daha önceki kayıtlarına bakılarak doğrulanır (Nakamoto, 2008).
- i. İşlemler geri alınamaz.** Hiçbir otorite, devlet, kişi, bilgisayar programcısı, hatta sistemi tasarlayanlar dahi, bir madenci tarafından onaylanıp diğerlerince de kabul edilmiş ve Blok-Zincir'e yazılmış bir işlemi değiştiremez, geri alamaz. İşlem gücünün salt çoğunluğu dürüst madencilere ait olduğu sürece bu imkânsızdır (Nakamoto, 2008).

Bu özellikler Bitcoin'in temel özellikleri olduğu gibi onu üstün ve tercih edilebilir kılan temel özelliklerdir. Onun bütün mali piyasalarda hızlı, kolay ve güvenli bir transfer imkânı sunması, diğer transfer şekillerinde görülen, belirli bir merkez tarafından kontrol edilme, düzenlenme, limitler konulma vs. sınırlandırmalardan uzak olması, yüksek transfer

bedelleri ve kanuni şartnamelerin olmaması, kapitalist anlayışla oluşturulan yapının dışında kalarak gerçek mal sahiplerine bağımsız bir şekilde hareket etme imkânı sunması ve bütün bu fırsatlarla birlikte işlem hacmi artıkça değerinin artma durumunun olması şeklinde özetlenebilecek bir yapı arz etmesi ve izah edilmeye çalışılan bağımsız, özgün yapısıyla dikkatleri üzerine çektiği gibi alternatif bir sistem olma iddiasını sürdürmektedir.

4. Riskler

Bitcoin vb. kripto para sistemlerinin yukarıda belirtilen avantajları bulunmakla birlikte, bu sistemler bazı riskleri de bünyesinde taşımaktadır. Yaklaşık olarak 8-10 yıllık geçmişi bulunan bu sistem(ler)in kabul-test süreçleri, kabul edilebilir olup olmadıkları tartışması bir müddet daha devam edecektir. Bu tür paraların ne tür sıkıntılarla karşılaşabilecekleri, riskleri ve avantajları bir müddet daha gözlemlenecektir. Bunun için biraz daha zamana ihtiyacın olduğu açıktır. Sistemin devam etmesi, ekonomik çevreler tarafından gözlemlenmesi, egemen yapılarla birlikte ve onlara karşı iş yapabilirliği test edilmelidir. Bu açıdan sistemin iktisadi, yapısal ve hukuki açıdan karşılaşabileceği sıkıntılar şöyle özetlenebilir:

A. İktisadi Riskler:

- a. **Arz Edilen Paranın Sınırlı Olması ve Belirlenen Süre Sonunda Bunun da Sonlanacak Olması.** Arz edilecek bitcoin miktarları bilinen iktisadi esaslara göre değil sistemin arz edeceği miktara bağlıdır ve sistem arzıyla sınırlıdır. Bunun üretilmesi veya kazanılması da söz konusu algoritmayı kullanabilen ve gerekli donanımlara sahip olan kişiler tarafından gerçekleştirilebilmektedir. Hakikatte herkesin iş yapabildiği, imkânlarına göre kazanmaya çalıştığı, hukuku ve kuralı olan bir yapıdan tekdüze, tamamen sanal ortamda, fırsatçı bir yapının egemen olması zihinleri meşgul edecek niteliktedir.

Ayrıca, arz edilen miktarı kontrol etmek ancak bu işlemlerle meşgul olanların yarısından fazlasının onayı ile mümkün olabilmektedir. Bunun gerçekleşmesi de garanti olmadığına göre, para arzının gerektiği ve yapılamadığı bir durumda bu paralarla işlem gören herhangi bir toplumda işlerin kaybolmasına neden olabilecek istikrarsızlık oluşabilecektir.

- b. **Değer İstikrarsızlığının Görülmesi.** Bitcoin'in para/değer arzı sınırlı olduğundan, sistem kendi haline bırakıldığında hiper enflasyon sebebiyle değerinin düşmesi beklenmez. Ancak, teknolojik başarısızlıklar, Bitcoin karşısında diğer para

birimlerinin aşırı değer kazanması, politik konular ve ekonomik açıdan güçlü ülkelerin bu sistemi zayıf düşürmeye yönelik gerçek veya spekülasyon düzenlemeleri Bitcoin'in değerini düşürebilecektir. Yaşanan süreç bu konuda tedirginliklerin oluşmasına neden olmaktadır. Bitcoin'in dolar cinsinden değeri 2013'ün ilk 11 ayında yüzde 8500 artmış, daha sonra takip eden altı ay içerisinde değerinin üçte ikisini kaybetmiştir. 2017 yılı sonunda ise tarihinin en yüksek değeri olan 19,500 USD civarını görmüş ancak yaklaşık 1 yıl sonra, 2018 yılı sonunda 1 bitcoinin değeri 3,400 USD seviyesine düşmüştür. Bu da yaklaşık %83 değer kaybı anlamına gelmektedir. Ondan sonraki 6 ay içerisinde ise değeri tekrardan 12,000 USD seviyelerine çıkmıştır (Bkz. Şekil-8). 2021 yılı Mayıs ayında ise, Çin'in bitcoin madenciliğine kısıtlama getirmesi ("Çin, finansal riskleri önlemek için Bitcoin madenciliği ve ticaret faaliyetlerini durdurdu", 21 Eylül 2021) ve Tesla'nın çevresel endişeleri gerekçe göstererek Bitcoin ile araç satışını askıya aldığını duyurması ("Tesla, Bitcoin ile araç satışını askıya aldı", 21 Eylül 2021) ile bitcoin 1 ayda %36 değer kaybetmiştir. Bu düşüş kayıtlara son 10 yılın en sert aylık kaybı olarak geçmiştir ("Bitcoin son 10 yılın en kötü ayını yaşıyor", 21 Eylül 2021). Nisan 2021 – Temmuz 2021 arası 3 aylık dönemde ise 63.500 USD seviyesinden 29.800 USD seviyesine düşerek toplamda %53 değer kaybetmiştir. Ancak, takip eden 3 aylık süreçte, Eylül ayındaki Çin'in kriptopara borsalarını tamamen yasaklaması haberine ("Bitcoin, Çin Merkez Bankası'nın kripto paralarla tüm işlemleri yasaklaması sonrası yüzde 5 değer kaybetti", 25 Eylül 2021) rağmen tekrar 56.000 USD seviyelerine yükselmiştir. (Bkz. Şekil-9)

Piyasa Fiyatı (USD)

\$10,045.77



Şekil-8 Bitcoin'in Piyasa Değeri Eđrisi (2017 Eylül - 2019 Eylül arası)

("Piyasa Fiyatı (USD)", 05 Ekim 2021)



Şekil-9 Bitcoin'in Piyasa Değeri Eđrisi (2020 Ekim - 2021 Ekim Arası)

("Piyasa Fiyatı (USD)", 05 Ekim 2021)



Şekil-10 Bitcoin'in Piyasa Değeri Eđrisi (Son 3 yıllık)

(“Piyasa Fiyatı (USD)”, 05 Ekim 2021)

Son 3 yıllık değer eğrisine bakıldığında (Bkz. Şekil-10) her ne kadar yukarı yönlü bir seyir görülse de böyle bir sisteme tüm birikimleri yatırmak oldukça riskli görünmektedir. 2020 yılında İngiltere finans sektörü düzenleyicisinin, çok fazla para kaybetmelerinden dolayı küçük yatırımcılara Bitcoin bazlı ürünleri yasaklayacağını açıklaması (“İngiltere küçük yatırımcılar için Bitcoin bazlı ürünleri yasaklıyor”, 10 Ocak 2021); Kanada Merkez Bankası’nın da kurumsal yatırımcılar tarafından benimsenmesine rağmen Bitcoin gibi dijital varlıkların oldukça riskli olduğunu raporlaması (“Kanada Merkez Bankası: Kripto Paralar Oldukça Riskli!”, 03 Ekim 2021) bu endişeyi haklı çıkarmaktadır.

Bitcoin’in değeri, diğer her türlü mal, ürün ve parada olduğu gibi, talep ve arzın dengelendiği noktada oluşur. Bitcoin’in değeri, coğrafi olarak uygunluğu, yaygınlığı, kabul edilirliliği, yatırımcının ona olan güveni, gerçek hayatta ödeme aracı olabilmesi ve marketin o anki duyarlılığı ile ilişkilidir (Çarkacıoğlu, 2016). Bitcoin’in 2021 Ekim ayı itibariyle toplam piyasa değeri 1 trilyon USD civarındadır (“Piyasa Değeri (USD)”, 05 Ekim 2021).

c. Manipülasyona Açık Olması. “Sermaye piyasasında piyasa dolandırıcılığı (manipülasyon), 6362 sayılı Sermaye Piyasası Kanunu’nun (SPKn) 107 nci maddesinin birinci ve ikinci fıkrasında birer suç tipi olarak düzenlenmiştir.” (“Sermaye Piyasasında Piyasa Dolandırıcılığı (Manipülasyon)”, 05 Ekim 2021) Ülkemizde olduğu gibi, borsada işlem gören hisse senetleri üzerinden manipülasyon yapmak tüm devletler tarafından suç olarak kabul edilmektedir. Örneğin; Tesla şirketinin sahibi Elon Musk’a, Tesla hisseleri hakkında yanıltıcı tweet’ler attığı gerekçesiyle ABD Menkul Kıymetler ve Borsa Komisyonu’na 20 milyon dolar ödeme cezası kesilmiştir (Welland, 04 Ekim 2021). Elon Musk yine aynı şekilde, Tesla üzerinden Bitcoin ile ilgili tweet’ler atarak Bitcoin’in değerinin hızlı bir şekilde artmasına veya azalmasına neden olmuş ve Bitcoin’i manipüle etmekle itham edilmiştir (“Musk Has Doge on a Leash. Is He a Manipulator?”, 03 Ekim 2021). Ancak, bu konudaki regülasyonlar yeterli seviyede olmadığından herhangi bir ceza almamıştır. Bitcoin’in yeterli yasal düzenlemelerin olmaması nedeniyle manipülasyona açık olması ciddi bir risk unsuru olarak görünmektedir.

d. Güvenlik Açıkları. Konunun başında da açıklandığı üzere Bitcoin ile ilgili yapılan bütün değerlendirmelerde yüksek güvenlikli bir yapıya sahip olmasından

bahsedilmektedir. Sistem kendi içerisinde işlediğinde ve yalnızca transferler göz önüne alınırsa bu doğrudur. Ancak ticari meta' olarak da nitelendirilen bitcoinlerin bugün asıl işlem gördüğü yerler borsalardır. Borsalarda arz edilen bitcoinlerin aynı şekilde güvenli olarak saklanıp saklanamadığı sorgulanmaktadır. Hatta Bitcoin ve diğer kriptoparalar için asıl riskli alan kriptopara *borsaları* denilebilir. Mevcut durumda değişiminin *Bitcoin borsaları* üzerinden olması ve bu borsaların hacklenmesi sonucu Bitcoinlerin çalınması riski vardır. İlk Bitcoin borsası olan Mt.Gox'un hacklenmesi sonucu bugünkü değeri yaklaşık 48 milyar USD olan 870.000 BTC çalınmıştır. 2018 yılı Haziran ayında ise dünyanın en büyük kriptopara borsalarından biri olan Güney Kore merkezli BITHUMB, hacklenmesi sonucu o günkü değeri yaklaşık 31.5 milyon USD olan kriptoparanın çalındığını duyurmuştur. Bu olaydan bir hafta önce ise yine Güney Kore merkezli Coinrail borsasından 37 milyon USD değerinde kripto para çalınmıştır (Köse, 05 Eylül 2019). 2018 yılının ilk 3 çeyreğinde o günkü değeri yaklaşık 1 milyar USD olan kriptopara bilgisayar korsanları (hacker) tarafından çalınmıştır ("Cryptocurrency Anti-Money Laundering Report", 01 Kasım 2019). Hesap bilgilerinin soğuk cüzdan adı verilen internete bağlı olmayan ortamda tutulmasıyla bu tarz durumların önüne geçilebilir. Ancak Bitcoin'in hala paradan ziyade anlık alınıp satılan bir değer aracı olmasından dolayı cüzdanların anlık erişime hazır, internete bağlı ortamda tutulması daha çok tercih edilmektedir.

Yukarıda anlatılan tüm hırsızlık olayları kriptopara borsaları üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bugüne kadar Bitcoin sistemi üzerinden gerçekleşen herhangi bir dolandırıcılık ya da hırsızlık olayı vaki olmamıştır. Bu, ancak şifrelerin gasp edilmesi veya bilgisayarların elde edilmesi neticesinde mümkün olabilir. Mevcut bankacılık sistemi düşünüldüğünde de benzer riskler mevcut olmakla birlikte bu durumlarda belirli otoritelere başvuru imkânı vardır. Bitcoin sistemi ise özü itibarıyla adem-i merkezi olduğu için böyle bir otorite söz konusu değildir.

- e. **Deflasyon Riski.** Kripto paraların bir toplumda asıl veya önemli tedavül aracı olması durumunda değerinin aşırı bir şekilde artması durumu da ortaya çıkabilecektir. Bu durumda parasal kaynakların büyük bölümü buraya aktarılacağı için piyasa ürün fiyatlarında bir düşüşe neden olabileceği gibi yatırım ve üretimin azalmasına da sebebiyet verebilecektir. Deflasyon olarak isimlendirilebilecek bu durum bazı toplumlarda iktisadi kırılmalar, fakirlik, yoksulluk ve gelir dağılımında

uçurumlara neden olabilecektir (Buttonwood, 19 Ekim 2019) (“Deflationary spiral”, 01 Kasım 2019).

- f. **Enflasyon Riski.** Bitcoin’in dışında farklı kripto paraların da kabul ve talep görmesi önceki maddede zikredilenin zıttı bir durumun oluşmasına da neden olabilir. Bu durumda yeni paraların tedavüle çıkması ve teveccüh görmesi halinde fazla arz neticesinde yüksek enflasyonun oluşma riski de bulunmaktadır.

B. Hukuki Riskler

- a. **Sorunları Çözebilecek Merkezi Bir Yapının Olmaması.** Zaman içinde katılımcılar, ortaklar veya taraflar arasında oluşabilecek problemlerin çözümlenmesi için başvurulabilecek bir yapının olması hukuki işlemlerin yürütülmesi için bir gerekliliktir. Özellikle bitcoin kripto para biriminin bu anlamda bir yapısının olmaması hukuki açıdan bazı problemlerin ortaya çıkmasına neden olabilecektir.
- b. **Kabul Problemleri.** Uluslararası iktisat otoriteleri tarafından resmi bir para birimi olarak kabul edilmemesi ve taşıdığı risklerden dolayı bazı ülkelerde yasaklanmış olması yaygın bir şekilde işlem görmesini zorlaştırmaktadır.
- c. **Kurumsal Bir Yapıya Sahip Olmaması.** Mali piyasalarda kripto para işlemlerini düzenleyen ve ilgili kanunları belirleyen kurumsal yapıların olmaması ile teknoloji ve ticaret alanında meydana gelen hızlı gelişmelere karşılık uygun pozisyonların alınması için uygun bir yapının oluşturulmamış olması güvensizlik sorununu doğurmaktadır (Caytas, 2017).

d. **Kara Para Aklama, Fidyeye vb. Suçlarda Kullanılması**

Bitcoin’in en temel ve önemli özelliklerinin başında hesapların/cüzdanların anonim olması ve bu hesaplar arası bitcoin transferi için kimlik doğrulamaya ihtiyaç duymaması geliyor. Bu denetlenememezlik özelliği onun bazı yasa dışı faaliyetlerde kullanımını çekici hale getirmiştir. Bunların başında kara para aklanması gelmektedir. CipherTrace⁴ kuruluşunun 2018’in 3. çeyreğinde yayınladığı ve kriptoparalar üzerinden aklanan kara paraları odağına aldığı raporuna göre, yalnızca 2018’in ilk 3 çeyreğinde, en büyük kriptopara borsaları

⁴ CipherTrace firması 2015 yılında blockchain üzerinden adli analiz ve istihbarat temin etmek için kurulmuştur. A.B.D. Ulusal Güvenlik Bakanlığı tarafından finanse edilmektedir (“The World’s First Blockchain Forensics Team”, 05 Kasım 2019).

üzerinden o günkü değeri ile yaklaşık 2,5 milyar USD (380.000 BTC) aklanmıştır ("Cryptocurrency Anti-Money Laundering Report", 01 Kasım 2019).

Bununla beraber, siber güvenlik firması PurpleSec'e göre uluslararası bilgisayar korsanlarının yarısından fazlası fidye ödemesini artık Bitcoin olarak talep ediyor. ABD'nin en büyük petrol boru hatlarından Colonial Pipeline 7 Mayıs 2021 tarihinde siber saldırıya uğramış ve tekrar faaliyete geçebilmek için bilgisayar korsanlarına 5 milyon Amerikan Doları değerinde bitcoini fidye olarak vermek zorunda kalmıştır ("Korsanların fidye talepleri değişti: Bitcoin artık dolardan fazla rağbet görüyor", 15 Temmuz 2021).

Bitcoin'in bu özelliği, devletlerin denetleme kurumları açısından belki de en zorlayıcı ve endişeye neden olan özelliktir. Devletlerin gerekli denetlemeyi sağlayabilmek adına bazı hukuki önlemler alması kaçınılmaz olacaktır

e. Mevcut Yapıyı Sarsacak Bir Durum Arz Etmesi. Kripto paraların yeterince yaygınlaşması durumunda uluslararası para politikalarının zarar görme ihtimali bulunmaktadır. Şu an dünyada dile getirilen nizami olmayan problemlerin dışında bütün devletler tarafından bir şekilde kabul edilen ve yürürlükte olan bir sistem ve bu sistemin kendini koruması için yaptırımları bulunmaktadır. Sıkıntıları ve olası problemleri ortadan kaldırmak için kurullar, heyetler ve uluslararası birimler bulunmaktadır. Tıkanan yerlerin ve devletlerarası problemlerin çözümü için de uluslararası yargı sistemi ve yeterli olmazsa da hukuk yolları bulunmaktadır. Bitcoin ve benzeri kripto paraların yaygın bir kabul görmesi durumunda bu yapının dağılması ve istenmeyen bazı durumların ortaya çıkması muhtemeldir.

C. Altyapı ve Teknolojik Riskler

a. Hacklenme. Kripto paraların ve özellikle de bitcoinin teknolojik alt yapı bakımından sağlam ve güçlü şifreleme sistemine sahip olduğu kabul edilmekle birlikte, özellikle borsada işlem gören bölümlerinin güvenli olmadığı ve birçok defa korsanlar tarafından ele geçirilen sistemlerden yüklü miktarlarda bitcoinin çalındığı bu alan ile ilgilenen kişiler tarafından bilinmektedir.^{5/6} Kripto paralar

⁵ Tulsa's Tandy School Üniversitesi Bilgisayar Bilimleri Bölümünde siber güvenlik Doçenti olan Tyler Moore "Gelecekte güvenlik ihlallerine çözüm getirecek herhangi bir teknolojik sihirli değnek olacağı konusunda şüphelerim var. Hiçbir teknoloji, kripto-para veya finansal mekanizma heklenmelere karşı korunaklı olamaz." Demektedir (Chavez-Dreyfuss, 2016).

yalnızca kendi sistemleri üzerinden işlem yapılacak kadar yaygınlık kazanana kadar borsada işlem görmeleri bir gereklilik olduğu için bu husustaki sıkıntılar geri dönülemez sorunlara yol açabilecektir. Bu durum piyasalar için ciddi riskler barındırmaktadır.

- b. Altyapı Kaynaklı Mali Kayıplar.** Para aktarımı sırasında küçük bir hatanın yapılması veya şifrenin bir harfinin yanlış not edilmesi neticesinde büyük meblağların geri dönüşümü olmayacak şekilde kaybolmasına neden olabilecektir. Şifrelerin kaybolma veya unutulma risklerinin her zaman bulunduğu göz önünde bulundurulduğu takdirde bu durum varlık sahipleri için büyük risk barındırmaktadır. Bütün mal varlığını bitcoin sistemine yatıran ve önemine binaen sadece yatırımcı tarafından bilinen bir şifrenin sağlık, doğal afet, hırsızlık vs. nedenlerden dolayı kaybolması halinde meydana gelecek kayıp telafisi olmayacak bir kayıp olacaktır.
- c. Teknolojik Gelişmelere Ayak Uyduramama.** Muhtemel kuantum teknolojisinin gelişmesi her ne kadar çok yakın görünmese de sistemin salt çoğunluğunun çeşitli siyasi ve teknik nedenlerden dolayı buna uyum sağlayamaması ve güvenlik için gerekli sistem güncellemesini gerçekleştirememesi sistemin güvenliği noktasında ciddi sıkıntılara neden olabilir (Castor, 01 Kasım 2019).

5. Bitcoin'in Etkileri

Bu denli büyük çapta bir yeniliğin elbette birçok etkileri olacaktır. Bitcoin, dünyayı teknolojik, siyasi, iktisadi ve sosyolojik olarak etkileme potansiyeline sahip bir yeniliktir.

- i. Teknolojik.** Kendi kendine işleyebilen güvenilir bir bilgi transfer yöntemi olan *blok-zinciri (block-chain)* teknolojisini dünyaya kazandırmıştır. Blok-zinciri en az internet kadar önemli bir buluştur. Veri tabanını merkezi sunucu ya da sunucular yerine dağıtık bir ağda tutmaya imkân verdiği için saldırılara karşı sağlamlık sağlar. Ayrıca veri saklama ve işletme maliyetlerini minimuma indirir. Başta Endüstri 4.0 olmak

Bu konuda, ayrıca Sadeghi Ahmed-Reza'nın editörlüğünü yaptığı "Financial Cryptography and Data Security"(2013) kitabında yer alan, Tyler Moore ve Nicolas Christin imzalı "Beware of Beware of the middleman: Empirical Analysis of bitcoin-exchange risk." makalesine bakılabilir.

⁶ Bkz. 5.1.c

üzere birçok yeni nesil otonom sistemin işleminde blok-zinciri teknolojisi önemli bir yer tutacaktır.

- ii. **Siyasi.** Bitcoin ile halk tarafından kullanılabilir ve kullanılmakta olan bir para ilk defa devlet otoritesinden bağımsız bir şekilde tedavüle sokulmuş ve yaygınlaşmaya başlamıştır. Devletin gücünün bir göstergesi olan paranın bu şekilde tedavüle sokulması devlet otoritesini sarsacak bir olaydır. Ayrıca, mevcut itibari parayı değiştirerek itibara olan ihtiyacı da azaltabilecek bir durumdur. Dolar merkezli küresel ekonominin dolara bağımlılığını azaltarak, ABD'nin dolarla istediği gibi oynayarak diğer ülkeler üzerinde kurduğu tahakkümü zayıflatmaya imkân sağlama ihtimali söz konusudur. Küresel para transferlerinin kontrolünü ve denetlemesini ABD'nin elinden alarak ABD'den bağımsız ticaret yapmanın yolu açma potansiyeli taşımaktadır.
- iii. **İktisadi.** Bankaları aracı kurum olmaktan çıkararak banka otoritelerini sarsabilecek bir sistemdir. Bankalara ve Visa/MasterCard gibi kuruluşlara ödemek zorunda kalınan yüksek ödeme ve transfer masraflarının çok daha düşük seviyelere indirilmesi mümkün hale gelecektir. Kredi kartı ödemeleri, nakit kartı işlemleri ve diğer bankacılık işlemlerden yalnızca Visa üzerinden 2018'te gerçekleşen 11.2 trilyon dolarlık işlemlerin kullanıcılara olan masrafı 11.2 milyar dolar olmuştur ("Visa Annual Report", 15 Ekim 2019). Bitcoin bu masrafların azaltılmasını ve tekrar kullanıcılara dönmesini vadetmektedir. Ayrıca başta ABD gibi ülkelerin karşılıksız para basmalarından kaynaklı enflasyon ve değer kayıplarının önüne geçilebilmesine de imkân vermektedir. Microsoft, DELL ve Expedia gibi büyük şirketlerin Bitcoin ile ödemeyi kabul etmesi Bitcoin'in giderek yaygınlaştığını göstermektedir (Vigna, 15 Ekim 2019).
- iv. **Sosyolojik.** Paranın dönüşümü, toplulukların kültürel dönüşümleriyle çok yakından ilişkilidir. *Gayri resmî Biyografi* kitabının yazarı Felix Martin paraya bir "nesne" olarak odaklanmanın, bu buluşun ortaya çıkardığı güçlü medeniyet kuran kuvveti göz ardı etmek olduğunu savunmaktadır ve parayı "sosyal bir teknoloji" olarak tanımlamaktadır. Aristo ise "Bir

ülkenin halkı diğer ülkeninkilere daha bağımlı hale geldikçe, ihtiyacı olan şeyleri ithal ettiklerinde ve ellerinde olan fazla malları ihraç ettiklerinde, para (bir değişim aracı olarak) kaçınılmaz olarak kullanılmaya başlandı.” demektedir. Klasik para insanları nasıl kabilecilikten medeni toplum hayatına taşıdıysa, Bitcoin ve kriptoparalar da medeni toplumu *küresel topluma* taşımamanın bir aracı olacak gibi görünmektedir (Vigna - Casey, 2017).

6. Fıkhî Değerlendirmesi

A. Fıkhın Para ile İlgili Görüşleri

Bitcoin ve diğer kripto paralarla ilgili fıkhî bir kanaate ulaşılabilmesi için temel kaynaklarda ve sonraki dönemlerde para ile ilgili görüşlerin değerlendirilmesi gerekir.

Fıkhın temel dayanağı olan Kur'an ve sünnette paranın mahiyeti, sınırları ve temel fonksiyonları ile ilgili doğrudan açık bir ifade yer almamakta, ancak o dönemde yaygın bir şekilde para olarak kullanılan altın ve gümüşten bahsedilmektedir. “Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara elem verici bir azabı müjdele!”⁷ ayetinde harcama vasıtası olarak altın ve gümüşe işaret edildiği gibi o gün bir alışveriş vasıtası olarak kullanılan madenler hakkında bilgi verilmektedir.

“Beş ukıyyeden (200 dirhem/561 gr.) az olan gümüşte, beşten az devede ve beş veskten (653 kg.) az (toprak mahsullerinde) zekât yoktur.”⁸ “Yirmi dinarın (81 gr. altın) olmadıkça senin üzerine (zekât olarak) bir şey yoktur.”⁹ hadislerinde de İslâmiyet'in ilk dönemlerinde kullanılan altın ve gümüşün ölçü olarak kullanıldığına işaret edilmektedir. Altın ve gümüşün bu şekilde yaygın olarak kullanımına bağlı olarak azımsanmayacak sayıda fakih tarafından bu madenlerin mübadele aracı olarak yaratıldığı belirtilmiştir. Fıkhî kaynaklarında “لِأَنَّهَا لِلتَّمَنِيَّةِ خُلْفَةٌ”, “خُلْفًا تَمَنِينَ فِي الْأَصْلِ” (İbnü'l-Hümmam, ts.) (Merginânî, ts.) ve benzeri ibarelerle altın ve gümüşün asıl itibarıyla para olarak yaratıldığına işaret vardır. İbn Haldun'un da bu anlamda görüşleri bulunmaktadır (İbn Haldun, ts.) (Orman, 1984).

Bu konuda en açık ifadelerden biri de İmam Şâfiî'ye aittir: “Altın ve dirhem (gümüş) her şeyden farklıdır. Çünkü bunlar her şeyin bedelidir. Yiyecek ve diğer maddeler bunlara

⁷ Tevbe, 9/34

⁸ Buhârî, Zekât, 4

⁹ Ebû Dâvûd, Zekât, 5

kıyaslanamaz.”¹⁰ (Şâfiî, 1393, 3/15) Bu görüşten hareket eden Cüveynî ve diğer bazı Şâfiî fakihler altın ve gümüşteki para vasfının kasır bir illet olduğunu ve diğer maddelerde söz konusu edilemeyeceğini de belirtmişlerdir¹¹ (Cüveynî, 1997).

Diğer görüşe göre ise altın ve gümüş ticari bir mal olup para olarak kullanılmaktadır. Fakihlerin önemli bir kısmı bu görüşü benimsemiştir. Belâzûrî, Hz. Ömer döneminde altın ve gümüş paralarda tağşiş¹² ve ifsat olayları artınca deve derilerini paraya dönüştürme girişiminde bulunduğunu aktarmaktadır¹³ (Belâzûrî, 1988). Fakihlerden bazıları buradan hareketle altın ve gümüş dışındaki herhangi bir maddenin de para yerine kullanılabileceğini, bu iki madenin de diğer madenler gibi olduğunu, sadece insanların bunları daha fazla kullanmalarından dolayı değer kazandığını belirtmişlerdir. Bu görüşten sonra erken dönem fakihlerinden İmam Mâlik de benzer bir şekilde deve derilerinden para edinilebileceğini belirtmiştir.¹⁴ (İbn Enes, 1994) İmam Mâlik’in farklı maddelerin de para olarak kabul edilebilir olduğunu belirtmesi günümüzde fetva heyetlerinin ve fıkıh meclislerinin en önemli dayanağı olmuştur.

Öte yandan Maveraünnehir bölgesinin bazı Hanefi fakihleri de kendi dönemlerinin en yaygın ve kıymetli paraları olan, büyük oranda tağşiş edilmiş, neredeyse gümüş nitelikleri kaybolan “İdalî ve Katârife” paralarının da gümüş para hükmünde olduğunu ve bunlarda faizin söz konusu olacağını belirtmişlerdir. Çünkü bunların para hükmünde olmadığı kabul edildiği takdirde faizin önünün açılacağını ve insanların bundan kaçınmayacaklarını belirtmişlerdir.¹⁵ (Zeylaî, 1313) Bu paralarla ilgili olarak Hanefi fıkıh kaynaklarında farklı bilgiler de olmakla birlikte yaygın kabul, mağşuş da olsa piyasada mübadele aracı olarak kullanılan diğer madenlerin de para yerine geçtiği şeklindedir.¹⁶

¹⁰ وَالذَّهَبُ وَالْوَرِقُ مُتَابِعَانِ لِكُلِّ شَيْءٍ لِأَنَّهُمَا أَتَمَانُ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِمَا شَيْءٌ مِنَ الطَّعَامِ وَلَا مِنْ غَيْرِهِ

¹¹ قَالَ قَاتِلُونَ مِمَّنْ يَصْحَحُ الْعِلَّةَ الْقَاصِرَةَ

¹² Tağşiş, hükümdarların aynı ağırlıktaki sikkelerdeki kıymetli maden nispetini azaltmalarına denir. (Bir şeyin içine başka bir madde karıştırma)

¹³ هَمَمْتُ أَنْ أَجْعَلَ الدِّرَاهِمَ مِنْ جُلُودِ الْإِبِلِ فَقِيلَ لَهُ إِذَا لَا يَبْعِرُ فَأَمْسِكْ

¹⁴ وَلَوْ أَنَّ النَّاسَ أَجَازُوا بَيْنَهُمُ الْجُلُودَ حَتَّى تَكُونَ لَهَا سِكَّةٌ وَعَيْنٌ لَكَرِهْتُمَا

¹⁵ لَمْ يُفْشُوا بِجَوَارِ التَّقَاضُلِ فِي الْعَطَارِفَةِ، وَالْعِدَالِي، وَإِنْ كَانَ الْعَالِيَةُ فِيهَا الْعِشْ؛ لِأَنَّهَا أَعَزُّ الْأَمْوَالِ فِي دِيَارِهِمْ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ فَلَوْ أُبِيحَ التَّقَاضُلُ فِيهَا لَأَنْفَتَحَ بَابُ الرِّبَا

¹⁶ “İdalî ve Katârife” dirhemleri hakkında âlimler iki görüşe sahip olmuşlardır: a Bir kısmı bir dirhem gümüş karşılığında bir, iki, üç, dört, beş kırıfıyye satmak caizdir. Çünkü bu paralardaki gümüş, halis gümüşten vezni kadar karşılar. Gümüşün fazlası ise bakır karşılığında olur. Ancak bir gümüş dirhem karşılığında altı tane kırıfıyye satmak caiz olamaz. Çünkü bunlardaki bakır, bir muvazaa akdinde ivazdan hali olarak kalır ki, bu da faiz demektir. Dolayısıyla bu caiz değildir, demişlerdir, bb — Ayrı düşünülenlere gelince, imam Ebû Bekir Muhammed bin el-Fadıl başta olmak üzere Buhârâ ve Semerkant âlimleri karışımı gümüşten daha fazla olan Adalı ve Katârife gibi paraları kendi cinsleri ile fazla olarak değiştirilmelerine fetva vermemişlerdir. Çünkü bu Katârife parası, başka memleketlerin gümüş paraları derecesinde, bizim en kıymetli paramızdır. Gümüş dirhem gibi, bununla eşya ve mallar takvim edilir. Mehir tayin olunur, ucuz ve kıymetli her şey alınır. Biz, kendi

Şâfiî fakihlerin de benzer bir kanaatte oldukları söylenebilir. Birçok mezhep kaynağında, “fülüs” olarak bilinen altın ve gümüş dışındaki madeni paraların örfen bir karşılığı bulunduğu takdirde dikkate alınacağı ve bütün akitlerde hükmen para olarak kabzedilebileceği belirtilmiştir. Yine tağşiş miktarı bilinmeyen altın ve gümüş paraların örfen kabul edildiği takdirde kullanılabilirliğini de belirtmiştir.¹⁷ (Râfiî, 1994)¹⁸ (Suyûtî, 2000) Son dönemde yazılan bazı Şâfiî kaynaklarda yetkililerin bakır, kurşun ve deriden fulûsları bir değişim aracı olarak takdir edebileceklerine dair açık kayıtlar da bulunmaktadır (İbrahim b. Ahmed, ts.). Bununla birlikte ne kadar değer biçilse de altın ve gümüş dışındaki fülüslerin urûz¹⁹ hükmünde olduğu belirtilmiş ve hükümler de buna göre açıklanmıştır.

Hanbeli mezhebi kaynaklarında da buna benzer yaklaşımların olduğu görülmektedir. Buhûtî'nin İmam Ahmet b. Hanbel'den aktardığı bir bilgiye göre, o dönemlerde büyük çoğunluğu bakırdan az bir kısmı da gümüş olan “mesbiyye” denilen dirhemlerin hükmü sorulunca, eğer bu kendi aralarındaki muamelelerde “fülüs” olarak tanımlanıyorsa bunun kullanımında bir sakınca olmadığını belirtmiştir. Çünkü bu durumda “garar” yoktur. Bu durumun önüne de geçilemez. Asırlardan beri gelen uygulamaların bu şekilde devam etmesi karşı konulamaz bir hal almasına neden olmaktadır.²⁰ (Buhûtî, ts.) Bunların urûz veya para olduğu konusunda ise mezhep fakihleri arasında bir ittifak bulunmamaktadır. Her iki görüşü savunanlar da bulunmakla birlikte tercih edilen görüş urûz oldukları şeklindedir.²¹ (Merdâvî, 1995)

Mâlikî fakihler de insanlar arasında kullanılan ve özellikleri bilinen tağşiş olmuş paralarla alış-veriş yapmanın caiz olduğunu belirtmişlerdir.²² (Cündî, 2008) Tağşiş oranı gözetilmeksizin bunun caiz olduğu da ifade edilmiştir.²³ (Kayrevânî, 2007)

paramızı tanırız, demişlerdir. Eğer bu paralarda tefadülen (fazla olarak) değiştirmeye cevaz verilmiş olsaydı faiz kapısı açılır, artık insanlar bu uygulamayı kıymetli (halis altın ve gümüş) paralarda da alışkanlık haline getirip, sağlam paraları da derecelendirmeye başlardı. İşte bu fesadı ortadan kaldırmak için fazla olarak değiştirme muamelesi men edilmiş, yasaklanmış oldu (Eskicioğlu, 1983).

¹⁷ ولكن الغالب التعامل بواحد منها انصرف العقد إلى المعهود، وإن كان فلوساً

¹⁸ وإنما نهت على هذا لئلا يظن أن الفلوس من المتقومات وإنما هي من المثليات في الأصح

¹⁹ Mecellenin 131. Maddesinde urûzun tanımı şu şekildedir: Para, hayvanlar keylî ve vezni malların dışındaki emtia ve kumaş gibi eşyalar. Bunun yanında çeşitli kaynaklarda altın ve gümüşün dışındaki her sınıf mala da urûz denilmektedir.

²⁰ (وَتَجُوزُ الْمُعَامَلَةُ بِ) نَقْدٍ (مَغْشُوشٍ مِنْ جَنْسِهِ لَمْ يُعْرِفْ) أَيُّ الْغَيْشِ لِعَدَمِ الْعَرْرِ

²¹ الصَّحِيحُ مِنَ الْمَذْهَبِ، أَنَّ الْفُلُوسَ كَعُرُوضِ التَّجَارَةِ

²² ويؤخذ من كلامهم جواز بيع المغشوش بصنفة الخالص إذا كان يجري بين الناس

²³ ويجوز بالمغشوش على الأصح وقيله ابن عبد السلام بإطلاقه

Görüldüğü gibi fakihlerin önemli bir bölümü tağşiş ihtimali taşısa da fülüs denilen para birimlerinin makbul ve bunlarla yapılan alış-verişin de bağlayıcı olduğunu belirtmişlerdir. Bu fülüslerin mutlak para olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Kimine göre fülüsler mutlak anlamda para yerine geçerken bazılarına göre ise urûz hükmündedir. Bazılarına göre de fülüsler akit yapanların ittifakıyla para yerine geçerken bazılarına göre de kimi durumlarda para, kimi durumlarda da urûz hükmündedir.

Bitcoin fihhi olarak aşağıdaki prensipler ve konular çerçevesinde değerlendirilebilir:

B. Bitcoin ve Benzer Sistemlerin Temellendirilmesi

Bitcoin vb. benzeri sistem veya yapıların para olup olmadıkları hususunda çağdaş araştırmacılar arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Mezhep fakihlerinin kendi dönemlerinde ortaya çıkan ve insanlar arasında yaygın olarak kabul gören para hükmündeki maddelerin kabul edilebilir olduğunu ve bunların da paranın hükümlerine tabi olduğunu belirtmeleri, günümüzde aynı saikle ortaya çıkan ve kısmen kabul gören kripto paralar için bu kabulün söz konusu olup olmadığı ile ilgili görüşler şöyle özetlenebilir:

Birinci Görüş

Bu görüşe göre Bitcoin vb. yapılar para olarak nitelendirilebilir. Çünkü bunlar birçok insan tarafından edinilmekte, tedavüldeki diğer paraların şartlarını taşımakta ve bütün işlevlerini görebilmektedir. Diğer yandan iktisat ve kuralları açısından bunların önünde önemli bir engel bulunmamaktadır. Buna göre zekât, sarf, faiz ve diğer bütün konularda da bitcoin ve diğer bütün birimleri mevcut tedavüldeki para hükümlerine tabi olmaktadır. Fıkıh kaynakları incelendiği takdirde, toplum tarafından kabul gördüğü takdirde birçok dönemde altın ve gümüş dışındaki para birimlerinin aynı hükümlere tabi tutulması bu görüşün oluşmasında etkili olmuştur. Toplum içindeki itibarın dikkate alındığı, toplum tarafından para olarak kabul edilen maddelerin para hükümlerine tabi tutulduğu, aynı şekilde tedavülden kaldırılanların da aynı şekilde kabul görmemesi bu görüşlerin oluşumunda etkili olmuştur.

İkinci Görüş

İkinci görüşe göre de bundan tamamen farklı olarak, Bitcoin ve diğer bütün şifreli para sistemlerinin para hükmünde olamayacağı, bu sistemler kullanılarak gerçekleştirilen akitlerin geçersiz olduğu belirtilmiştir. Çünkü bu yapılarda garar, aldatma, kumar ve akitlerin şartlarını taşıma bakımından birçok eksiklikler bulunmaktadır. Günümüzde birçok fakih ve fetva

meclisinin bu yönde bir eğilim içinde oldukları gözlemlenmektedir. İddia sahiplerine göre bu yapılar, mevcut tedavüldeki paraların taşıdığı özellikleri taşımadıkları ve piyasalardaki kabul edilebilirlikleri de yaygın olmadığı için para yerine geçmezler. Bu yapılar herhangi bir merkez bankası tarafından piyasaya sürülmediği gibi herhangi bir devlet tarafından da güvence altına alınmamıştır. Bu görüş sahiplerinin ön plana çıkardıkları temel eksiklikler şu başlıklar altında zikredilebilir:

a. Garar (Belirsizlik)

Garar, akdin haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık taşınmasını ifade eden fıkıh terimidir. Sözlükte “tehlike, risk, kişinin bilmeden canını veya malını tehlikeye sokması” gibi anlamlara gelir ve içerisinde *garar* olan akit işlemleri caiz görülmez (Dönmez, 1996).

Bitcoin’in kurucusunun ve (varsa) arkasındaki gücün belli olmaması *garar* olarak değerlendirilebilir. Satoshi Nakamoto 2008 yılında ilk olarak ortaya çıkmış ve en son 2011 Nisan ayında sistemi devrettiği Gavin Andresen’e e-mail atmıştır ve sonra ortadan tamamen kaybolmuştur. Nakamoto’nun ortadan kaybolmasından bu yana birçok isim aday olarak gösterilmiş ancak bu isimlerin tamamı çeşitli platformlarda Nakamoto oldukları hususunu reddetmişlerdir. Nakamoto şu ana kadar izi sürülemediği bilinen şifreli kanallar aracılığıyla iletişime geçmiştir (Vigna - Casey, 2017).

Nakamoto’nun 2011 yılında sistemi devrettiği, sistemi en iyi bilen kişilerin başında gelen ve Bitcoin’in idamesi ve yaygınlaşması için kurduğu Bitcoin Vakfı’nın yakın zamana kadar başkanlığını yapan Gavin Andresen’in “*Ne zaman biriyle konuşsam Bitcoin’in aslında bir deney olduğuna vurgu yaparım. Ne zaman birinin hayatındaki tüm birikimlerini Bitcoin’e yatırdığını duysam korkuya kapılırım.*” demesi bile Bitcoin ile ilgili ciddi belirsizliklerin olduğunu göstermektedir (Vigna - Casey, 2017).

Sistemin işlemesi noktasında herhangi bir belirsizliğin olmadığı her şeyin şeffaf ve denetlenebilir olduğu belirtilse de sistemi devreye sokan kişinin ve sistemin gideceği noktanın belirsiz olması Bitcoin’e şüpheyile bakılmasına neden olmaktadır.

Ayrıca, Bitcoin’in borsalar üzerinden alım satımının yapılması ve değerindeki aşırı dalgalanma değer belirsizliği olarak *garar* kapsamında değerlendirilmektedir.²⁴ Kurucusunun,

²⁴ Bitcoin’in dolar cinsinden değeri 2013’ün ilk 11 ayında yüzde 8500 artmış, daha sonra takip eden altı ay içerisinde değerinin üçte ikisini kaybetmiştir. 2017 yılı sonunda ise tarihinin en yüksek değeri olan 19,500 USD civarını görmüş ancak yaklaşık 1 yıl sonra, 2018 yılı sonunda 1 bitcoinin değeri 3,400 USD seviyesine

arkasındaki yapının, geleceğinin ve değerinin belirsiz olması Bitcoin mevzusunda *garar* olarak yorumlanmaktadır. Gararın olmaması için sistemin iktisadi ve siyasi anlamda geleceğinin netleştirilmesinin gerekli olduğu belirtilmektedir.

b. Bey‘u’l-Ma‘dûm

Hakikatte olmayan, fiziki olarak ulaşılmayan ve fiziki bir varlığa dönüşmeyen bir yapının da bey‘u’l-ma‘dûm olduğu dile getirilmektedir. Akit anında mevcut bulunmayan bir malın satımı olarak ifade edilen bey‘u’l-ma‘dûm da fakihlerin çoğu tarafından caiz görülmemiştir (Bardakoğlu, 1992). Alım satıma konu olan bitcoinler elle tutulur, gözle görülür bir şey olmadığı için ma‘dûma benzetilmektedir. Ancak sanalla gerçeğin iç içe girdiği ve para olarak değerlendirildiğinde önemli olanın değişim, hesaplama ve değer biriktirme özelliklerine sahip olup olmamasının olduğu göz önüne alındığında Bitcoin’in gerçekten ma‘dûm olup olmadığı tartışmaya açıktır.

c. Kumar

Kumar, “Şans ve becerinin birlikte veya tek başına söz konusu olduğu bir olay yahut yarışmanın ya da belirsiz bir olayın sonucu üzerine bahse tutuşma ve bu yolla kazanç elde etme” olarak tanımlanmaktadır. Haksız kazanç, mal ve zaman israfı, irade zafiyeti ve toplumsal çözülme gibi bir dizi olumsuzluğa yol açtığı için yasaklanmıştır ve haram kılınmıştır (Bardakoğlu, 2002).

Bitcoin’in özellikle madencilik kısmı, ilk bakışta yarışma olduğundan dolayı kumara benzetilmektedir. İşlem hızı çok yüksek bilgisayar sistemlerine sahip olan madenciler daha fazla bitcoin kazanabilmekte, bunun dışındakiler ise çok az miktarda bitcoin kazanmaktadır. Madenciler arasında eşit şartlarda iş yapma ve üretme ortamı bulunmamaktadır. Bu durum da birçok kişiyi yüksek miktarda yatırım yapmaya zorlamakta ve neticede teknolojinin sınırı olmadığı için çok güçlü olanlar her zaman avantajlı olmakta, yeni ortaya çıkanlar da çoğu zaman zarar etmektedirler. Bundan dolayı, bitcoin madencilerinin büyük emek ve ücretler sarf ederek girdikleri bu işte, çoğu zaman harcadıklarının karşılığını elde edemediği ayrıldıkları ifade edilmektedir. Bununla birlikte madencilik yapanların zarar etmeleri halinde yaptıkları yatırım ve iş gücüne karşılık herhangi bir şey alamamaları da aynı şekilde kumar olarak değerlendirilmektedir.

düşmüştür. Bu da yaklaşık %83 değer kaybı anlamına gelmektedir. Ondan sonraki 6 ay içerisinde ise değeri tekrardan 12,000 USD seviyelerine çıkmıştır.

Bitcoin elde edebilmek için yapılan işlemin kumar olmadığını iddia edenler ise *iş ispatı* denilen bilgisayarların çalıştırılması ve emek harcanması ile bir problemin çözümüne verilen bir ödül olduğunu, bunun kumar olmadığını belirtmişlerdir. Bu durum, altın rezervi olduğu bilinen bir dağa birçok madencinin gitmesi ve kazma sallayarak denk getireninin altını alması durumuna benzetilebilir.

d. Malın Korunması

İslam Hukuku'nun (Fıkhn) gayelerinden birisi de toplum düzeninin sağlanmasıdır. Bu, gaye doğrultusunda yararlar belirlenmiş ve üç sınıfa ayrılmıştır. Bu yararların başında da Zarûri Yararlar (el-Mesâlihu'd-Darûriyye) gelmektedir. El-Mustesfâ'da İmam Gazzâli, ayrıca İbnu'l Hâcib, el-Karâfi ve eş-Şâtibî bu zarûri kısma dinin, canın, aklın, malın ve neslin korunmasını dahil ederler. Gazzâli, bu beş esasın ortadan kaldırılmasının haram olduğunu, toplum düzenini sağlamayı gaye edinen her din ve hukukun bunları içermek zorunda olduğunu ifade eder (İbn Aşûr, 1996). Bu beş esastan biri olan malın korunması, "ümmetin mallarının telef olmaktan, ümmetten başka milletlere servetin karşılıksız olarak akıtılmasından ve dokunulmazlığı olan tek tek malların karşılıksız olarak telef olmaktan korunması" demektir (İbn Aşûr, 1996, 141).

Bitcoin'in temel özelliklerinden birisi olan üçüncü tarafların ve merkezi bir otoritenin olmaması birçok önemli kazanım sağlamakla birlikte çok büyük bir problemi de beraberinde getirmektedir. Bitcoin cüzdan şifrelerinin çalınmasını veya bilgisayar korsanları tarafından elde edilmesini engellemek isteyen kullanıcılar bu bilgileri soğuk cüzdan adı verilen ve internete bağlı olmayan ortamlarda tutmaktadır. Bu şifrelerini unuttuklarında veya kaybettiklerinde ise başvuracak bir merci olmadığı için hesaplarındaki bitcoinleri sonsuza kadar kaybetmektedirler. Kriptopara veri şirketi Chainalysis'e göre mevcut 18,5 milyon bitcoinin yaklaşık %20'si kayıp cüzdanlarda bulunuyor ("Erişilemeyen hesaplarda milyarlarca dolarlık Bitcoin var", 17 Mayıs 2021). Bu kullanıcıların birçoğu, hesaplarını Bitcoin'in ilk zamanlarında açmış ve değerinin bu günkü seviyeye ulaşacağını tahmin etmeyen kullanıcılar olsa da bu risk her zaman mevcuttur. Bununla beraber, yanlış bir hesaba bitcoin transferi de Bitcoin'in "geri dönülemezlik" ilkesi gereği bitcoinlerin tamamen yitirilmesine neden olmaktadır.

Bahsedilen bu iki nedenden dolayı, ciddi ve geri dönülemez maddi kayıplar yaşanmakta ve yaşanmaya devam etmektedir. Bu ciddi risk, malın korunması prensibi çerçevesinde ciddi bir sorun olarak ortada durmaktadır.

e. Miras

Fıkıh terimi olarak miras, ölen bir kimsenin (mûris) mal varlığının âkıbetini düzenleyen kuralların bütünüdür. Miras; Kitap, sünnet ve icmâ delillerine dayanır ve bu delillere göre İslâm Miras Hukuku düzenlenmiştir (Aktan, 2005).

Bitcoin şifresinin unutulması, bilinmemesi veya kaybolması durumunda sahip olunan bitcoinlerin sonsuza kadar kaybedilmesi özellikle miras konusunda bazı problemlere neden olabilmektedir. Şifresini varisleriyle paylaşmayan veya şifresini değiştirdiği için paylaşmaya imkân bulamayan, çok uzun ve farklı şifrenin bir karakterini yanlış aktaranların mal varlığı sahipsiz kalmaktadır. Örneğin 2018 yılı Nisan ayında Meksika'da hayatını kaybeden iş adamı Matthew Mellon'ın bir kriptopara olan Ripple şifresi de kendisiyle birlikte ebediyete gitmiştir. Şifresinin bilinmemesi nedeniyle yaklaşık 1 milyar dolarlık bir mal varlığı da yok olmuştur (Köse, 07 Ekim 2019). Bu ve benzeri durumlar malın korunması ve miras konusunda ciddi endişeleri beraberinde getirmektedir.

f. Akdin Yapısı ile ilgili Problemler

i. Tarafların Bilinmezliği

Taraflar yapılan anlaşmaların en önemli unsurlarından sayılmaktadır. Bir yaklaşıma göre icap ve kabul diğer yaklaşıma göre ise taraflar, icap-kabul ve akdin mahalli rüknüdür. Ayrıca her iki yaklaşıma göre de taraflarda ehliyet, rıza ve ihtiyarın bulunması aranır (Hafif, 2011).

Çoğu zaman bitcoin alış-verişi, taraflar birbirlerini tanımadan uzaktan ve şifreler aracılığı ile yapılmaktadır. Transferler de bilinen yöntemlerin dışında kendine has bir şekilde tamamlanmaktadır. Bu durumun akdin yapısını bozduğu belirtilmiştir.

Günümüzde para transferi ve alış-verişlerin büyük bir kısmı artık güvenilir internet ağları üzerinden yapıldığı hususu göz önünde bulundurulduğu takdirde bitcoin ve benzeri işletim sistemlerinin kullandıkları yöntemlerin de akdin bilinmezliği kapsamında değerlendirilmesinin güç olduğu söylenebilir. Kaldı ki kripto paraların en önemli özelliklerinden biri de tarafların birbirini tanımadan veri ve değer paylaşımında bulunmalarına dayanmaktadır. Ortaya çıkışı ve iddialı olduğu alan da bu husus üzerine yoğunlaşmaktadır.

ii. Meclisin Olmaması

Bitcoin vb. kripto paraların aktarımı veya alış-veriş işlemlerinde söz konusu olan icab ve kabulün aynı mecliste olmadığı hususu da dile getirilmiştir. Akdin şartları arasında zikredilen “icab ve kabulün muttasıl olması ve bunun gerçekleşebilmesi için; akdin tarafları bir arada iseler her biri, diğerinden sâdır olan ifadeyi bilmesi gerektiği ve icab ve kabulün aynı mecliste olması gerektiği hususları”nın da belirlenen şekilde gerçekleşmediği için akdin yapısının zarar gördüğü ve yapılan işlemlerin caiz olmadığı dile getirilmektedir.

Hakikatte internet ağları üzerinde yapılan iletişimlerin aynı meclis kapsamında yapıldığı, bu işlemleri yapanların alanın ehli ve uzman kişiler oldukları, akdin taraflarının yaptıklarının kayıt altına alındığı bilindiğinden dolayı bu hususların akdin geçerli oluşuna olumsuz etki yapmadığı belirtilmektedir. Nitekim birçok fıkıh meclisinin, internet üzerinden yapılan işlemlerin caiz olduğu yönünde kararları bulunmaktadır (Al-i Carullah Abdulaziz, 2018).

iii. *Rücû Muhayyerliğinin Bulunmaması*

Kripto paraların büyük çoğunluğu ve özellikle Bitcoin sisteminde yapılan işlemler kesin bağlayıcı olup geri dönülmezdir. Bu işlemlerde “muhayyerlik” hakkı²⁵ söz konusu değildir. İslâm borçlar hukukunda, feshi kabil olup sahih olması kabız şartına bağlı olmayan satış, icâre, sulh, müzâraa, müsâkât, taksim, havale ve benzeri akitlerde muhayyerlik şartı bağlayıcı olduğu için kripto para işlemlerinin de aynı şekilde düzenlenmesi gerektiği belirtilmektedir (Hafif, 2011).

²⁵ Hiyar (muhayyerlik) kelimesi, ihtiyardan türemiştir ve aynı manaya delalet etmektedir. İki veya daha çok şeyden daha hayırlı olanını istemek, demektir. İslam hukukçuları bu kelimeyi; akit yapan taraflardan birinin veya her ikisinin akdi yürürlüğe koyma yahut feshetme hakkına sahip olması, anlamında kullanıyorlar. Bu hak akde rızanın daha mükemmel ve akdin selametinin kesin olması, akdin, sağlam bir temel üzerine bina edilmesi için meşru kılınmıştır. Bu sebeple meşruiyeti, tarafların her ikisinin veya birinin düşünme, araştırma, inceleme veya tekrar müşavere etme ihtiyacı duyacağı bazı özel durumlarla sınırlıdır. Mesela akit yapan kişi, mübadele konularında tecrübesi eksik biri olup, o akitte maslahatı olup olmadığı hususunda tereddüdünü giderme ihtiyacı hissedebilir ve bu maksatla akdi geciktirdiği takdirde ileride o akdi yapma imkânı elinden kaçabilir. Bundan dolayı gerekli araştırmayı yapma imkânı elde etmesi için kendisinin, belli bir süre içinde muhayyer olmasını şart koşması meşru kılınmıştır. Buna şart muhayyerliği (hıyaru’ş-şart) denir.

Bazen insan, başka birinin anlattıklarına güvenerek ve onun tanımlamalarına binaen ona rıza göstererek, kendisini akde sevk eden bir zaruret sebebiyle, görmediği bir şeyi satın alır ve kira ile tutar. Daha sonra görünce onun, kafasında düşündüğü görüntüye uymadığını farkeder ve o vakit buna rızası olmaz, o akdi yürürlüğe koyma veya feshetme hususunda kendi içi âleminde bir istişare ihtiyacı duyar. İşte bu gibi durumlar için de onun lehinde görme muhayyerliği (hiyâru’r-rü’ye) meşru kılınmıştır. Bazen de akdin mahalli ayıplı olur ve şart koşulandan farklı olur. Hâlbuki akdi yapan ona, ayıpsız ve şartlarını taşıyor olarak razı olmuştur. Bu durumda akdi feshetme ihtiyacı duyar. Bu sebeple de ayıp muhayyerliği (hiyâru’l-ayb) ve vasıf eksikliği muhayyerliği (hiyâru fevâti’l-vasf) meşru kılınmıştır.

Bu anlatılandan şu netice çıkmaktadır: Muhayyerliklerden azıları ancak akit yapanlarca şart koşulursa sübut bulur. Mesela şart muhayyerliği böyledir. Bazıları ise onlar şart koşmasalar da Şâri tarafından yapılan düzenleme dolayısıyla doğrudan sübut bulur. Görme ve ayıp muhayyerlikleri de böyledir (Hafif, 2011).

Muhayyerlikler akitlerin önemli özelliklerinden olmakla birlikte bazı fıkıh kaynaklarında sarıh veya sarıh hükmünde bir ifade ile muhayyerlikten vazgeçildiği takdirde akdin sıhhatine bir zarar gelmeyeceği belirtilmektedir.²⁶ (Kâsâni, 1996) Akit yapılırken veya akit yapıldıktan sonra bu şekilde koşulan şartın geçersiz olduğunu belirten fakihler olmakla birlikte²⁷ (Nevevî, ts.) zımnen de olsa bu şart kabul edildiği takdirde akit geçerli olur. Buna göre bitcoin ve benzeri sistemlere giriş yapan kişiler yapılan anlaşmaların geri dönülmez olduğunu bildikleri ve sözleşmeleri kabul ettiklerinden dolayı yaptıkları işlemler geri dönülmez olarak kabul olmuş sayılır.

Üçüncü Görüş

Bu görüş sahiplerine göre Bitcoin ve benzeri paralar özel para hükmündedirler. Bu paralar sadece bazı topluluklarda tüketim malzemelerinin karşılığı olarak kullanılabilir veya bazı ticari topluluklarda özel ödeme araçları olarak kullanılabilir. Bu durumda, bunu kullananlar ve ticari faaliyetlerinde değer biçenler için bir anlam ifade ettiği için sadece onlar için para olarak değerlendirilebilir. Sadece bir topluluk tarafından kullanıldığı için para hükümlerine tabi tutulmaması farklı problemlerin doğmasına neden olabilmektedir. Temel ilkelere aykırı olmadığı sürece bu ve diğer bütün konularda asıl olan işlemin mubah olmasıdır. Aykırı olduğu takdirde uygulamanın herhangi bir değeri de yoktur. Bu görüşü savunanlar önceki konuda da ifade edildiği gibi Maverâünnehir bölgesinde kullanılan "Katârife ve İdalî" paralarına verilen özel hükmü delil olarak kabul etmişlerdir.²⁸ (Zeylaî, 1313) Sadece bu bölgede kullanılan ve nominal bir değeri bulunan bu paraların, para hükmünde olduğu ve paranın hükümlerine tabi tutulduğu için de geçerli olduğu görüşünü buraya da uyarlamışlardır.

Sonuç

En güncel ve karmaşık meselelerin başında gelen Bitcoin, incelendikten sonra fıkıhın bazı temel prensipleri ve konuları çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bitcoin sisteminin yapısı ve çalışma prensipleri ortaya konulduktan sonra fıkıhın genel kuralları ve borçlar hukuku çerçevesinde incelenmeye çalışılmıştır. Fıkıhın genel yapısı bağlamında değerlendirildiği takdirde konunun garar, faiz, miras hukuku açısından bazı problemlerinin

²⁶ (ومنها) إسقاط الخيار صريحاً أو ما هو في معنى الصريح نحو أن يقول المشتري: أسقطت الخيار أو أبطلته أو ألزمت البيع أو أوجبتُه وما يجري هذا المنجى؛ لأنَّ خيار الغيب حقه، والإنسان بسبيل من التصرف في حقه استيقاماً وإسقاطاً

²⁷ الوجهان في جواز التراضي على إسقاط الخيار إلى بدل سواء كان ذلك البدل جزءاً من الثمن

²⁸ لم يفتوا بجواز التفاضل في العطارية، والعدائي، وإن كان الغالب فيها الغيب؛ لأنها أعرز الأموال في ديارهم في ذلك الزمان فلو أبيع التفاضل فيها لأنفتح باب الربا.

olduğu, ancak problemlerin söz konusu işlemlerin tamamen geçersiz olmasına neden olabilecek nitelikte olmadığı kanaatine de ulaşılmıştır. Gararın, ilave bazı tedbirler ve kullanıcıların hassas davranmasıyla minimize edilebileceği, dikkatli davranıldığı takdirde bunun birtakım ticari işlemlerde de görülen boyutta olduğu değerlendirilmektedir. Bu şekilde ifade edilmekle birlikte, hiçbir şekilde gararın söz konusu olmadığı da iddia edilmemektedir. Mevcut uygulama ve bu konuyla meşgul olanların kısmen gözlemlenmesiyle bu kanaate ulaşılmıştır. Bunun dışında faiz ve miras hukuku açısından görülen problemler de başka finansal konularda görülmeyecek nitelikte olmakla birlikte bu işlerle meşgul olanların daha dikkatli davranmalarıyla veya sistemin özüne aykırı olmakla birlikte şifrelerin korunmasına aracılık edecek ve kaybolması durumunda başvurulabilecek üçüncü parti kuruluşların devreye girmesiyle bu sorunların tolere edilebilir bir noktaya ulaşabileceği düşünülmektedir.

Bitcoin ve benzeri sistemlerin, Avrupa Merkez Bankası (ECB) Başkanı Christine Lagarde'nin ifadesiyle "Bir para birimi değil, oldukça spekülâtif bir varlık" olması ("Avrupa Merkez Bankası Başkanı Lagarde: Bitcoin para değil, yeni bir düzenleme planlıyoruz", 17 Mayıs 2021), olası problemlerin çözümü için başvurulabilecek hukuki mercilerin bulunmaması, kazanç yollarında bazı kapalılıkların bulunması, üretim ve reel piyasaya hitap eden bir yönünün henüz olmaması, kara para aklanması, fidye temini ve yasa dışı ticarete imkân ve zemin sunması yanında, malın korunması ve miras konularında ciddi riskler taşınması öngörülebilir güvenli bir liman olma vasfının tartışılır olduğunu da ortaya koymaktadır.

Bütün bunlarla birlikte, Bitcoin'in kabulü, kullanımı ve yaygınlaştırılmasının aşağıdaki sebeplerden ötürü kabul edilebilir yönlerinin olduğu da söylenebilir:

- i. İnsanların malını ve hayatlarını türlü yollarla sömüren başta USD hegemonyası olmak üzere büyük devletlerin gücünü zayıflatma ihtimalini barındırması,
- ii. Faiz eksenli sömürü kuruluşları olan bankaları zayıflatma, hatta ortadan kaldırma potansiyelinin bulunması,
- iii. Bankaları ister istemez besleyen transfer ve alış-veriş ücretlerinin buralardan alınarak tekrar kullanıcılara dönmesinin yolunu açması,
- iv. *Blok-zinciri* teknolojisiyle üçüncü taraflara ihtiyaç duymadan güvenilir ve şeffaf sistemler kurulabilmesine zemin hazırlaması.

Şu an itibariyle dünya ekonomik sistemine hâkim olan parasal sistemin yüksek sesle eleştirilmesi, güvenilirliğini kaybettiğine dair iddiaların ortaya atılması, mevcut sistemin taraflı ve problemlili olduğunun birçok kimse tarafından dillendirilmesi, bazı uygulamalarının kabul edilebilir olmadığını ifade edilmesi yeni arayışların ortaya konulması gerektiği düşüncesini beslemektedir. Herkes tarafından kabul edilebilir yeni bir sistemin ortaya konulması gerektiği arayışına zemin hazırlaması, ortak kontrol sistemi düşüncesine bir pratik olması, herkes tarafından katılımın mümkün olması ve benzeri gerekçelerin varlığı bu sistemin ciddiye alınarak üzerinde detaylıca düşünülmesi gerektiği ortaya koymaktadır.

Günümüzde yaygın olarak Bitcoin sisteminin tercih edilmesi bunun hâkim olacağı anlamına gelmez. Pekâlâ güçlü ekonomilere sahip olan ülkeler ortak veya münferit olarak buna benzer yeni sistemler geliştirebilirler. Şu an, mevcut konjonktürün böyle bir sistemi oluşturma arayışına doğru evirildiği söylenebilir.

Mevcut sistemin tamamen değişmesinin uzun bir zaman alacağı izahtan varestedir. Ancak son yıllarda oluşan Bitcoin ve benzeri sistemlerin tamamen dışlanmaması gerektiği, avantaj ve imkânlarının da göz önünde bulundurulmasının yararlı olduğu söylenebilir. Nitekim pek yakında siyasal ve ekonomik olarak dünyanın en önemli güçlerinden olan İngiltere'nin Merkez Bankasının (BoE) başkanı Mark Carney, dünyanın ABD dolarına rezerv para birimi olarak güvenmesinin çok büyük risk taşıdığını belirterek, doların yerine yeni bir kripto para birimi oluşturmayı önermesi ("Carney: Dolar yerine Librabenzeri bir rezerv para olmalı", Erişim 14 Ekim 2019), başta Rusya ve Almanya'nın buna benzer arayışlar içinde olmaları bu gerçeğe işaret etmektedir. Para birimi yarışlarında son yıllarda Dünya'ya hızla yayılan ve bugün itibarı ile sayıları 1.400'ü bulan kripto para birimlerinin artık bir karşılığının olduğu söylenebilir. Her ne kadar kısa vadede kalıcı veya dengeleri değiştirici bir etkilerinin olabileceği öngörülmezse de onların bir alternatif olma yolunda hızla ilerlediklerinin kabul edilmesinin bir gereklilik olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Acar, Abbas. "Bitcoin Adresi ve Anahtarlar". *Kripto Koin*. 2018. Erişim 10 Ekim 2019. <https://kriptokoin.com/bitcoin-adresi-anahtarlar/>
- Aktan, Hamza. "Miras". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30/143-145. TDV Yayınları, 2005.
- Al-i Carullah Abdulaziz, b. Garenullah. *Ahkamu ve Davabitu'l-ukudi'l-elektiruniyye fi'l-fikhi'l-islami ve kanuni*. S. Arabistan, 2018.

- Antonopoulos, Andreas M. *Mastering Bitcoin: Programming the Open Blockchain*. Kaliforniya: O'Reilly Media, 2017.
- Bardakoğlu, Ali. "Bey". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6/13-19. TDV Yayınları, 1992.
- Bardakoğlu, Ali. "Kumar". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26/364-367. TDV Yayınları, 2002.
- Belâzûrî, Ahmet b. Yahya b. Cabir b. Davud. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Darü ve Mektebeti'l-Hilal, 1988.
- Blockchain.com. "İşlem". *Blockchain.com*. Erişim 21 Ekim 2019. <https://www.blockchain.com/btc/tx/b94f609164177acd3451ee445447fb85eb66efeff4c3f324cc28ec5ff78d48b>
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsidü'ş-Şerîa". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27/423-427. TDV Yayınları, 2003.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salahaddin. *Keşşafül-kına' an metni'l-ikna'*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Buttonwood. "The rise and fall of bitcoin". *The Economist*. Erişim 19 Ekim 2019. <https://www.economist.com/buttonwoods-notebook/2018/01/17/the-rise-and-fall-of-bitcoin>
- Çarkacıoğlu, Abdurrahman. *KRİPTO-PARA BITCOIN* (2016).
- Castor, Amy. "Why Quantum Computing's Threat To Bitcoin And Blockchain Is A Long Way Off". *Forbes*. Erişim 01 Kasım 2019. <https://www.forbes.com/sites/amycastor/2017/08/25/why-quantum-computings-threat-to-bitcoin-and-blockchain-is-a-long-way-off/#bdf6a7b28829>
- Caytas, Joanna Diane. "Regulatory issues and challenges presented by virtual currencies". *Columbia Business Law Review*, 3-5.
- Chavez-Dreyfuss, Gertrude. "Cyber threat grows for bitcoin exchanges". *Reuters*. 2016
- Cündî, Diyaüddin el-Cündî el-Maliki Halil b. İshak. *et-Tevzih fi şerhi'l-muhtasar*. ed. Ahmet b. Abdulkerim. Mısır: Merkezi Necuyube, 2008.
- Cüveynî, Ebü'l-Meali Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *El-Burhan fi Usûli'l-Fıkıh*. Beyrut: Darül'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Garar". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/366-371. TDV Yayınları, 1996.
- Eskicioğlu, Osman. *İslam Açısından Enflasyon ve Çözüm Yolları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983.
- Fargo, Scott. "It's Bitcoin's Birthday: Whitepaper Released 8 years Ago Today". *Bitcoin.com*. 2016. Erişim 26 Aralık 2018. <https://news.bitcoin.com/bitcoin-birthday-whitepaper/>
- Hacak, Hasan. "Mülkiyet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/543-548. TDV Yayınları, 2006.

- Hafif, Ali. *İslam Hukukuna göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri*. ed. Çev. Rahmi Yaran. Ankara, 2011.
- İbn Enes, Malik. *el-Müdevvene*. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Haldun, . *Mukaddime*, ts.
- İbnü'l-Hümmam, Kemalüddun Muhammed b. Ahmed es-Sivasi. *Fethü'l-Kadir*. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- İbrahim b. Ahmed, b. Muhammed. *en-Nakdu'l-İftiradi*. S. Arabistan, ts.
- Jane, Wild vd. "Technology: Banks seek the key to blockchain". 2015. Erişim 03 Kasım 2019. <https://www.ft.com/content/eb1f8256-7b4b-11e5-a1fe-567b37f80b64>
- Kâsânî, Alaüddin Ebu Bekir b. Muhammed. *Bedaiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Kayrevânî, Kasım b. İsa b. Naci et-Tenuhî. *Şerhu İbn Naci et-Tenuhi ala metni'r-risale*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Köse, Burak. "1 milyar dolarlık Ripple (XRP) büyük olasılıkla sonsuza dek kayboldu". *Uzman Coin*. Erişim 07 Ekim 2019. <https://uzmancoin.com/ripple-xrp-sonsuz/>
- Köse, Burak. "Dünyanın en büyük kripto para borsalarından Bithumb hack'lendi". *Uzman Coin*. Erişim 05 Eylül 2019. <https://uzmancoin.com/bitcoin-bithumb-hack/>
- Merdâvî, Alaüddun Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman. *el-İnsan fi ma'rifeti'r-racih mine'l-hilaf*. ed. Abdulmuhsin Et-Türki. Kahire: Hecer Li't-tibaa, 1995.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhanuddin. *El-Hidaye fi Şerhi Bidayeti'l-Mübtedi*. ed. Talal Yusuf. Beyrut: Daru İhyai Türesi'l-Arabi, ts.
- Muhammed Tâhir, bin Âşûr. *İslam Hukuk Felsefesi Gaye Problemi (Mekâsıdu's-Şerîati'l-İslamiyye)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 1996.
- Nakamoto, Satoshi. "Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System", 2008.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- Orman, Sabri. *Gazzali'nin İktisat Felsefesi*. İstanbul, 1984.
- Râfî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Muhammed (v.623). *el-Aziz Şerhü'l-Veciz*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Şâfî, Muhammed b. İdris. "El-Ümm". *El-Ümm*. 15. Beyrut: Daru'l-Marife, 1393.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebu Bekr. *el-Havi li'l-fetava*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'il-İlmiyye, 2000.
- Vigna, Paul. "Bitcoin Turns 10: Still Not All Grown Up". *The Wall Street Journal*. Erişim 15 Ekim 2019. <https://www.wsj.com/articles/bitcoin-turns-10-still-not-all-grown-up-1540987201>

Vigna, Paul - Casey, Michael J. *Kriptopara Çağı*. Buzdağı Yayınevi, 2017.

Villanueva, John Carl. “How Many Atoms Are There in the Universe?” *Universe Today*. 2009. Erişim 20 Ekim 2019. <https://www.universetoday.com/36302/atoms-in-the-universe/>

Welland, Josie. “Elon Musk’s Controversial Crypto Tweets – Are they Market Manipulation?” *Rahman Ravelli*. Erişim 04 Ekim 2021. <https://www.rahmanravelli.co.uk/articles/elon-musk-s-controversial-crypto-tweets-are-they-market-manipulation/>

Wikipedia. “Kriptografi”. *Wikipedia*. Erişim 28 Aralık 2018. <https://tr.m.wikipedia.org/wiki/Kriptografi>

Yılmaz, Deniz. “SWIFT Nedir? Swift Kodu ve Ücretleri Hakkında Bilmeniz Gerekenler”. *Yurtdışı Forex*. Erişim 25 Ekim 2019. <https://www.yurtdisiforex.co/swift-nedir/>

Zeylaî, Fahrudin Osman b. Ali. *Tebyinü'l-Hakaik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-İslâmi, 1313.

Euronews. “Avrupa Merkez Bankası Başkanı Lagarde: Bitcoin para değil, yeni bir düzenleme planlıyoruz”. Erişim 17 Mayıs 2021. <https://tr.euronews.com/2021/02/08/avrupa-merkez-bankas-baskan-lagarde-bitcoin-para-degil-yeni-bir-duzenleme-planl-yoruz>

BBC News Türkçe. “Bitcoin, Çin Merkez Bankası’nın kripto paralarla tüm işlemleri yasaklaması sonrası yüzde 5 değer kaybetti”. Erişim 25 Eylül 2021. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-58682451>

Habertürk. “Bitcoin son 10 yılın en kötü ayını yaşıyor”. Erişim 21 Eylül 2021. <https://www.haberturk.com/bitcoin-son-10-yilin-en-kotu-ayini-yasiyor-3087793-ekonomi>

Euronews. “Çin, finansal riskleri önlemek için Bitcoin madenciliği ve ticaret faaliyetlerini durdurdu”. Erişim 21 Eylül 2021. <https://tr.euronews.com/2021/05/21/cin-finansal-riskleri-onlemek-icin-bitcoin-madenciligi-ve-ticaret-faaliyetlerini-durdurdu>

Cipher Trace. “Cryptocurrency Anti-Money Laundering Report”. Erişim 01 Kasım 2019. https://ciphertrace.com/wp-content/uploads/2018/10/crypto_aml_report_2018q3.pdf

Bitcon.it. “Deflationary spiral”. Erişim 01 Kasım 2019. https://en.bitcoin.it/wiki/Deflationary_spiral

Bloomberg HT. “Carney: Dolar yerine Librabenzeri bir rezerv para olmalı”. Erişim 14 Ekim 2019. <https://www.bloomberght.com/carney-dolar-yerine-libra-benzeri-bir-rezerv-para-olmali-2231289>

- Bloomberg HT. "Erişilemeyen hesaplarda milyarlarca dolarlık Bitcoin var". Erişim 17 Mayıs 2021. <https://www.bloomberght.com/erisilemeyen-hesaplarda-milyarlarca-dolarlik-bitcoin-var-2272466>
- Bloomberg HT. "İngiltere küçük yatırımcılar için Bitcoin bazlı ürünleri yasaklıyor". Erişim 10 Ocak 2021. <https://www.bloomberght.com/ingiltere-kucuk-yatirimcilar-icin-bitcoin-bazli-urunleri-yasakliyor-2265979>
- Muhabbit. "Kanada Merkez Bankası: Kripto Paralar Oldukça Riskli!" Erişim 03 Ekim 2021. <https://muhabbit.com/kanada-merkez-bankasi-kripto-paralar-oldukca-riskli/>
- Euronews. "Korsanların fidye talepleri değişti: Bitcoin artık dolardan fazla rağbet görüyor". Erişim 15 Temmuz 2021. <https://tr.euronews.com/2021/05/15/korsanlar-n-fidye-talepleri-degisti-bitcoin-art-k-dolardan-fazla-ragbet-goruyor>
- Coindesk. "Musk Has Doge on a Leash. Is He a Manipulator?" Erişim 03 Ekim 2021. <https://www.coindesk.com/markets/2021/05/14/musk-has-doge-on-a-leash-is-he-a-manipulator/>
- Informatique Mania. "P2P networks What are they, what are their advantages and disadvantages and what are the types?" Erişim 29 Eylül 2021. <https://www.informatique-mania.com/en/linternet/p2p/>
- Blockchain.com. "Piyasa Değeri (USD)". Erişim 05 Ekim 2021. <https://www.blockchain.com/charts/market-cap>
- Blockchain.com. "Piyasa Fiyatı (USD)". Erişim 05 Ekim 2021. <https://www.blockchain.com/charts/market-price>
- Sermaye Piyasası Kurulu. "Sermaye Piyasasında Piyasa Dolandırıcılığı (Manipülasyon)". Erişim 05 Ekim 2021. <https://www.spk.gov.tr/Sayfa/Index/3/7>
- Hürriyet Bigpara. "Tesla, Bitcoin ile araç satışını askıya aldı". Erişim 21 Eylül 2021. https://bigpara.hurriyet.com.tr/haberler/bitcoin-haberleri/tesla-bitcoin-ile-arac-satisini-askiya-aldi_ID1469794/
- CipherTrace. "The World's First Blockchain Forensics Team". Erişim 05 Kasım 2019. <https://www.ciphertrace.com/about-us/>
- Visa. "Visa Annual Report". Erişim 15 Ekim 2019. <https://investor.visa.com/financial-information/quarterly-earnings/default.aspx>
- opensource.com. "What is open source?" Eylül . Erişim 01 Mayıs 2019. <https://opensource.com/resources/what-open-source>

ABDULLAH İBN MES‘UD VE KIRAATI

Abdullah b. Mas‘ud And His Qiraat

Cemil KÜÇÜK

Dr. Öğretim Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Assistant Professor, Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology
Van/Turkey

cemilkucuk2@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-8412-1162

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Eylül / September 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Cemil Küçük, “Abdullah İbn Mes‘ud ve Kıraatı”. *Van İlahiyat Dergisi*, 9/15 (Aralık 2021): 40-59.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

Abdullah İbn Mes'ud ve Kıraatı

Özet

Kur'ân-ı Kerîm'e ve Arapçaya olan vukûfiyeti, başta kıraat olmak üzere tefsir, hadis ve fıkıh ilmine dâir derin bilgisiyile öne çıkmış ve isim yapmış olan Abdullah ibn Mes'ud Rasûlullah'ın övgüsüne mazhar olmuş ashabın büyüklerindedir. Abdullah İbn Mes'ud'un Kur'ân'ın nüzûlünün neredeyse tamamına şahit olması ve Peygamber'in yakınında bulunması, Kur'ân ve Kıraat ilimler açısından çok önemlidir.

Bu çalışmada, hayatı ve ilmi kişiliği ile birlikte kıraatini bizzat Hz. Peygamber'den alan Abdullah İbn Mes'ud'un kıraat ilmini elde ettiği yol ve alanları irdelenmiştir. Ayrıca birçok ilim dalında söz sahibi olduğu gibi, kıraat ilminde de imam olan büyük sahabi Abdullah İbn Mes'ud'un kıraatinin mahiyeti hakkında bilgi verilmiştir. Özellikle onun Hz. Peygamber'den Kur'ân tâ'limi, Allah Rasûlu (s.a.v) ve Cebrail'in (as) katılımıyla gerçekleşen Kur'ân'ın arzına katıldığını söylemesi, genelde İslâmî ilimlere özelde Kıraat'a yaptığı katkı, cem', istinsah ve Mushafklar konusundaki tutumu, ashâbın onun kıraati hakkındaki sözleri ve görüşleri gibi konular incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Abdullah b. Mes'ud, Kıraat, Mushaf, Sahih Kıraat, Şâz Kıraat.*

Abdullah b. Mas'ud and his Qiraat

Abstract

Abdullah ibn Mas'ud, who stood out and made a name for himself with his knowledge of the Qur'an and Arabic, and his deep knowledge of tafsir (commentary), hadith (traditions) and fiqh (law), especially recitation, is one of the elders of the Companions who received the praise of Rasûlullah. The fact that Abdullah ibn Mas'ud witnessed almost the entire revelation of the Qur'an and was close to the Prophet is very important in terms of Qur'an and Qiraat sciences.

In this study, the ways and fields in which Ibn Mas'ud, who took his recitation in person from the Prophet obtained the knowledge of recitation were examined. It has been tried to examine subjects such as, especially his teaching the Qur'an from the Prophet, that he said that he participated in the offering of the Qur'an, which took place with the participation of the Messenger of Allah (pbuh) and Gabriel (pbuh), the contribution to the islamic sciences, to Qira'at in particular, his attitude towards collection, copying and Mushafs(Qur'ans), and the words and views of the Companions about his Qiraat.

Keywords: *Abdullah b. Mes'ud, Qiraat, Mushaf, Sahih Recitation, Shazz, Recitation.*

Giriş

Hiz. Peygamber'in her hâlini bizzat müşahede edecek kadar yakın ve Kur'ân'ın ilk muhatapları olan sahabe neslinin örnek hayatı ve ilmi kişilikleri hakkında çalışmak, bilgi edinmek, Kur'ân'ı ve Rasûlullah'ı doğru anlamının temel yöntemini teşkil eder.

Abdullah İbn Mes'ûd, ilmi yönden zengin birikime sahip ve yaşantısı bakımından farklı bir kişiliği vardır. Müslüman olduktan sonra Rasûlullah'ın yanından hiç ayrılmayan, her türlü hizmetinde bulunan, öyleki ehl-i beytten fark edilmeyecek kadar O'na yakın olan İbn Mes'ûd, aynı zamanda hemen hemen bütün savaşlarda Rasûlullah'ın yanında bulunmaktan geri durmayan diğer taraftan Rasûlullah'tan sonra da Kur'ân ve İslâm'a hizmet eden ve Müslümanları eğiten bir muallimdir.

Abdullah b. Mes'ûd'un İslâm'dan önceki hayatı pek bilinmemekle beraber Müslüman olması çok erken bir döneme rastlamaktadır ve kendi ifadesi ile ilk Müslüman olanların altıncısıdır.¹ Müslüman olduktan sonra Peygamber'e ve İslâm'a bağlı kalmış, Hiz. Peygamber'e hizmette bulunmuş ve onun en yakınındaki kimselerden olmuştur. Aynı zamanda sahabenin ileri gelenlerinden olan İbn Mes'ûd, Hiz. Peygamber tarafından cennetle de müjdelenmiştir.²

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra İbn Mes'ûd için yeni bir dönem başlamıştır; tedris faaliyetlerine yoğunlaşmış ve Rasûlullah'tan aldığı ilmi birikimini sahâbeye ve Müslümanlara aktarmıştır. Hiz. Peygamber'in sağlığında Medine'de fetva vermeye başlayan İbn Mes'ûd, Kûfe'yi adeta bir ilim yuvası haline getirmiş, orada kurmuş olduğu ekol kendisinden sonra ilim ehline daima ışık tutmuştur. Kısa süre içerisinde binlerce talebe yetiştirmiş, kıraat, tefsir, fıkıh, hadis, Arap dili gibi İslâmî ilimlerin neredeyse tüm alanlarında ön plana çıkmış bir şahsiyettir.

Abdullah İbn Mes'ûd'un ilmi yönü farklıdır. Bir taraftan önemli bir muhaddis, fakîh ve müfessir iken, diğer yandan yüksek seviyede Kur'ân ve kıraat bilgisine sahiptir. İbn Mes'ûd aynı zamanda Arap diline ve her yönüyle cahiliye şiirine vâkıftır.

Abdullah b. Mes'ûd, nüzul dönemi ve sonrasında birçok özelliğiyle meşhur olduğu gibi kendine has ve farklı biçimlerde kıraatı olan bir sahabidir. İbn Mes'ûd, bazen bir harfin

¹ Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbu'l-esma ve'l-lugât* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Mu'allim, ts.), 1/288.

² Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Marîfetü kurrâi'l-kibâr 'ala tabakâti ve'l-âsâr*, thk. Şu'ayb Arnâvûd ve Beşşar Avvâd Mâ'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 1/34.

yerine mahrec bakımından ona yakın olan başka bir harf kullanırken, bazen de müteradif bir kelime getirmektedir. Ancak müteradif olanlar, kıraatten daha çok tefsir kabilinden olduğu görülmektedir.

Kıraatler, genel bir tasnifle ele alınacak olursa, sahih ve şâz kıraatler şeklinde iki gruba ayrılır. Sahih kıraat, sahih bir senetle Rasûlullah'tan gelen, sağlam bir dil yapısına sahip ve hatt olarak Resm-i Osmanî'ye uygun olan kıraatlere denir.³ Bu tür kıraatler makbul, kıraatleri sahih ve tilavetleri ile ibadet yapılır. Bunların Kur'âniyetinde herhangi bir şüphe yoktur. On kıraat (kıraat-ı aşere) bu kategoriye girer.

Şâz kıraatler ise sahih kıraatlerin şartlarını taşımayan kıraatlerdir. Bunlar makbul olmayan, kıraatleri sahih olmayıp, tilavetleri ile de ibadet olunmayan okuma biçimleridir. Aslında bunlar Rasûlullah tarafından okunmamış ya da mensuh kıraatlerdir. Şâz kıraatlere Kur'ân denilemeyeceği gibi, bunlara ıstilahî anlamda kıraat denilmesi de sakıncalıdır.

Aşağıda Abdullah b. Mes'ud'un hayatı ve kişiliği hakkında bilgi verdikten sonra, O'nun kıraatini bu iki temel kategori çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

1. Abdullah İbn Mes'ud'un Hayatı

Hz. Peygamber'in on dördüncü dedesi olan Müdrike'de⁴ soyu birleşen Abdullah İbn Mes'ud'un İslâm'dan önceki hayatı hakkında fazla bilgiye sahip değiliz.

Kendisine Ebu Abdurrahman künyesi Rasûlullah tarafından verilen Abdullah b. Mes'ud, Müslümân olduktan sonra Hz. Peygamber'in yanından hiç ayrılmamış gece gündüz hep onun hizmetinde bulunmuştur.⁵

Mekke'de İslâm'a ilk girenlerle beraber ilk Müslümanlardan olan Abdullah b. Mes'ud, birçok özellikleri ile temayüz etmiş sahabenin ileri gelenlerindedir. Her iki Habeşistan hicretinde de bulunan Abdullah b. Mes'ud, hicret dönüşü Medine döneminde de Hz. Osman ve Ebu Huzeyfe gibi ashab ile beraber olmuştur. Gayet cesaretli bir Müslüman olan İbn Mes'ud müşriklerin baskı ve eziyetlerinden korkmadan ve çekinmeden, Kâbe'de aşikâre

³ Mekki b. Ebi Talib el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*, thk. Abdulfettah İsmâil Şibli (Kahire: Dâru'n-Nahzâ, ts.) 51, 90-91.

⁴ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi mâ'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdi'l-Mevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 3/381.

⁵ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed, İbn Hacer el-Askalânî *el-İsâbe fi temyizi's-şahâbe* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 944.

Kur'ân okuyan ilk sahabedir.⁶ Rasûlullah (s.a.v.) tarafından, aşare-i mübeşşera ile birlikte cennetle müjdelenmiştir.⁷

Abdullah b. Mes'ud aynı zamanda Medine'ye ilk hicret eden Müslümanlardandır. Rasûlullah tarafından Medine'de Zübeyir b. Avvam ve Muaz b. Cebel ile kardeş yaptı.⁸

Müslüman olduğu ilk günden itibaren İslâm'a büyük hizmetlerde bulunan Abdullah b. Mes'ud, kısa boyu ve zayıf vücuduna rağmen Hz. Peygamber devrindeki bütün savaşlara katılmış, Rasûlullah'ın ümmetin firavunu olarak nitelediği Ebu Cehil'i Bedir savaşında öldürmüş, bundan dolayı da Rasûlullah O'nu överek Ebu Cehil'in kılıcını kendisine hediye olarak vermiştir.⁹

Hz. Ebu Bekir döneminde ridde olaylarında Medine'yi savunmada önemli görevler yüklenmiş ve Yermük savaşına katılmıştır.¹⁰ Hz. Ömer devrinde kendisine iki önemli görev verildiğini görmekteyiz; bunlardan biri kadılık ve ifta/fetva verme işi ikincisi de İkinci Halife Hz. Ömer zamanında oluşturulan Beytü'l-Mal'ı idare teme görevidir.¹¹ Hz. Osman'ın hilafetinin ilk zamanlarında Abdullah b. Mes'ud, Kûfe'de Kur'ân okutma, Hadis rivayeti ve ilimle uğraşmaya devam etti.¹²

Hz. Ömer'in şehid edilişinden sonra İbn Mes'ud, kısa bir müddet Medine'ye gelmiş ve Hz. Osman onu tekrar eski görevinde görevlendirmiştir.¹³ Devletin malî işlerindeki bazı harcamaları nedeniyle Halifeyi eleştiren Ebu Zerr'in, Halife Hz. Osman tarafından Rebeze'de iskâna tabi tutulmasından dolayı, Abdullah b. Mes'ud çok üzülmüş ve bu sürgün olayını eleştirel bazı konuşmalarda bulunmuştu. Bundan dolayı da Hz. Osman İbn Mes'ud'u Kûfe'den getirtmiş, ömrünün sonuna kadar maaş vermemiştir. Bu olaydan dolayı meydana gelen kırgınlık kısa sürmüş, hatta Abdullah b. Mes'ud'un son anlarında Hz. Osman onu ziyaret etmiştir.¹⁴

⁶ Ahmet b. Hanbel, Ebu Abdurrahman, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1999), 2/1057.

⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ğayetü'n-nihâye fi tabakati'l-kurrâ*, 1/459; Askalanî, *el-İsâbe*, 2/318,

⁸ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyer-i â'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 1985), 1/467.

⁹ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1991), 3/289.

¹⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmi, 1993), 6/27.

¹¹ Askalanî, *el-İsâbe*, 2/361; el-İsti'ab, II, 315.

¹² Hasen İbrahim Hasen, *Zu'amâü'l-İslâm* (Mısır: y.y., 1953), 163-164.

¹³ İbü'l-Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/147.

¹⁴ İbü'l-Esir, *Üstü'l-Ğâbe*, 7/259-260; İbnü'l-Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/163.

Abdullah b. Mes'ud, Kûfe'de kaldığı zaman zarfında tefsir, fıkıh ve kıraat ilimleri medreselerinin/ekollerinin temellerini atmış ve bu sahalarda öğrencilerin yetişmesine sebep olacak çok hayırlı çalışmalar yapmıştır. Abdullah b. Mes'ud, Hicrî 22/652 tarihinde yaşı altmışın üzerinde iken Halife Hz. Osman zamanında vefat etmiş ve el-Baki mezarlığına defnedilmiştir.¹⁵

2. Abdullah İbn. Mes'ud'un İlmi Kişiliği

Abdullah b. Mes'ud, Hz. Peygamber'den adeta hiç ayrılmayan, O'nun en yakınında ve en sadık hizmetkârlarından biri idi. Öyle ki Hz. Peygamber ona ve kardeşine mescidin yakınında bir yer tahsis etmiş bundan dolayı da her an O'nun ile beraber ve O'nun hizmetinde bulunma şerefiyle şeref bulma bahtiyarlığına nail olmuştur.¹⁶

Abdullah b. Mes'ud Kur'ân'ı bizzat Rasûlullah'ın ağzından dinleyerek aracısız almaya özen gösteriyordu. O bunu bir defasında şöyle ifade etmiştir: “Ben Hz. Peygamber ile birlikte (Medine'de) bir tarlada yürüyordum. Hz. Peygamber bir hurma dalına dayanmıştı. O sırada oradan Yahûdîler geçiyordu. Birbirlerine, ona ruhu sorun, dediler. Bazısı kalktı ruhtan suâl edince Rasûlullah, ona karşı bir şey söylemeyip sükûte daldı. Ben derhal bildim ki vahyolunuyordu, olduğum yerimde dikildim, tâ ki vahiy nâzil oldu, Hz. Peygamber buyurdu ki: ‘Sizi hoşlanmadığınız bir şeyi sormaya sevk eden sebep nedir?’ Kendi aralarında dediler ki: ‘Sakin hoşlaşmayacağınız bir şeyle sizi karşılamasın’. Sonra ona, ‘rûh nedir?’ diye sordular. Hz. Peygamber biraz durdu ve hiç bir cevap vermedi. Ben Hz. Peygambere vahyin gelmekte olduğunu anladım ve yerimden kalktım. Vahiy nazil olunca Hz. Peygamber : “Sana rûhdan sorarlar. De ki: Rûh Rabbimin emrindedir. Ve size bilgiden ancak çok azı verilmiştir”¹⁷ âyetini okudu.¹⁸

Abdullah b. Mes'ud, öğrendiklerinin sahih olup olmadığını kontrol etmek için zaman zaman ezberlediklerin Hz. Peygamber'e arz ediyordu. Hz. Peygamber de onun hatalarını hemen söyleyerek düzeltmesini sağlıyordu. Bir defasında “فهل من مذکر” şeklinde okuduğunda Rasûlullah “فهل من مذکر”¹⁹ diyerek hatasını düzeltmişti.²⁰ Abdullah b. Mes'ud, hatalarını

¹⁵ Cemaleddin Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfetu's-safve*, thk. Mahmud Fâhûri, Muhammed Revvâs Kal'aci (Beirut: Dâru'l-Ma'ârif, 1985), 1/155; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 1/357.

¹⁶ Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez Zührî, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire; Mektebetü'l-Hanci, 2001), 3/152.

¹⁷ İsrâ 17/85.

¹⁸ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi's-sahih*, thk. Muhibbuddin el-Hatib vd. (Kâhire:el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400), “Kitâbü't-Tefsir”, 13, (No: 4720).

¹⁹ Kamer 54/17.

²⁰ Buhârî, “Kitâbü't-Tefsîr”, 54, (No:4869, 4870).

Resûlullah tarafından tashih ettirdiği gibi insanlara da aynı şekilde öğretiyor ve onlarında doğru öğrenmelerini sağlıyordu.²¹

Abdullah b. Mes'ud, bir defasında “ Allah’a yemin olsun ki ben Rasûlullah’ın ağzından yetmiş küsur sureyi ezberledim. Allah’a yemin ederim ki, ben onlardan daha hayırlısı olmadığım halde, Rasûlullah’ın ashabı çok iyi biliyor ki ben Kur’ân’ı onlardan daha iyi bilmekteyim”²² diyerek Kur’ân’ın büyük bir kısmını bizzat Rasûlullah’ın ağzından şifahi olarak ezberlediğini ifade etmiştir.

Abdullah b. Mes'ud, davranış, hal ve hareketleri, dini yaşantısı gibi birçok hususlarda Hz. Peygamber’e en çok benzeyen sahabilerdendi.²³ O, Kur’ân-ı Kerim’i güzel okuduğundan Rasûlullah bazen ondan Kur’ân okumasını isterdi. Yine bir defasında ondan Kur’ân okumasını istemiş o da Nisâ Suresinden okumaya başlamış, 41. Ayeti okuduğunda Allah Rasûlu’nün gözlerinden yaşlar akmaya başlamıştı.²⁴

Abdullah b. Mes'ud, uyurken, uyanırken, abdest alırken, bazen taharetlenirken bile hep Rasûlullah ile beraber idi. Bundan dolayı da Rasûlullah’ı en iyi şekilde tanıyan, anlayan, ondan ilim alan büyük bir sahabe idi.²⁵

Abdullah b. Mes'ud, tefsir, hadis, fikh ve kıraat gibi ilimleri Rasûlullah’tan aldığı gibi, Hz. Peygamber’in vefatından sonra da, ashaptan bazılarında da istifade etmiştir. Mesela Hz. Peygamber’in bizzat kendisinden yetmiş küsur sure öğrendiğini defalarca ifade etmiştir. Bunun yanında diğer birçok sureyi de Rasûlullah’ın vefatından sonra ashaptan bazılarında öğrenmiştir.²⁶

Abdullah b. Mes'ud, tefsir ilminde Irak ekolünün ilk temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Tefsir sahasındaki rivayetlerinin çokluğu, tefsir ilmindeki dirayeti, en önemlisi de Rasûlullah’ın yanında çok bulunması O’nun bu ekolün kuruluşunda ve gelişmesinde büyük etkisi olmuştur. İbn Mes'ud, Allah’ın kitabını tefsir yaparken ilk kaynağı Kur’ân’dır. Kur’ân’da halledemediği bir hususun çözümünü Peygamber’in sünnetinde arar, daha sonra da kendi görüşüne göre çözmeye gayret ederdi.²⁷

²¹ Buharî, “Kitâbü’t-Tefsîr”, 54, (No:4869, 4870).

²² İbn Abdilber, *el-İsti’âb fi mâ rifeti’l-aşhâb*, 2/315.

²³ İbn Sâ’d, *Tabakât*, 3/154; İbü’l-Esir, *Üsdü’l-gâbe*, 3/258.

²⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kıraati’l-’aşr* (Şam: y.y., 1345), 1/212.

²⁵ Zehebî, *A’lâmi’n-nübelâ*, 1/337.

²⁶ Mekki b. Ebî Talib, *el-İbâne ‘an me’ani’l-kıraat* (Mısır: y.y., ts), 61.

²⁷ Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Mısır: y.y., 1957), 2/175.

Tefsirde olduğu gibi fıkıh ilminde de Abdullah b. Mes'ud önemli bir yere sahiptir. Hz. Ömer, halifeliği döneminde O'nu Kûfe'nin kaza ve fetva işlerinin başına getirmişti. Onun için de tefsirde olduğu gibi fıkıhta da Kûfe ekolünün oluşmasında büyük etkisi olmuştur. İbn Mes'ud'un tefsir alanında Hasan-ı Basrî, Katade gibi öğrenciler yetiştirdiği gibi, fıkıhta da Alkame b. Kays, Esved b. Yezid, Mesruk b. Ecda', Amr b. Şurahbil ve Haris b. Kays gibi büyük şahsiyetlerin yetişmesinde büyük rolü olmuştur.²⁸

Abdullah b. Mes'ud, hem İslâm'a ilk girenlerden olması, hem de Hz. Peygamber'in en yakınında bulunarak adeta O'nun eğitiminden geçmesi nedeniyle Rasûlullah'tan birçok hadis almış ve rivayet etmiştir. O, 848 hadis rivayet etmiştir. Bunların büyük çoğunluğunu bizzat Rasûlullah'tan nakletmiştir.²⁹ Ayrıca Hz. Ömer, Osman, Ali ve daha birçok sahabeden de rivayet ettiği gibi, Ebu Musa el-Eş'arî, Cabir b. Abdillâh, Enes b. Malik, İbn Ömer, Ebu Said el-Hudrî gibi birçok sahabe de ondan hadis rivayet etmişlerdir.³⁰

3. Abdullah b. Mes'ud'un Muşhafı

Hz. Osman'ın emriyle mushafların istinsah işi tamamlanınca ortaya birkaç mushaf çıkmış oldu. Böylece Hz. Osman her bir merkeze bunlardan birer adet gönderdi ve bir tanesini de Medine'de bıraktı. Zeyd b. Sabit Hz. Hafsa'nın suhufunu istinsah işi bittiğinden dolayı tekrar kendisine geri iade etti. Hz. Hafsa'nın yanında bulunan suhuf ile bundan çoğaltılan diğer mushafların dışındaki diğer bütün şahsi mushaflar yakılmak suretiyle edildi. Böylece bu şahsi mushaflardan dolayı ileride Müslümanlar arasında tekrar çıkabilecek birtakım ihtilaf ve anlaşmazlıklarında önüne geçilmiş oldu.

Böylece ashab üçüncü halife Hz. Osman öncülüğünde Allah tarafından gönderilen Kur'an'ın tamamını, O'na hiçbir şey ilave etmeden ve O'ndan hiç bir şey çıkarmadan, hiçbir şeyde takdim ve te'hir etmeden bu hayırlı işi daha sonraki nesillere bırakmadan iki kapak arasında toplamış oldular.

Hz. Osman, muşhaf yazıldıktan ve çoğaltılıp çeşitli bölgelere gönderildikten sonra bir genelge ile halka bu işlemi bildirerek yanlarındaki özel muşhaf nüshalarını yakarak imha edilmesini istemiş ve Müslüman halkta bu emre uyararak emrin gereğini yerine getirmişlerdi. Ancak Abdullah b. Mes'ud ve Kûfe halkından ona tabi olan bazı kimseler bu emre uymayarak

²⁸ Muhammed Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn* (Kahire: y.y.,1961), 1/119.

²⁹ Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, 4/280.

³⁰ İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ud", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1/114-117.

kendi şahsi nüshalarını imha etmediler ve okumaya devam ettiler. Ancak daha sonra Medine'ye getirildiğinde imha edilmiştir.³¹

Abdullah İbn Mes'ud'un mushafı ile Hz. Osmanın istinsah ettiği muşafklar arasında çok az miktarda farklar olduğu belirtilmektedir.

4. Abdullah b. Mes'ud'un Kıraatçılığı

Hz. Rasûlullah'ın ashabtan Kur'ân'ı kendilerinden öğrenmelerini istediği dört kişiden biri de Abdullah İbn Mes'ud'dur.³² İbn Mes'ud, Mekke'de Kurayş müşriklerine Kur'ân'ı ilk olarak açıktan okuyan bir sahabe olduğu gibi arzâ-i âhirada hazır bulunmuş ve Hz. Rasûlullah'ın şu övgüsüne mazhar olmuştur: “ Kim Kur'ân'ı indirildiği gibi okumak isterse İbn-i Ümmi Abd'in kıraati üzere okusun”.³³ Mücahid'de bu hususta şöyle bir itirafta bulunarak onun kıraatçı yönünü takdir etmektedir: “-Eğer İbn Mes'ud'un kıraatıyla Kur'ân okumasaydım, Kur'ân hakkında İbn-i Abbas'a sormak mecburiyetinde kaldığım birçok şeyi sorma gereği duyardım”.³⁴

Abdullah İbn Mes'ud bir defasında namazda Nisâ suresini okurken onu dinleyen Rasûlullah (s.a.v.) kim ki Kur'ân'ı indiği şekilde taptaze okumak istiyorsa İbn-i Ümmi Abd (İbn Mes'ud) kıraatı gibi okusun diyerek İbn Mes'ud'un kıraatını beğendiğini izhar etmiştir.

Abdullah İbn Mes'ud, ümmet arasında güzel sesi ve güzel okuyuşuyla Kur'ân'ın tecvidinde imam olduğu gibi tahkik ve terfîlinde de imam idi. Adamin biri Hz. Ömer'e gelerek; “ - ben Kufe'den geliyorum, orada bir adam var Kur'ân'ı ezberden okuyor” dedi. Hz. Ömer bunun üzerine kızarak-, “kim bu adam?” dedi. O adam, “İbn Mes'ud”, deyince Hz. Ömer'den o kızgınlık hali giderek sakinleşti ve şöyle dedi: “Allah'a yemin olsun ki, hiç kimsenin buna ondan daha ehil olduğunu bilmiyorum- ” diyerek onun bu yönüne şahitlik etmiştir.

Cebrail (a.s.) her yıl Ramazan ayında Hz. Peygamber'e gelerek, onunla karşılıklı olarak (mu'araza) Kur'ân okurlardı.³⁵ İbn Mes'ud'da onların bu Kur'ân mukabelelerine katıldığını şöyle ifade etmektedir: “Peygamber ve Cebrail birbirlerine Kur'ân okumayı

³¹ Hüseyin Küçükcalay, *Abdullah b. Mes'ud ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 2. Baskı (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2013), 46.

³² Buhârî, “Fedâilü's-Şâhabe”, 27, (No: 3760).

³³ Müsned, 1/25-26.

³⁴ Tirmizî, 2/157.

³⁵ Buhârî, *Sahih*, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 7, (No: 4997)

bitirdiklerinde ben de Peygamber'e okuyordum ve Peygamber benim okuyuşumun belîğ olduğunu söylüyordu".³⁶

Hiz. Ömer'in kız kardeşi Fatıma'ya Kur'an'ı öğreten Habbâb,³⁷ Hiz. Peygamber tarafından Medine'ye öğretmen olarak gönderilen Mus'âb b. Umeyr³⁸ gibi sahabilerden önce, Abdullah b. Mes'ud Mekke'de Kur'an öğreten ilk sahabiydi.³⁹

Kıraatlerde nakil esastır, Hiz. Peygamber'den işitildiği şekilde okunur. Biz bunun böyle olduğunu, sahâbe arasındaki kıraat tartışmaları ve Rasûlullah'ın onlara verdiği cevaplardan anlıyoruz.⁴⁰ İbn Mes'ud, kıraatini Hiz. Peygamber'den almıştır ve kurrânın birinci tabakasından kabul edilmektedir.⁴¹ O, kıraatini müşâfehe ve arz yoluyla bizzat Hiz. Peygamber'den almıştır. O, bu durumu, "Ben bizzat Rasûl'ün ağzından yetmiş sûre ezberledim" sözleriyle ifade etmiştir.⁴²

Abdullah ibn Mes'ud kıraatinin kabule şayan olması, onu Hiz. Peygamber nezdinde beğeni ve övgüyle karşılanmasına neden olmuştur. Nitekim Hiz. Peygamber kendilerinden kıraat alınmasını tavsiye ettiği dört kişiden birincisi İbn Mes'ud'dur.⁴³

Abdullah ibn Mes'ud kıraatini ilk zamanlar, Kûfe'de bulunduğu sırada, Huzeyl lehçesiyle okutuyordu. Ancak bunu haber alan Hiz. Ömer bir mektup yazmış ve İbn Mes'ud'a Kur'an'ı Kureyş lehçesine göre okutmasını istemiştir.⁴⁴

Abdullah ibn Mes'ud kıraatini, Hiz. Peygamber'den onar âyet şeklinde ve karşılıklı okuma ve dinlemeye dayalı olan semâ ve arz yöntemi ile almıştır.⁴⁵

Taberî'nin naklettiğine göre Hiz. Peygamber, Übey b. Ka'b, Abdullah b. Sellâm, Hişâm b. Hakîm, Ömer b. Hattab ve İbn Mes'ud gibi sahâbenin önde gelenlerine bizzat

³⁶ Buhari, *Sahih*, "Savm", 7, (No: 19029).

³⁷ Muhammed b. İshak, *es-Siyer ve'l-meğâzî*, thk. Süheyl Zekkar (Daru'l-Fikr, 1398/1928), 181-184.

³⁸ Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyeri, *Sireti'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûri (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l Arabi, 1990), 434.

³⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 107; İbn. İshak, *es-Siyer ve'l-meğâzî*, 186.

⁴⁰ Buhari, *Sahih*, "Fedâilu'l-Kur'an", 5; Buhari, "Tevhid", 53, Müslim, "Salâtu'l-Müsafirîn".

⁴¹ Zehebî, *Ma'rifetü kurrâi'l-kibâr 'ala tabakâti ve'l-âsâr*, 1/32.

⁴² Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezeri, *Gayetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurra* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1974), 1/409.

⁴³ Ebû Nuaym b. Abdillâh b. İshak el-İsbahani, *Marifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yusuf el-A'zâzi (Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1998), 1/1768.

⁴⁴ Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekri Hayyâni-Saffet es-Sekkâ (Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 2008), 2/594.

⁴⁵ İbnü'l-Cezeri, *Gayetü'n-nihâye*, 1/410.

Kur'ân'dan bazı sûreleri okumuştur.⁴⁶ Abdullah b Mes'ûd, ayrıca kıraatini Hz. Peygamber'in sabah, akşam ve yatsı namazlarındaki cehri tilâvetlerini dinleyerek almıştır.⁴⁷

O, Kur'ân'ın kıraatı hususunda tertîl üzere okumayı tavsiye ederdi ve kendisi de güzel sesi ile tertîl üzere Kur'ân'ı tilavet ederdi. O'nun önemle özerinde durduğu bir hususta Kur'ân'ın tecvid ile okunmasıdır, “Kur'ân'ı tecvitle okuyun. Onu güzel seslerle süsleyin. Çünkü Kur'ân Arapçadır. Şüphesiz ki Allah onu Arapça şekliyle okuyanları sever” diyerek konunun önemine vurgu yapmaktadır.⁴⁸

Hz. Peygamber, kıraatleriyle meşhur olan sahâbilerden Übey b. Ka'b'ı, Şam bölgesine, Ebû Musa el-Eş'âri'yi Basra'ya, Abdullah ibn Mes'ûd'u ise Kûfe'ye Kur'ân eğitimi vermek için göndermişti.⁴⁹

Abdullah ibn Mes'ûd Kûfe'de, Kur'ân öğretimiyle meşgul olmuş ve orada kıraat ta'liminde Hz. Peygamber'den öğrendiği şekliyle Kur'ân okutmuştur. Abdullah ibn Mes'ûd, Kûfe'de kaldığı zaman zarfında neredeyse kıraatte tek otorite idi. Hatta burada İbn Mes'ûd kıraati sevilip halk arasında daha fazla tutulduğu için diğer kıraatler fazla bilinmemekteydi. Onun için de Abdullah ibn Mes'ûd'un kıraati Kûfe'de kıraatin ilk tabakasını teşkil eder.

Abdullah ibn Mes'ûd, Hz. Peygamber zamanında başladığı Kur'ân tâ'limini vefat ettiği güne kadar devam ettirmiştir.

Hz. Osman, Kur'ân kıraatini öğretmek üzere Ebû Abdurrahman es-Sülemî'yi (öl. 73/692) Kûfe'ye görevlendirmiştir. Abdullah ibn Mes'ûd'un üstadı olduğu Kûfe kıraatine, daha sonraki sûreçte Ebû Abdurrahman es-Sülemî yön vermiştir. Abdullah ibn Mes'ûd'dan sonra Kûfe'de Mushaf-ı Osmânî'yi ilk defa kıraat eden isim es-Sülemî'dir.

İbn Mücahid'in kıraatleri tasnifi etmesi ile birlikte Abdullah ibn Mes'ûd kıraati de olumsuz yönde etkilenmiş ve şaz kategorisinde değerlendirilerek okunmaması istenmiştir.⁵⁰

Abdullah ibn Mes'ûd'un kıraatinin Mushaf-ı Osmânî ile uyuşmaması, ona aidiyetinin şüpheli olması, mütevatir kıraatlerin şartlarını taşıyamaması gibi nedenlerden dolayı

⁴⁶Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1992), 1/24.

⁴⁷Nebil b. Muhammed İbrahim, *İlmü'l-Kırâât* (Riyad: Mektebetü't Tevbe, 2000), 72.

⁴⁸Gânim Kaddûrî el-Hamed, *el-Müeyesser fi 'ilmi't-tecvîd* (Cidde: Merkezi'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye, 2009), 12.

⁴⁹Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Müesssetü'r-Risâle, 2008), 159.

⁵⁰ Abdulaziz b. Hamid el-Cühenî, “el-Müstedrek alâ kitâbi Kıraat-i İbn Mes'ûd”, *Mecelletü's-Şeri'a ve'd Diraseti'l-İslamiyye*, 20, 2012, 2.

terkedilmiştir.⁵¹ Ancak bu gün İbn Mes'ud kıraati diye bilinen kıraatler içerisinde şâz okuyuşlar olduğu gibi birçok sahih okuyuş da bulunmaktadır. İbn Mes'ud kıraati içerisindeki sahih okuyuşlar, farklı kıraatler içerisinde varlığını devam ettirmiştir.

5. Kıraat Âlimlerinin Abdullah b. Mes'ud Kıraati Hakkındaki Değerlendirmeleri

İbn Mücahid'in yedili tasnifinden sonra kıraatler, ilk önceleri mütevatir ve şâz olarak ikili şekilde tanımlanırken, sonraki dönemlerde sahih, meşhur, şâz, müdrec ve mevzu kıraatler şeklinde kategorize edilmiştir.

Abdullah ibn Mes'ud'un kıraati yukarıdaki kıraatler çerçevesinde ele alındığında birçok âlim İbn Mes'ud'un kıraati hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Taberî (öl. 310/923) İbn Mes'ud'un kıraatinden birçok yönden istifade etmiş fakat sonunda onun kıraatini şâz kıraat olarak değerlendirmiştir.⁵²

İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) ve birçok âlim, İbn Mes'ud'un kıraatini şâz olarak değerlendirirken⁵³ müfessir Ebû'l-Berekât en-Nesefî (öl. 710/1310) İbn Mes'ud'un kıraatini meşhur kıraat kategorisinde değerlendirmiştir.⁵⁴

6. Abdullah İbn Mes'ud'a Dayanan Sahih Kıraatler ve Kıraat İmamları

Aslında Abdullah İbn Mes'ud'a nisbet edilen kıraatları iki kategoride ele almak gerekir. Birincisi birçok kıraat-ı aşere imamının senetlerinde yer alan ve üzerinde ittifak edilen sahih kıraatlerdir. İkincisi de sahih kıraatlerin dışında olup Abdullah b. Mes'ud'un tefsir kabilinden olan izahatları, ihticac için kullandığı kelimeler veya sadece müteradif olarak ele aldığı ifadeleridir.

Günümüzde tedavülde olan on kıraat (kıraat-ı aşere), sahih kıraatler olarak kabul edilmektedir. On kıraatin dışındaki kıraatler ise şâz kıraatler olarak değerlendirilmektedir. Ancak İbn Mes'ud'un kıraati içerisinde birçok sahih okuyuşlar bulunduğu gibi bu günkü on kıraat, Abdullah ibn Mes'ud'un da içerisinde bulunduğu sekiz sahâbiden rivâyet edilmiştir.

⁵¹ Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail Ebû Şâme el-Makdisî, *Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmi te'âllâkı bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Ankara: TDV. Yayınları, 1986), 187.

⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, 17/43-44.

⁵³ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*, 96.

⁵⁴ Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-muşannifi 'ale'l-Menâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1/18.

Kıraat-ı aşere (on kıraat) senet yönünden incelendiğinde, bunların dört imamın senedi Abdullah ibn Mes'ûd'a dayanmakta olduğu görülecektir. İbn Mes'ud'un kıraati dendiğinde akla gelen kıraatler bu sahih kıraatlerdir. Bu imamlar şunlardır:

1. Âsım b. Behdele: Kûfe'de Ebû Abdurrahman es-Sülemî yoluyla Hz. Ali'nin kıraatini, Zir b. Hubeyş yoluyla da İbn Mes'ûd'un kıraatini öğrenmiştir.⁵⁵

İmam Âsım'ın meşhur iki ravisi Hafs ve Şu'be'dir. İmam Âsım, Hz. Ali'nin kıraatini meşhur iki ravisinden biri olan Hafs'a, Abdullah ibn Mes'ûd'un kıraatini ise diğer râvisi Şu'be'ye öğretmiştir.⁵⁶ Böylece Hz. Ali'nin kıraati Hafs yoluyla, Abdullah ibn Mes'ûd'un kıraati ise Şu'be yoluyla günümüze kadar gelmiştir.⁵⁷

2. Hamza b. Habib: Kûfe kıraatinin imamı olan İmam Hamza'nın meşhur iki râvisi bulunmaktadır. Bunlar Halef b. Hişâm ve Hallâd b. Hâlid eş-Şeybânî'dir.

İmam Hamza'nın Hz. Peygamber'e ulaşan sened zinciri şu şekildedir: Hamza b. Habib, Süleyman b. Mihran el-A'meş, Yahya b. Vessâb, Esved b. Yezid ve Alkâme b. Kays, Abdullah ibn Mes'ûd, Hz. Peygamber.⁵⁸

3. el-Kisâi: Kûfe ekolünden olan Kisâi'nin en meşhur iki ravisi şunlardır: Ebû Hâris Leys b. Hâlid ve Hafs b. Ömer b. Abdulaziz ed-Dûri'dir. Kıraati, Abdullah ibn Mes'ûd'a dayanmaktadır.⁵⁹ Rivâyet zinciri şu şekildedir:

İmam Kisâi, Hamza b. Habib, Süleyman b. Mihran el-A'meş, Yahya b. Vessâb, Esved b. Yezid ve Alkâme b. Kays, Abdullah ibn Mes'ûd, Hz. Peygamber.

4. Halef b. Hişâm: Aynı zamanda İmam Hamza'nın iki ravisinden birisi olan İmam Halef meşhur iki ravisi şunlardır: İshak b. İbrahim el-Varrâk ve İdris b. Abdulkerîm el-Haddad'dır.

Sened zinciri, Hamza b. Habib yoluyla Abdullah ibn Mes'ûd'a ve sonrasında Hz. Peygambere dayanır⁶⁰ ve şu şekildedir: Halef b. Hişâm, Süleyman b. İsa, Hamza b. Habib,

⁵⁵ Ebû Bekr İbn Mücahid, *Kitâbü's-Sab'a fi'l-kıraat*, thk. Şevki Dayf (Mısır, Daru'l-Ma'arif, ts.), 70; Ebû Bekr Ahmed b.El-Huseyn b. Mihrân el-İsbahânî, *el-Ğayetü fi'l-kıraati'l-aşreti*, thk. Muhammed Gıyas el-Cenbâz (Riyad: Dâru'l-Şuvâf, 1990), 82.

⁵⁶ Abdülfettah el-Kâdî, *Tarihu'l-kurrâi'l-aşere* (el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 1423/2002), 39.

⁵⁷ Ahmed b. Ali b. Ahmed Halef el-Ensârî, *Kitâbu'l-İkna' fi'l-kırâati's-seb'*, thk. Abdulmecid Katâmiş (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1983), 1/115; İbn Mihrân el-İsbahânî, *el-Ğayetü fi'l-kıraati'l-aşreti*, 82.

⁵⁸ İbn Mücahid, *Kitâbü's-Sab'a*, 72; İbn Mihrân el-İsbahânî, *el-Ğayetü fi'l-kıraati'l-aşreti*, 104; el-Kâdî, *Tarihu'l-kurrâi'l-aşere*, 45.

⁵⁹ İbn Mücahid, *Kitâbü's-Sab'a*; 78; Kâdî, *Tarihu'l-kurrâi'l-aşere*, 50.

Süleyman b. Mihran, Yahya b. Vessâb, Esved b. Yezid ve Alkâme b. Kays, Abdullah ibn Mes'ud, Hz. Peygamber.

7. Abdullah İbn Mes'ud'a Nisbet Edilen Şâz Kıraatler

Yukarıda da belirttiğimiz gibi sahih kıraatlerin dışında olup Abdullah b. Mes'ud'un ayetleri izah için yaptığı tefsir kabilinden olan izahatları veya kullandığı müteradif kelimelerdir ki bunlar müdrec olarak kabul edilen kıraatlerdir.

Genelde tefsir kitaplarında müfessirlerin İbn Mes'ud'un kıraatı diye ele aldıkları okumaları şu başlıklarda ele almak mümkündür. Birincisi, İbn Mes'ud'un tefsir mahiyetindeki okumalarıdır. Muradif kelime veya izah kabilinden ilave ifade içeren kelimeleri bu cümledendir.

Meselâ, “مُتَّكِنِينَ عَلَيْهَا مُتَّقَابِلِينَ” (Vakı'a 56/16) yerine “مُتَّكِنِينَ عَلَيْهَا نَاعِمِينَ” (Taberî, 22/294) ; “وَإِذْ تَأْتِيَنَّ رَبُّكُمْ” ifadesini, “وَإِذْ قَالَ رَبُّكُمْ” (Taberî, 13/601) şeklinde okuması kanaatimizce tefsir kabilinden olan okuyuşlardır.

Yine İbn Mes'ud, Duhâ sûresi 8. Âyetteki **عَانِلَا** lafzı yerine **عَدِيمَا** kelimesini; **فَاغْنَى** yerine onun müradifi olan **فَاوَى** kelimesini getirerek; “**وَوَجَدَكَ عَدِيمًا فَاوَى**” şeklinde okumuştur (Taberî, 24/489).

İkincisi, kendi kıraatı için getirdiği deliller ve yaptığı yorumları. Mesela kendi kıraatı için getirdiği delile, Tevbe sûresi 119. âyetine yaptığı tefsiri örnek verilebilir. Ebû Ubeyde, dedesi İbn Mes'ud'un “yalanın ciddisi de şakası da câiz değildir” dediğini ve bunun ardından “Ey iman edenler! Allah'tan sakının, doğrulardan olun” âyetini okuduğunu rivayet eder.⁶¹ Ve “**كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**” kısmını, “**كُونُوا مِنَ الصَّادِقِينَ**” şeklinde okur ve bunu açıklamasına delil getirir.

Bazen de İbn Mes'ud kıraatlerinde, bir harfin yerine mahreci yakın olan başka bir harfi kullanmıştır. Örneğin o, Bakara sûresi 61. âyetteki **وَقَوْمَهَا** kelimesini **وَتَوْمَهَا** ; Tekvîr sûresi 11. âyetteki **كَشَطَتْ** kelimesini **قَشَطَتْ** ; Duhâ sûresi 9. âyetteki **فَلَا تَقْهَر** ifadesini **فَلَا** şeklinde okumuştur. Görüldüğü üzere İbn Mes'ud ilk kelimedede **ف** yerine mahrec bakımından ona yakın olan **ث** harfi, son iki kelimedede ise **ق** harfi yerine **ك** harfi şeklinde okumuştur.⁶²

⁶⁰ Kâdî, *Tarihu'l-kurrâ'il- 'aşere*, 67.

⁶¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/69-70.

⁶² Bakara 2/61 için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/18; et-Tekvir 81/11 için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/150; ed-Duhâ 93/9 için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/490.

İbn Mes'ûd bazı kıraatlerinde, isim, fiil ve zamirleri farklı kalıplarda kullanmıştır. Kıraatinde fiil ve ismi farklı yapıda kullanımına müzekker yapıyı müennes, müennes yapıyı müzekker getirmesi örnek verilebilir. Meselâ, Mushafta Âl-i İmran sûresi 118. âyetindeki **بَدَتْ** kelimesi müennes olmasına rağmen İbn Mes'ûd **بَدَا** şeklinde müzekker okumuştur.⁶³ Yine Bakara sûresi 128. âyetindeki **وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا** ifadesini, **وَأَرَهُمْ مَنَاسِكَهُمْ** şeklinde okumuştur.

İbn Mes'ûd bazı yerlerde harfî cerli ifadeyi harfî cersiz okumuştur. Mesela, Nisâ 15. âyetindeki **وَالَّتِي يَأْتِينَ بِالْفَاحِشَةِ** kısmının **وَالَّتِي يَأْتِينَ بِالْفَاحِشَةِ** şeklinde **ب** harfî ceri ilave ederek ya da harfî cerli olmayan lafzı harfî cerli okumuştur. Enfâl 1.âyetindeki **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ** ibaresini **يَسْأَلُونَكَ الْأَنْفَالِ** şeklinde **عَنْ** harf-i ceri getirilmeden okumuştur.⁶⁴

İbn Mes'ûd kıraatinde görülen bir diğer okuma biçimi de, hazf, ibdal veya ilave etme şeklindedir. Bakara sûresi 106. âyetinde geçen **مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخُهَا** kısmını **مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخُهَا** şeklinde okumuştur. Bu üç şekli de âyetlerde uygulamıştır.⁶⁵ İbn Mes'ud'a nisbet edilen kıraatlerde bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak Abdullah İbn Mes'ud'un bu kabilden olan kıraatine birkaç örnek vererek konuyu bitireceğiz.

8. Abdullah İbn Mes'ud'un Kıraatine Ait Bazı Örnekler

Burada Abdullah İbn Mes'ud'un her iki kategoriden kıraatlerine sınırlı sayıda bazı örnekler vermekle yetineceğiz.

Tablo 8.1 İbn Mes'ûd'un Sahih Okuyuşları

Sûre/Âyet	Resm-i Mushaf	İbn Mes'ûd Kıraati	Kıraat-i Aşere'de Okuyan İmam
Fâtiha 4	مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ	مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ	Nâfî, İbn Kesir, Ebû Amr, İbn Amir, Hamza, Ebû Câfer
Bakara 51	ثُمَّ اتَّخَذْتُمْ	ثُمَّ اتَّخَذْتُمْ	İbn Âmir, Hamza, Ebû Câfer, Kisâi, Yakup, Halef
Nisa 66	مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ	مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ	İbn Âmir
Hud 41	بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِبَهَا	بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِبَهَا	Ebû Amr
Yusuf 23	وَقَالَتْ هَيْبْتُ لَكَ	وَقَالَتْ هَيْبْتُ لَكَ	İbn Kesir

Tablo 8.2 İbn Mes'ûd'un Şâz Okuyuşları

⁶³ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 5/714.

⁶⁴ en-Nisâ 16 için bkz. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 4/498; el-Enfâl 8/1 için bkz. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 11/19.

⁶⁵ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 2/390-391.

Sûre/Âyet	Resm-i Mushaf	İbn Mes'ud Kıraati
Fatiha 6	إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ	ازْهِدْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ⁶⁶
Fatiha 7	غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ	غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ⁶⁷
Bakara 1	الم (*): ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ	الم (*): تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ⁶⁸
Âl-i 'İmrân 30	تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ	وَدَّتْ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ ⁶⁹
Nisa 143	مُتَذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ	مُتَذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ ⁷⁰

Sonuç

İslâm'a ilk girenlerden, sahabenin ve Suffe'nin önde gelen muallimlerinden olan Abdullah ibn Mes'ud, Hz. Peygamber'in sağlığında Kur'an'ı ezberlemiş, kıraatinin çoğunu müşâfefe yoluyla bizzat ondan almıştır.

Abdullah ibn Mes'ud, arzalara, özellikle Hz. Peygamber'in vefat senesinde iki defa gerçekleşen arza-i ahîra'ya katılmış, bu arza ile beraber kıraatini tam olarak şekillendirmiştir.

Hiz. Peygamber'in vefatından sonrada tedris faaliyetlerine yoğunlaşmış ve Rasûlullah'tan aldığı ilmi birikimini sahâbeye ve Müslümanlara aktarmıştır. Abdullah ibn Mes'ud, Kûfe'yi adeta bir ilim yuvası haline getirmiş, orada bir ekol kurmuş, kısa süre içerisinde binlerce talebe yetiştirmiş, başta kıraat olmak üzere İslâmî ilimlerin neredeyse tüm alanlarında isim yapmış bir sahabedir.

Hiz. Osman, mushaflar istinsah edildikten ve çeşitli merkezlere gönderildikten sonra Kur'an okutmakla görevli muallimlere ve halka bu resmi mushaflarla amel etmelerini bildirerek yanlarındaki şahsi mushaf nüshalarını imha edilmesini istemiş ve onlarda bu emrin gereğini yerine getirmişlerdi. Ancak kendi şahsi bir mushafı olan İbn Mes'ud, kendi mushafı ile Hiz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflar arasında çok az miktarda farklar olmasına rağmen, kişisel bazı kırınlıklarından dolayı ve Kûfe halkından ona tabi olan bazı kimseler bu

⁶⁶ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh. *Muhtaşar fî şevâzî'l-Kur'an (kırâ'ât) min Kitâbi'l-Bedi'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 9; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyan el-Endülüsî, *Bahrü'l-muhiş*, nşr. 'Adil Ahmed Abdülmevcud vd. (Beyrut: y.y, 1993), I, 24; Carullah Abu'l-Kasım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf 'an haikâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-Kur'an*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1418), I, 121.

⁶⁷ İbn Haleveh, *Şevâz*, 9; Ebû Hayyan, *Bahrü'l-muhiş*, I, 29.

⁶⁸ İbn Haleveyh, *Şevâz*, 9.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, I, 545.

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, II, 167.

emre muhalefet ederek kendi şahsi nüshalarını imha etmediler ve okumaya devam ettiler. Fakat daha sonra Medine'ye getirildiğinde imha edilmiştir.⁷¹

Kıraatler, sahih ve şâz kıraatler olmak üzere iki temel kategoride değerlendirilmektedir. Kabul şartlarına haiz; sahih bir senetle Rasûlullah'tan gelen, sağlam bir dil yapısına sahip ve hatt olarak Resm-i Osmanî'ye uygun olan kıraatlere dendiği gibi, sahih kıraatlerin şartlarını taşımayan kıraatle de şâz kıraatler denir. Abdullah İbn Mes'ud'un kıraatini de bu meyanda ele alırsak, onun kıraatinin bir kısmı kıraat-ı aşere dediğimiz sahih kıraatler içinde yer almakta ve en az dört kıraat imamının sened zinciri içinde ismi zikredilmektedir.

İbn Mes'ud'un sahih kıraatlerin dışında kalan diğer okumaları ise şâz kıraatler içinde değerlendirilmiştir. Abdullah b. Mes'ud, kendine has ve farklı biçimlerde kıraatı olan bir sahabidir. Bazen bir harfin yerine mahrec bakımından ona yakın olan başka bir harf kullanırken, bazen de bir kelime yerine onun müteradifi olan bir kelime getirmektedir. Bazı kıraatlerinde, isim, fiil ve zamirleri farklı yapılarda getirmiş; müzekker lafzı müennes; müennes yapıyı müzekker kalıplarda kullanmıştır. İbn Mes'ud'un kıraatinde görülen bir diğer okuma biçimi de, hazf, ibdâl veya ilave etme şeklinde gelmiştir.

Kıraatlerin tasnifi ile birlikte, diğer bazı sahabenin kıraatleri gibi, Abdullah ibn Mes'ud kıraati de şâz kategorisinde değerlendirilerek O'nun kıraatinin Mushaf-ı Osmâni ile uyuşmaması, O'na aidiyetinin şüpheli olması, mütevatir kıraatlerin şartlarını taşımaması gibi nedenlerden dolayı terkedilmiştir. Ancak İbn Mes'ud kıraati diye bilinen ve ikinci kategoride değerlendirilen kıraatler içerisinde şâz okuyuşlar olduğu gibi birçok sahih okuyuş da bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

Kâdî, Abdülfettah. *Tarihu'l-kurrâi'l-aşere*. el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs: 1423/2002.

Ahmet b. Hanbel, Ebu Abdurrahman. *el-Müsned*. thk. Muhammed Abbâs. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1999.

Ali, el-Muttaki. *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekri Hayyâni-Saffet es-Sekkâ. Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 2008.

⁷¹ Küçükkalay, *Abdullah b. Mes'ud ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 46.

- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi ş-şahih*. thk. Muhibbuddin el-Hatib vd. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mes'ud". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- Cühenî, Abdulaziz b. Hamid. "el-Müstedrek 'alâ Kitâbi Kıraat-i İbn Mes'ûd". *Mecelletü'ş-şeri'a ve'd diraseti'l-İslâmiyye*, 20/2 (2012).
- Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî. *Bahru'l-muhîf*. nşr. 'Adil Ahmed Abdülmevcud vd. Beyrut: y.y, 1423/1993.
- Ebû Şame, Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail. *Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmi tet'allâku bi'l-Kitâbi'l-'Aziz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Ankara: TDV Yayınları, 1406/1986.
- Halef el-Ensârî, Ahmed b. Ali b. Ahmed. *Kitâbu'l-İknâ' fi'l-kırâati's-seb'*. thk. Abdulmecid Katâmîş. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Hamed, Ğânim Kaddûrî. *el-Müeyesser fi 'ilmi't-tecvîd*. Cidde: Merkezi'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye, 2009.
- Hasen, İbrahim Hasen. *Zu'amâü'l-İslâm*, Mısır: y.y, 1953.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fi'temyîzi'ş-şahâbe*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbu't-tehzîb*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmi, 1993.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugâvî. *Muhtaşar fi şevâzzi'l-Ḳur'ân (kırâ'ât) min Kitâbi'l-Bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *Sireti'n-nebeviyye*. thk. Ömer Abdusselam Tedmûri. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l Arabi, 3. Basım 1990.
- İbn İshak, Muhammed b. İshak. *es-Siyer ve'l-meğâzî*. thk. Süheyl Zekkar. 2 Cilt. y.y.: Daru'l-Fikr, 1398/1928.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1991.
- İbn Mihrân el-İsbahânî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *el-Ġayetü fi'l-kıraati'l-aşreti*. thk. Muhammed Gıyas el-Cünbâz. Riyad: Dâru'l-Şuvâf, 1411/1990.
- İbn Mücahid, Ebû Bekr. *Kitâbü's-Sab'a fi'l-kıraat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Daru'l-Ma'arif, ts.
- İbn Sâ'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbü't-Ṭabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.

- İbnü'l-Cevzi, Cemaleddin Ebu'l-Ferec. *Sifetu's-safve*. thk. Mahmud Fâhûri-Muhammed Revvâs Kalâ'ci. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1985.
- İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Ġayetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1974.
- İbnü'l-Cezerî. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. 2 Cilt. Şam: y.y, 1345.
- İbü'l-Esir, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fi mâ'rifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvız-Adil Ahmed Abdî'l-Mevcud. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İsbahani, Ebü Nuaym b. Abdillâh b. İshak. *Marifetü's-şahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf el-A'zâzi. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1998.
- Küçükkalay, Hüseyin. *Abdullah b. Mes'ud ve Tefsir İlmindeki Yeri*. İstanbul: Yeni Zamanlar, 2. Basım, 2013.
- Mekkî b. Ebi Tâlib, el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*. thk. Abdulfettah İsmâil Şiblî. Kahire: Dâru'n-Nahdâ, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Nebil, Muhammed Âli İsmail. *İlmü'l-kırâât*. Riyad: Mektebetü't Tevbe, 2000.
- Nesefî, Ebu'l- Berakât Abdullâh b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-muşannifi 'ale'l-Menâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref. *Tehzibu'l-esmâ' ve'l-luğât*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Muallim, ts.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. Dimeşk: Müesssetü'r-Risâle, 2008.
- Taberî, Ebi Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Ķur'ân*. 30 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rif, 1412/1992.
- Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1381/1961.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ma'rifetü kurrâi'l-kibâr 'ala tabakâti ve'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnâvûd-Beşşar Avvâd Mâruf. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müesssetü'r-Risâle, 1985.
- Zemahşerî, Carullah Abu'l-Kasım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-Ķur'ân*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998/1418.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Şur'ân*. 2 Cilt. Mısır: y.y., 1957.

MEZHEPLERİN HABER-İ VÂHİD İLE AMEL ETMEK İÇİN BENİMSedikLERİ
ŞARTLAR ve BU ŞARTLARIN HÜKÜMLERE ETKİSİ
-KİTÂBU'L-CENÂİZ ÖZELİNDE-

Conditions Adopted by Sects to Act With Khabar al-Wâhid And The Impact of These
Conditions on The Provisions
-Specific to Kitâbu'l-Cenâiz-

Tacettin ÇETİNTÜRK
MEB/İ.H.L. Öğretmen
Ministry of National Education/ Teacher
Van/Turkey

cetinturktacettin@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-2171-2931

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 17 Eylül / September 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Ekim / October 2021
Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Tacettin Çetintürk, "Mezheplerin Haber-i Vâhid İle Amel Etmek İçin Benimsedikleri Şartlar Ve Bu Şartların Hükümlere Etkisi -Kitâbu'l-Cenâiz Özelinde-". *Van İlahiyat Dergisi*, 9/15 (Aralık 2021): 60-83.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyuifd@yyu.edu.tr

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

Mezheplerin Haber-i Vâhid İle Amel Etmek İçin Benimsedikleri Şartlar ve Bu Şartların Hükümlere Etkisi

-Kitâbu'l-Cenâiz Özelinde-

Özet

Fıkıh literatüründe sünnet önemli bir yere sahiptir. Çünkü fıkıhın temeli Hz. Peygamber tarafından atılmış ve fıkıhın gayesini en iyi bilen ve uygulayan kendisi olmuştur. Bu sebeple şer'î amelî konularda hüküm istinbatı için müctehid imamlar, Kur'ân'dan sonra sünnete başvurmuşlardır. Bununla birlikte müctehid imamlar, Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin bazılarını kabul ve onlarla amel etmede görüş ayrılıkları yaşamışlardır. Görüş ayrılıklarının temelinde ise sünnetin ekseriyetini teşkil eden haber-i vâhid vardır. Çünkü haber-i vâhid yapısal açıdan yalan, yanlışlık ve vehm ihtimali bulundurması yanında doğruluğu zan ile sabit olması sebebiyle özellikle Hanefî usûlcülere göre ilim ifade etmez. Bu yönüyle haberi vâhid ilim olarak, mütevâtir haber kadar kuvvetli ve bağlayıcı olmayıp zannîdir. Bu doğrultuda haber-i vâhid, “İlim gerektirmez, zan gerektirir.” şeklinde ifade edilmiştir. Bu ifade bağlamında şöyle bir soru(n) ortaya çıkmaktadır: Haber-i vâhid, ilim ifade etmediği halde, onunla amel edilmesi mümkün müdür? Bu soru(n)dan hareketle zan ifade eden haber-i vâhidin hücceti ve onunla amel edilmesinin mümkün olup olmadığını, mezheplerin haber-i vâhide yaklaşımlarının nasıl olduğunu ve bu durumun cenaze bahsine ilişkin hükümlere nasıl yansıdığını ortaya koymak amacıyla bu çalışma ele alınmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın konusu, haber-i vâhidin hücceti için mezheplerin ileri sürdüğü farklı şartlar ve bu şartların hükümlere -cenaze namazı özelinde- etkisi ile sınırlıdır. Yöntem olarak öncelikle kavramsal çerçevede haber-i vâhidi tanımlamak, haber-i vâhidin bilgi değerini ortaya koymak, mezheplerin onunla hücceti noktasında benimsedikleri şartlar ve buna bağlı olarak ortaya koydukları metodu tespit etmek amacıyla ilgili mezheplerin usûl eserleri incelenmiştir. Bu metottan hareketle mezheplerin usûlde benimsediği ilkenin fîrû meselelerine nasıl yansıdığı, zan ifade ettiği halde haber-i vâhid ile amel etmenin gerekçesi ve cenazeye ilişkin bazı hükümlerde mezheplerin farklı hüküm benimsemelerinin nedeni ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mezhep, Haber-i Vâhid, Hüküm, Zannî Bilgi, Cenaze.

Conditions Adopted by Sects to Act With Khabar al-Wâhid And The Impact of These Conditions on The Provisions -specific to Kitâbu'l-Cenâiz –

Abstract

Sunnah has a significant place in fiqh literature, as the basis of fiqh relied upon The Prophet himself who knew and applied the purpose of fiqh best. For this reason, the mujtahid imams applied to the sunnah after the Quran for derivational (istinbat) judgment in religious deeds. However, the mujtahid imams had a divergence of opinion in acknowledging some of the narrations by the Prophet and acting with them. On the basis of the divergences of opinion relies on the khobar al-wāḥid, which constitutes the majority of the sunnah. Because, the khobar al-wāḥid makes no sense according to the majority of the procedurs in addition to containing the possibilities of lies, falsity and delusion in terms of structure, since its accuracy is made by assumption. In this aspect, khobar al-wāḥid is not as strong and binding as khobar mutawatir, yet represents an assumption of knowledge. Accordingly, the khobar al-wāḥid is expressed as "it does not require knowledge but assumption does". In the context of this formulation, the following matter arises: Is it possible to act with the khobar al-wāḥid even though it does not express knowledge? Based on this matter, this study aims to reveal the argument of the khobar al-wāḥid, which is regarded as an assumption, and also discusses whether it is possible to act with the khobar al-wāḥid, how the sects view it and how this situation is reflected in the provisions regarding the funeral. Therefore, the subject of this study is limited to the different conditions imposed by the sects for the arguments of the khobar al-wāḥid and the impacts of these conditions on the provisions- specific to funeral prayer. As a method, firstly, the procedural works of the related sects were examined in order to conceptually define khobar al-wāḥid, reveal the value of knowledge and to determine the conditions that the sects adopted with it as an argument. Later, along with this procedural method adopted by the sects, descendent (branch) books were explored to determine their place in the subject of funeral aforementioned. With reference to this method, it will be propounded how the principle adopted by the sects in the procedure is reflected on the issues of fūru, the reason for acting with it despite the assumed knowledge of khobar al-wāḥid and why the sects adopted different provisions as to the funeral.

Keywords: *Fiqh, Sect, khobar al-wāḥid, judgment, assumed knowledge, funeral.*

Giriş

İslam düşünce sistemine göre bilginin kaynaklarından biri haberdur. Bilginin kaynağı olarak ifade edilen haber, dini olarak Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetini ifade etmektedir. Zira Kur'ân ve Sünnet, Hz. Peygamber'den bize haber yoluyla gelmiştir. Bununla birlikte, sübût açısından Hz. Peygamberden gelen haberin bir kısmı kat'î (Kur'ân ve mütevâtir hadis)

bir kısmı ise zannî (haber-i vâhid)dir. Bu bakımdan Hz. Peygamber’den gelen her haber, doğruluk açısından aynı olmadığından mütevâtir ve âhâd olarak ikiye ayrılmıştır.¹

Haber olarak bize aktarılan hadislerin ekseriyetini haber-i vâhidlerin teşkil etmesi ve bununla birlikte haber-i vâhidin zannî ilim ifade etmesi yönüyle İslam hukuk ekolleri arasında tartışmalar söz konusu olmuştur. Diğer bir ifadeyle haber-i vâhid, sübût bakımından kat’î olmadığından mezheplerin haber-i vâhide yaklaşımı aynı olmamıştır. Buna bağlı olarak onunla amel edilmesi konusunda mezhepler farklı şartlar ileri sürmüşlerdir.

Haber-i vâhidin hüccet değeri ile ilgili pek çok çalışma bulunmaktadır. Ancak söz konusu bu çalışmalarda, haber-i vâhidin hüccet değeri daha ziyade benzer rivayetler/örnekler bağlamında ele alınmıştır. Dolayısıyla bizi bu çalışmaya sevk eden ve çalışmamızı diğer çalışmalardan farklı kılan husus, çalışmamızın pratik boyutunu teşkil eden cenaze bahsidir. Diğer bir ifadeyle haber-i vâhidin hükümlere etkisi bağlamında cenaze bahsine ilişkin müstakil bir çalışmaya denk gel(e)mediğimiz için bu çalışmayı ele almayı uygun bulduk.

Bu girişten sonra söz konusu bu makalede önce kavram olarak haber-i vâhide yer verilecek daha sonra mezheplerin onunla amel etmek için benimsedikleri şartlar ve bu şartların cenaze namazı özelinde hükümlere etkisi incelenecektir.

1. Haber-i Vâhid

Haber-i vâhid, isim tamlaması şeklinde olup, kelime olarak “*Bir kişinin haber vermesi veya rivayet etmesi demektir.*”² İstilahta ise, “*Mütevâtir derecesine ulaşmamış ya da mütevâtir şartlarını taşımayan hadisleri*” ifade eder.³ Farklı bir tanımla “*Tâbiûn ve etbâu’t-tâbiûn dönemlerinde tevâtür derecesine ulaşmayacak sayıdaki kişilerin Hz. Peygamber’den rivayet ettikleri sünnettir.*”⁴ Bu manalardan hareketle, haber-i vâhidi rivayet eden ravînin sadece bir kişi olması gerekmiyor. Nitekim ravî sayısı birden fazla olduğu halde mütevâtir derecesine ulaşmamış hadisler haber-i vâhiddir. Bu düşünce bağlamında Zerkeşî (öl. 794/1392), haber-i vâhid hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Sözlük anlamı itibariyle bir kişinin rivayet ettiği manası olsa da haber-i vâhid denilince, sadece bir râvînin rivayet ettiği hadis kastedilmiyor.*

¹ Sahip Beroje, “Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*, (2017), 953.

² Heyet, *Mustelahâtü’l-ulûmi’s-şer’iyye* (Riyad: Mektebetü’l-Mülk, 1439–2017), 733; Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/349.

³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. Câsim en-Neşemî Uceyl (Kuveyt, 1414–1994), 3/34–38; Ebû’l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî Âmidî, *el-İhkâm fi usûlü’l-ahkâm*, nşr. Abdurrezâk el-Affî (Riyad: Dâru’s-Semî’î, 2003), 2/42.

⁴ Yunus Vehbi Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi* (İstanbul: Düşün yayıncılık, 2017), 158.

Terim manası açısından bir grubun rivayeti mütevâtir derecesine ulaşmamış ise haber-i vâhid olarak kabul edilir.⁵

1.1. Tarihçesi ve Bilgi Değeri

Ashabın şahit isteme ve yemin ettirme gibi şartlar dâhilinde haber-i vâhid ile amel ettiği bilinen bir gerçektir. Öte yandan ilk defa Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) tarafından haber-i vâhid kavram olarak kullanılmakla birlikte, sistematik açıdan haber-i vâhid ile amel konusunun hangi tarihten itibaren yaygın bir şekilde tartışmalı hale geldiği konusunda tam olarak bilinmemektedir.⁶ Bununla birlikte genel kanaate göre, haber-i vâhidin sistematik biçimde kullanıldığı, yaygınlık kazandığı ve tartışıldığı dönem özellikle mezheplerin teşekkül süreci olan hicri ikinci yüzyılın ortalarıdır. Nitekim İmam Şâfiî (öl. 204/820), *er-Risâle* adlı eserinde 17 defa haberi vâhid kavramını kullanması yanında *Cimâ'u'l-'ilm ve İhtilâfu'l-hadis* adlı eserlerinde haber-i vâhidi detaylı bir şekilde ele almıştır.⁷ Aynı şekilde Buhârî'nin (öl. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinde haber-i vâhid ile ilgili bir konuya yer vermesi ve İsbâ b. Ebân (öl. 221/836) ve Saîd b. ed-Dârimî'nin (öl. 280/894) Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'ye (öl. 218/833) haber-i vâhid hakkında reddiye mahiyetinde eser yazmaları gibi bilgiler esas alındığında, haber-i vâhidin hicri ikinci yüzyılın ortalarında kullanıldığını söylemek mümkündür.

Haber-i vâhidin bilgi değerine gelince, onun sübutu kat'î olmaması diğer bir ifadeyle doğruluğu zan ile sabit olması sebebiyle bazı usûlcülere göre ilim ifade etmez.⁸ Bu yönüyle haber-i vâhid, mütevâtir haber kadar kuvvetli ve bağlayıcı olmayıp zannî ilim ifade eder.⁹ Bu ifadeler bağlamında şöyle bir soru(n) ortaya çıkabilir: Haber-i vâhidin, ilim ifade etmediği halde, amel gerektirmesi mümkün müdür? İlgili sorunun cevabı zann-ı ğalibe dayanır. Şöyle ki haber-i vâhid zan gerektirir. Şer'i hükümlerde ise, galip zan amelin yerine getirilmesi için yeterlidir.¹⁰ Bu sebeple haber-i vâhid, itikadî konularda delil kabul edilmediği halde; şer'i amelî konularda kabul edilir.

⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşi eş-Şâfiî ez-Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîf fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülkâdir Abdullah Halef el-Ânî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-İslamiyye, 1992), 4/ 225-226.

⁶ Hacı Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Mısır: Mektebetü'l-Halep, 1940), 369-388.

⁸ Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mehbûbî el-Buhârî es-Sadrüşşerîa, *et-Tenzîh şerhu't-tenkih* (İstanbul: Mektebe-i Saynayı Matbaası, 1310-1882), 2/431.

⁹ Beroje, "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi", 953.

¹⁰ Ebû Sâlih Mânsûr b. İshak es-Sicistânî, *el-Gunye fi usûli'l-fikh*, 1989, 113; Mehmet Selim Aslan, "İslam Hukuk Metodolojisinde İstikrâ Yöntemi", *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 71.

1.2. Haber-i Vâhidin Hüccet Kabul Edilmesi

Haber-i vâhid sübût olarak kat’î olmadığından hem doğruluk hem de yalan ihtimali taşımaktadır. Bu yönüyle yalan ve yanılma gibi beşeri kusurlarının ihtimali bulunduğu bir haber ile amel etmek caiz değildir.¹¹ Ancak Hanefiler tarafından geliştirilen ve sistemleştirilen mücevvize¹² deliller usulcülerin ekseriyeti tarafından benimsenmiştir.¹³ Bu doğrultuda mücevvize delillerin başında haber-i vâhid gelir. Dolayısıyla haber-i vâhid, ilim ifade etmeyip, amel gerektirmesi sebebiyle şer’î amelî konularda delil olarak kabul edilmiştir.¹⁴

Haber-i vâhidin ilim ifade etmediği halde hüccet sayılmasının bir başka gerekçesi ise, doğruluk ihtimali barındırmasıdır. Şöyle ki haberi aktaran kişi Allah katında yalancı olsa dahi amel, haber hakkındaki doğruluk zannına bağlanmıştır. Nitekim mahkemelerdeki şahitlik ve davalının yeminden kaçınması durumunda davacının yemini kabul edilmesi bunun örneklerindedir.¹⁵ Ayrıca Hz. Peygamber, yeni Müslüman olan topluluklara birer eğitimci göndermesi, aynı zamanda sahabenin haber-i vâhid ile amel etmesi gibi bilgiler de esas alındığında şer’î amelî konularda haber-i vâhidin hüccet olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶

2. Mezheplerin Haber-i Vâhid ile Amel Hususunda İleri Sürdüğü Şartlar

Haber-i vâhidin hüccet olduğu ve onunla amel edilmesinin gerekliliği konusunda mezhepler ittifak halinde oldukları halde, onunla amel etmek için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Söz konusu bu şartların bazılarında görüş birliği, bazılarında ise görüş ayrılığı vardır.

Üzerinde ittifak edilen şartlar genel olarak râvî ve râvînin rivâyeti hakkındadır. İhtilafli şartlar ise, mezheplere özgü olan, diğer bir ifade ile her mezhebin özel olarak ortaya koyduğu şartlardır. Bu bağlamda daha çok ihtilafli şartlar üzerinde duracağımız için ittifak

¹¹ Muhammed Hudarî Bey, *Usûlü'l-Fıkh* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-turâs, 1412–1991), 228.

¹² Mücevvize: “Gerektirdiği bilgiye ilim adının verilmesini mümkün kılmakla birlikte, aksi durumun da geçerli olduğu delillerdir”. Daha açık bir ifadeyle bilgi ihtimali gerektiren delillere denir. Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa Debbûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l kutubi'l-ilmîyye, 2001), 18,168.

¹³ Apaydın, “Haber-i Vâhid”, 14/357.

¹⁴ Debbûsî, *Takvîmü'l-edille*, 168.

¹⁵ Ebû'l- Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâm, 1995), 1/337-338.

¹⁶ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbüri Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Mısır: Daru'l-Vefâ, 1997), 1/393.

edilen şartları özetle şöyle sıralayabiliriz: Râvînin Müslüman, baliğ, akıllı, adaletli, zabt sahibi olması ve râvînin rivâyeti şâz olmaması gerekir.¹⁷

Mezheplerin kendi metotları bağlamında öne sürdükleri özel şartlar ise şunlardır:

2.1. Hanefî ve Mâlikî Mezhepleri

Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre haber-i vâhidin hüccet olabilmesi için, İslam hukukunun genel prensiplerine aykırı olmaması gerekir. Haber-i vâhid, genel prensiplere aykırı olması halinde iki durumdan söz edilir. Birinci durum, râvî fakih ve ictihâd ehli ise bu durumda mezheplerin haber-i vâhid ile İslam hukukunun genel prensiplerinden hangisini tercih ettikleri konusunda farklı görüşler vardır. Genel kanaat, Hanefî mezhebinin¹⁸ haber-i vâhidi; Mâlikî mezhebinin¹⁹ ise İslam hukukunun genel kurallarını tercih ettiği yönündedir.

Mezkûr mezheplerin bu konudaki tercih sebepleri şöyledir: Hanefîlerden Debbûsî'ye (öl. 430/1039) göre haber, kıyastan önce gelir. Nitekim fakih bir râvînin rivayeti sebebiyle hem sahâbe hem de sonraki nesil görüşünden vazgeçerek haber-i vâhid ile amel etmiştir.²⁰ Öyle ki bu durum o kadar bilinir hale gelmiş ki *kendisi sebebiyle kıyastan (genel prensiplerden) vazgeçilen haber* denilmiştir.²¹ Mâlikîlere göre genel esasların tercih edilmesi, delil açısından İslam hukukunun genel esaslarının haber-i vâhiden daha kuvvetli olması sebebiyledir. Nitekim Neseî (öl. 710/1310), Hanefîlerin aksine Malikîlerin bu konuda kıyası haber-i vâhide tercih ettiklerini belirterek mezkûr duruma işaret eder.²²

İkinci durum ise, râvî fakih ve ictihâda ehil biri değilse her iki mezhebe göre, genel kaideler ile amel edilir.²³ Nitekim İmam Mâlik (öl. 179/795), müctehid ve fakih olmayan bir râvînin haberi ile kıyas çelişirse kıyası esas alacağını belirtmektedir.²⁴ İmam Mâlik'in ifade

¹⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, 1/375-390; Muhammed Hasan Heytû, *el-Vecîz fî usûli't-teşri'il-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1410-1990), 327-334.

¹⁸ Ebû'l-Usr Fâhrü'l-İslâm Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l kutubi'l ilmiyye, 1997), 3/696.

¹⁹ Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Ğirnâtî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûlü's-şerî'a*, thk. Abdullah Dirâz (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425-2004), 3/ 16-17.

²⁰ Debbûsî, *Takvîmü'l-edille*, 180.

²¹ Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973), 1/358; es-Sadrüşşerîa, *et-Tenzîh şerhu't-tenkih*, 2/434.

²² Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Keşfü'l-Esrâr şerhi'l-müsannef ale'l-menâr me'e şerhi nûri' - envâr ale' - menâr* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1406-1986), 2/21-22.

²³ Debbûsî, *Takvîmü'l-edille*, 180; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl* (Kahire, 1326), 2/203; Muhammed b. Yusuf b. Abdullah el-Cezerî, *Mi'râcu'l-minhâc şerhi minhâci'l-vusûli ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Şa'ban İsmail el-Hüseyn (Kahire: İslâmî Yayınları, 1413), 2/54.

²⁴ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî es-Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1419), 1/61-62.

ettiği kıyas usûlî kıyas değil, yerleşmiş kaideler, genel ilkelerdir.²⁵ Aynı şekilde Karâfî (öl. 684/1285) de, *İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'nin fakih olmayan bir râvînin haberi terk ettiklerini* bildirmektedir.²⁶ Karâfî'den böyle bir açıklama olsa da Hanefî usûlcülerin haber-i vâhidin kabulü için öne sürdükleri bu şart, daha sonra ortaya çıktığı bilinen bir realitedir. Şöyle ki Hanefî ekolünde haber-i vâhid ile amel etmek için ilk dönemlerde böyle bir şart yoktur. İlgili şartın Hanefî mezhebinde kabul görmesi ve yayılmasına öncülük eden kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî'dir.²⁷ Hanefî mezhebinde Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin bu metodu, genel görüş olarak kabul edilmiştir. Fakat mezhep içerisinde Kerhî (öl. 340/952) gibi kimi Hanefî usûlcüler, bu şartı kabul etmemiştir. Kerhî'ye göre, fakih ve müctehid olmayan bir râvînin rivayeti genel ilkelere takdim edilir. Kerhî'nin bu düşüncede olmasının temel sebebi hadislere yaklaşım tarzıdır. Zira Kerhî'ye göre, adil ve zabt sahibi olan bir râvî, fakih olmasa da rivayeti sahihtir. Dolayısıyla sahih olan bir hadis önceliklidir.²⁸ Hanefî mezhebinde Kerhî ve onun gibi farklı düşünenler olsa da mezhebin genel görüşü genel kuralların haber-i vâhide tercih edileceği yönündedir. Nitekim bu metot birçok şer'î ameli konularda uygulanmıştır. Pratikte bunun yansımalarına şu örnekler verilebilir: Musarrât ve ateşe dokunmak sebebiyle abdestin bozulacağına yönelik hadisler şer'î kaidelere aykırı olması gerekçesi ile reddedilmiştir.²⁹

Her iki mezhebin şer'î esasları tercih etmelerinin sebeplerini şöyle izah etmek mümkündür: Hanefîlere göre, gerekçelerden biri mana ile rivayettir. Şöyle ki râvî, fakih ve müctehid olmadığı için haberi mana yoluyla rivayet ettiği zaman, lafızların inceliklerini ve hitabın vaki oluş yerlerini bilmemesi neticesinde haberin anlamı değişmesi veya yanlış anlaşılması kuvvetle muhtemeldir. Bu durum haberin kusurlu olduğu anlamına gelir. Râvî, fakih ve icthad kabiliyetine sahip olmadığından dolayı bu kusuru fark edemediği gibi, fikhî açıdan Hz. Peygamber'in maksadını da idrak edemez. Bu sebeple fakih olmayan râvînin haberi, şer'î kurallara aykırı olması durumunda terk edilir.³⁰

²⁵ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 1/61-62.

²⁶ Muhammed Saîd Mansûr, "Ref'u'l- ilbâsi izâ teâreze haberu'l- vâhid ve'l- kıyâs", *Mecelletü'l-Câmi'eti'l-İslâmî* 19/1 (2011), 86.

²⁷ Debûsî, *Takvîmu'l- edilleti fî usûli'l- fikh*, 180.

²⁸ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr bi şerhi'-menâr* (Mısır: Matbaatu Elbânî, 1936), 2/82; Abdullatîf İbn Melek, *Şerhu'l-menâr fî usûli İbn Melek* (İstanbul: Salâh Bilici Kitapevi, 1385), 210.

²⁹ Bahsi geçen iki örneğin de râvîsi, Ebû Hureyre'dir. Ebû Hureyre fakih ve müctehid değildir. Dolayısıyla onun rivayet ettiği her iki haber de genel kıyasa aykırı olduğu için genel kıyas tercih edilmiştir. Çalışmamızın konusu olmadığı halde verilen iki farklı örneğinin gerekçesi, fıkhîta daha çok bilinen örnek hadisler olması sebebiyledir. Konumuzu ilgilendiren örnek hadislere ileride detaylı bir şekilde yer verilecektir.

³⁰ Debbûsî, *Takvîmü'l-edille*, 180-181; Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, 158-160.

Mâlikîlerin genel kuralları haber-i vâhîde tercih etmelerinin sebebi, onlara göre - râvînin fakih olup olmadığına bakılmaksızın-, genel kuralların daha kapsamlı ve işlevsel olmasıdır. Farklı bir ifade ile haber-i vâhid, hüküm elde etmek için varid olurken; genel kurallar ise hükmün gayesini, asli sebebinin ortaya çıkartmaktadır. Bu sebeple genel kurallar haber-i vâhîde takdim edilir.³¹

İkinci gerekçe ise Mâlikî ve Hanefilere göre, haber-i vâhidin zannî, şer'î esasların ise kat'î oluşudur. Bu durumda kat'î ile zannî çelişirse kat'î esas alınır. Nitekim şer'î kurallar Kur'ân, Sünnet ve icmâ ile sabittir. Haber-i vâhid ise kusurlu olup zan teşkil etmektedir. Bu sebeple kural/kaide hüccet olarak zandan daha güçlüdür.³²

Haber-î vâhidin hüccet olarak kabul edilmesi için Hanefilerin ileri sürdüğü bir başka şart ise umûmü'l-belvâdır.³³ Bu cümleden Hanefiler, umûmü'l- belvâda varid olması durumunda haber-î vâhid ile amel etmezler. Daha açık bir ifade ile Hanefî mezhebine göre, toplumun genelini ilgilendiren şer'î bir hüküm haber-î vâhid yolu ile rivayet edilmişse ilgili rivayete itibar edilmez.³⁴ Çünkü belvânın umûmi olduğu durumlarda, onunla ilgili çok sayıda sorular sorulur ve toplum içinde yaygınlık kazanarak mütevâtir haline gelir. Haber-î vâhidin, umûmü'l- belvâda varid olması aynı zamanda Hz. Peygamber'in tebyîn görevine de aykırıdır. Nitekim Hz. Peygamber, tebyîn görevinin gereği herkesi ilgilendiren ve herkesin bilmesi gereken şer'î bir hükmü, insanların geneline açıklamıştır.³⁵ Bu bağlamda umûmü'l- belvâda haber- i vâhid ile amel etmek mümkün değildir. Hanefiler haber-î vâhîdi bu yönüyle kusurlu bulmaktadırlar. Şöyle ki ilgili rivayetin uydurulmuş ihtimali yanında râvînin gafleti veya rivayetin nesih ihtimali de olabilir. Bu sebeple Hanefî ekolüne göre, umûmü'l- belvâda haber-i vâhid hüccet değildir.³⁶

Hanefî mezhebinin ilk dönemlerinde haber-î vâhid ile amel etmek için umûmü'l- belvâ şartı söz konusu değildi. Mezkûr mezhebin teşekkülünden sonra ilgili şartı ilk ortaya koyan

³¹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısırî Karâfi, *Tenkîhu'l-fusûl fi'l-usûl*, thk. Taha Saîd (Kahire: Darü'l-Fikr, 1393), 387.

³² Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, 158-160.

³³ Umûmü'l-Belvâ: "Çokça karşılaşıldığı ve toplumda yaygınlaştığı için mükelleflerin kaçınmasının hayli zor olduğu hadiselerle bilinmemesinin âdeten mümkün olmadığı olay ve durumları ifade eden bir kavramdır." Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/155.

³⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/113-117.

³⁵ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed (Beyrut: Darü'l-Arabiyye, 1398), 21/135-139.

³⁶ Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Ümmü'l-kurâ Yayınları, 2006), 134; Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, 164.

Hanefî usûlcülerinden Ebû'l-Hasan el-Kerhî'dir. Kerhî'nin ortaya koyduğu bu metot daha sonra mezhep içinde kabul görmüş ve mezhebin bir prensibi haline gelmiştir.³⁷

Hanefilere göre bir başka şart ise, râvînin rivayet ettiği habere aykırı davranmamış olmasıdır. Râvî rivayetinin aksine amel ederse, bu durumda onun rivayet ettiği haber ile amel edil(e)mez.³⁸ Hanefilerin bu şartı ileri sürmelerinin temel sebebi, râvînin sözü ile amelinin çatışmasına dayanır. Hanefilere göre, râvînin rivayet ettiği habere aykırı davranması, ilgili haberin neshedildiğine delalettir. Çünkü haber neshedilmemiş ise râvî, ona aykırı davranamaz. Aksi durumda râvî, Hz. Peygamber'e muhalefet etmiş olur. Oysa Hz. Peygamber'e muhalefet etmek fasıklık olduğu gibi sahabenin vasfına da uygun değildir. Başka bir ifade ile sahâbe, fazilet ve adalet ehlidir. Sahâbenin bu üstün vasfı sebebiyle rivayeti terk etmesi ve ona aykırı davranması düşünülemez. Ancak sahâbe, rivayet ettiği haberin mensuh olduğunu bilirse ona aykırı davranır. Bu sebeple rivayet ettiği haberin tersi ile amel etmesi durumunda râvînin ameli esas alınır ve rivayet ettiği haber ise - mensuh olması sebebiyle- terk edilir.³⁹

Mâlikîlerin, haber-i vâhidin hücceti konusunda kabul ettikleri ikinci şart ise, haberin amel-i ehl-i Medine'ye aykırı olmamasıdır. Aykırı olması durumunda amel-i ehl-i Medine'nin tercih edileceğini belirtmişlerdir.⁴⁰ Mâlikî mezhebi için amel-i ehl-i Medine hüccet açısından mütevâtir hadis konumundadır. Bu sebeple haber-i vâhid ile teâruzu durumunda amel-i ehl-i Medine esas alınır.⁴¹ Mâlikî mezhebinin amel-i ehl-i Medine'yi mütevâtir derecesinde görmelerinin temel sebebi, İslâm devletinin temelinin -hukuk, ibadet, muamelat vs - Medine'de atılmış olmasıdır. Farklı bir ifade ile helal ve haramlar Medine'de teşrî olunmuştur. Bu sebeple, Medine ehlinin ittifak ettiği bir mesele mütevâtir hükmündedir.⁴² Haber-i vâhid ise zannîdir. Dolayısıyla iki delil arasında derece farkı olduğu için daha kuvvetli olan tercih edilir ki o da – Malikîlere göre- mütevâtir hükmünde olan amel-i ehl-i Medine'dir.

Hanefîlerin umûmü'l- belvâ prensibi ile Mâlikîlerin amel-i ehl-i Medine uygulaması, usûlcülerin terminolojisinde isim farklılığı olsa da uygulamada aynı düşünceyi ifade eder.⁴³ Nitekim her iki ekol de haber-i vâhidin kabulü için toplumun genel uygulamasını esas

³⁷ Apaydın, “Haber-i Vâhid”, 14/360.

³⁸ Yavuz, *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*, 158-160.

³⁹ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, 1/351-352; Heytû, *el-Vecîz fî usûli't-teşri'il-İslâmî*, 322.

⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 3/128; Debbûsî, *Takvîmü'l-edille*, 180; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/ 338.

⁴¹ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, 1/413-414.

⁴² Ebu'l-Feth el-Beyanunî, *Mezhep meselesi ve fikhi ihtilaflar*, çev. Ebubekir Sifil (İstanbul: Ravza Yayınları, 2013), 78.

⁴³ Ebu'l-Velid b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd b. Muhammed el-Hafid, *Bidâyetü'l -müctehid ve-nihâyetü'l -muktesid* (Beyrut: Mektebetü'l -Asriyye, 1428/2008), 1-2/253.

almışlardır. Başka bir ifade ile her iki mezhebin öne sürdüğü şart (umûmü'l- belvâ ve amel-i ehl-i Medine uygulaması), seçkin bir topluluk tarafından tatbik edilmiş olma esasına dayanır.

2.2. Şâfiî ve Hanbelî Mezhepleri

Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, haber-i vâhid ile amel etme noktasında Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre çerçeveyi daha geniş tutmuşlardır. Çünkü Şâfiî ve Hanbelîler, haberin kabulü için Hanefî ve Mâlikîlerin öne sürdüğü özel şartların hiçbirini kabul etmemişlerdir. Bu cümleden hareketle, Şâfiî mezhebine göre, haber-i vâhid ile amel etmek için haberin senedinin *sahih* ve *muttasıl*, Hanbelî mezhebine göre ise haberin senedinin *sahih* olması yeterlidir.⁴⁴ Söz konusu iki mezhebe göre, haber-i vâhid ile genel esasların teâruzu durumunda haber ile amel etmenin gerekçesi şöyledir: Mu'az b. Cebel'in Yemen'e gönderilirken benimsediği delil sıralaması⁴⁵ ve sahabe uygulamasının⁴⁶ yanında haber-i vâhid ile genel esasların dereceleridir. Şöyle ki haber-i vâhid aslı itibariyle zan değil yakîndir. Çünkü haber-i vâhid, hatadan korunmuş Hz. Peygamber'in sözüdür.⁴⁷ Nitekim Hz. Peygamber'in sözünde hata ihtimali yoktur. Haber-i vâhid özü itibari ile hata bulundurmamakla birlikte, rivayet edilirken şüphe ihtimali bulundurmaktadır. Ancak genel esaslara göre yapılan kıyas ise, zannîdir. Çünkü müçtehidin zihni çabası sonucunda ortaya çıkmış kaidelerdir. Dolayısıyla haber, hatadan korunmuş Hz. Peygamber'in sözü, genel esaslara göre yapılan kıyas ise müçtehidin sözü olduğundan derece açısından haber-i vâhid daha kuvvetlidir. Bu sebeple haber-i vâhid, kıyasa takdim edilir.⁴⁸

Şâfiîler, Hanefîlerin benimsediği umûmü'l-belvâ şartını da eleştirmiş ve bu şartın haber-i vâhidin kabulü için geçerli olmadığını belirtmişlerdir.⁴⁹ Bu bağlamda Gazzâlî (öl.

⁴⁴ Hüccetü'l İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el Gazzâlî et Tûsî Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beirut: Dârü'l Arkam, 1414–1994), 1/459-465; Cemâlüddîn Yusuf b. Hasan b. Abdulhâdî el- Hanbelî el-Makdisî, *Gâyetü's-sûli ilâ ilmi'l-usûl* (Kuveyt: Dâru'l-Garas, 1433–2012), 79-80.

⁴⁵Şâfiî mezhebi, ilgili olayı şöyle izah ediyor: Hz. Peygamber (s.a.v.) Muaz b. Cebel'e kendisine bir mesele intikal edilince ne ile hükmedeceğini sorduğunda Muaz, sırasıyla kitap, sünnet ve içtihadına göre hüküm vereceğini söylemiştir. Dolayısıyla Muaz b. Cebel'in delil açısından sünneti (mütevâtir ve ahad ayrımı olmaksızın) içtihadattan önce söylemesi haber-i vâhidin şer'i esaslara tercih edilmesinin bir delilidir. Nitekim Hz. Peygamber, onun hüküm vermede benimsediği bu metodu onaylamıştır.

⁴⁶ Mustafa el-Hîn, *Eserü'l-ihtilâfi fi'l-kavâidi'l-usûliyyeti fi ihtilâfi'l-fukahâ* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421–2000), 411-412.

⁴⁷ Türkî, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*, 137.

⁴⁸ Ebû'l-Menâkib Şihâbeddin Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edip Salih (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1402–1982), 363.

⁴⁹ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbüri Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar: Külliyyetü's-Şeri'â, 1399), 1/426-427; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şirâzî Şirâzî, *Şerhü'l-Lüma*, nşr. Abdülmecid Türkî (Beirut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâm, 1988), 1-2/62; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl*, 62; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, 1/350.

505/1111), haber-i vâhid ile amel etmek için umûmü’l-belvâ şartını gerekli görmediği gibi Hanefîlerin prensipte kabul ettiği bu şartı şu şekilde eleştirmiştir: “Adil bir kişinin rivayet ettiği haberin tasdik edilmesi gerekir. Hanefîlerin iddia ettiği gibi (sünnetin) herkes tarafından bilinmesi gereken bir durum olduğu anlayışı haber için değil; ancak Kur’ân için geçerlidir. Çünkü Hz. Peygamber, Kur’ân’ı tebliğ etmekle sorumlu olduğu gibi aynı zamanda herkese duyurmakla da özen gösteriyordu. Zira Kura’n dinin aslıdır. Bu bağlamda bir sûre ya da bir ayeti tek başına rivayet eden kişi kesinlikle yalancıdır. Ancak hadise gelince umûmü’l-belvâ olan konulardaki haber-i vâhidlerin yalan olduğuna kesin gözüyle bakamayız.”⁵⁰

Genel olarak bakıldığında Hanbelîler, Şafiîlere yakın bir yöntem benimsemişlerdir. Nitekim her iki mezhep de Hanefî ve Mâlikîlerin öne sürdükleri şartları kabul etmemişlerdir. Bu bağlamda Hanbelîler ile Şafiîler arasındaki temel fark, haberin senedinin muttasıl olması şartıdır. Bu sebeple Şafiîler mürsel hadis ile amel etmez iken; Hanbelîler etmişlerdir.

Haber-i vâhid ile amel etmede Mâlikî ve Hanefî mezhepleri yöntem olarak, ictihad eksenli bir yaklaşımda bulunmuşlardır. Onlara göre, müctehidlerin ortaya koyduğu şer’î prensipler bilgi ifade etme açısından daha sağlam ve tutarlıdır. Çünkü belli kurallar doğrultusunda ortaya çıkan bir hüküm, zan ifade eden bir haberden hüccet olarak daha güçlüdür. Bunun yanında Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri rivayet merkezli hareket etmişlerdir. Her iki mezhebe göre, asıl olan haberdir. Çünkü haber-î vâhid özü itibari ile zan değil yakîndir. Oysa genel esaslara göre yapılan kıyas ise müctehidin zihni çabası sonucunda ortaya çıkmış genel bir kuraldır. Dolayısıyla her iki delilin kaynağı aynı değildir. Nitekim haber-i vâhidin kaynağı Hz. Peygamber’dir. Kıyasın kaynağı ise müctehiddir. Bu sebeple haber-i vâhid, kıyasa tercih edilmelidir.

Mezheplerin usûlde benimsediği bu yöntemi, ehl-i re’y ve ehl-i hadis ekollerine dayandırmak isabetten uzak değildir.⁵¹ Çünkü her iki ekolün önemli farklılıklarından biri hadisleri kabul etmede yaklaşım tarzlarıdır. Genel anlamda ehl-i re’y ekolü, hadisleri kabul etme konusunda râvîlerin adalet ve zabt yönünde tam olması ve rivayetin senedinin muttasıl olmasını yeterli bulmamışlardır. Ehl-i re’y, bunun yanında metin tenkidine de

⁵⁰ Gazzâlî, *el Müstasfâ*, 1/500.

⁵¹ Ehl-i re’y ve ehl-i hadis ekolleri hangi mezhepleri kapsadığı noktasında farklı görüşler söz konusudur. Hanefî mezhebi ehl-i re’y, Hanbelî mezhebinin ise ehl-i hadis ekolünde olduğu genel olarak kabul edilen bir görüştür. İhtilaf daha çok Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri hakkındadır. Şehristânî ve ibn Kayyim el-Cevziyye gibi her iki mezhebi ehl-i hadisten kabul edenler olduğu gibi; Hattabî gibi her iki mezhebi ehl-i re’yden sayanlar da vardır. (Hatta kimine göre her iki mezhep ehl-i hadis ve ehl-i re’y ekollerini mezcetmişlerdir. Şâfiî’nin *İhtilafu Mâlik ve Şâfiî* adlı eserine bakıldığında İmam Şâfiî, Malikî mezhebinin hadis konusunda ciddi anlamda eleştirmektedir. Hatta onlara karşı hadis savunmasını yapmaktadır. Dolayısıyla bu durum bizim de kabul ettiğimiz Şâfiî mezhebinin ehl-i hadis, Mâlikî mezhebinin ise ehl-i re’yden olduğu yaklaşımını desteklemektedir.

başvurmuşlardır. Bu sebeple ehl-i re'y ekolü, bazı hadislerin senedi sahih ve muttasıl kabul edilmesine rağmen dinin şer'i esaslarına uygun bulmadıkları gerekçesiyle manen kusurlu saymışlar ve ilgili hadislerle amel etmemişlerdir.⁵²

Ehl-i re'y'in bu yaklaşımına karşılık ehl-i hadis, rivayetleri kabul etme noktasında daha müsamahakâr davranmıştır. Ehl-i hadis, zannî dahi olsa haber ile amel ederek, haberi kıyasa, Medine ehlinin uygulamasına, umûmü'l-belvâya tercih etmiştir.

Görüldüğü gibi hadisleri kabul etme, anlama ve yorumlamanın temel sebebi ekollerin yöntem farklılığıdır. Şunu söylemek yerinde olacaktır: Ehl-i re'y'in sübut olarak sahih olan hadislerle amel etmeyi terk edip re'y ile ihticac ettiği yönünde bir durum söz konusu değildir. Ekollerin bu konudaki farklılığı ehl-i re'y'in, ehl-i hadise göre hâber-i vahidi kabulü konusunda daha ağır şartlar ileri sürmesine dayanmaktadır. Nitekim dört mezhep imamı da “*Hadis sahih ise o benim mezhebimdir.*” prensibini benimsemiştir. Bu sebeple, her iki ekol için de hadisler vazgeçilemez veya ihmal edilemez derecede önemli bir kaynaktır.⁵³ Konu bağlamında ez-Zerkâ'nın (öl. 1999) şu düşüncesi zikredilmeye değerdir: “*Hadis ehl-i ile re'y ehl-i arasındaki gerçek farklılık nebevî hadis ile istidlal etmedeki metottan kaynaklanmaktadır. Şöyle ki; hadis ehli, hadisin zâhirini almanın ve bu zâhirin yanında vukuf etmenin vacip olduğunu savunurlar. Re'y ehli ise, hadisin illeti hakkında düşünmeyi benimsemişlerdir. Bunlar, bu hadis ile kitap veya sünnette sabit olan diğer naslardan birisi arasında uygunluk ya da teâruz ortaya çıkması durumunda, mümkün ise ikisinin arasını bulurlar. Ancak teâruz anında aralarını bulmak mümkün değil ise, ikisinden biri tercih etme yoluna giderler.*”⁵⁴

Mezheplerin usûlde benimsedikleri bu yaklaşım farklılığı sebebiyle furû-i fıkhîta birçok konuda ihtilaf yaşanmıştır. Daha teknik bir ifade ile teoride yaşanan yöntem farklılığı neticesinde pratikte ciddi görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.

Çalışmamız bağlamında söz konusu bu ihtilaflardan sadece cenaze namazına yönelik görüş ayrılıklarına yer verilecektir.

3. Cenaze Namazına Yönelik İhtilaflar

⁵² Adnan Koşum, “Akıl (re'y)-Nakil (Eser/Hadis)Ayrışmanın Fikhî Boyutları”, *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 12/12 (2008), 92.

⁵³ Ahmet Uyar, “Hadisleri/ Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri)”, *Bilimname Düşünce Platformu* 2004/2 (2004), 30; Beyanunî, *Mezhep meselesi ve fikhî ihtilaflar*, 39-40.

⁵⁴ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, çev. Ali Pekcan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 303-304.

Mezheplerin haber-i vâhid ile amel emek için öne sürdükleri şartlardan kaynaklanan ihtilafli konular -cenaze namazı özelinde- tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

3.1. Cenâze Namazında Fatiha Sûresini Oku(ma)mak

Hanefilere göre, cenaze namazında Fatiha’yı okumak tahrimen, Mâlikîlere göre ise tenzihen mekruh olur.⁵⁵ Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise, Fatiha suresini okumak cenaze namazının rükünlerinden biridir.⁵⁶

Cenaze namazında Fatiha’nın kiraati konusunda mezhepler arasında yaşanan ihtilafın sebebine ilişkin; Mâlikîlerin görüşü amel-i ehl-i Medine’ye dayanır. Nitekim İmam Mâlik bu konuda şunu söylemiştir: “ *Medine ehlinin uygulamasında Fatiha’nın (farz olarak) okunması yoktur. Birincin tekbirden sonra Allah’a hamdü senada bulunmak, ikinci tekbirden sonra Hz. Peygamber’e salavat getirmek, üçüncü tekbirden sonra ölüye duada bulunmak ve dördüncü tekbirden sonra ise doğruca selam vardır.*”⁵⁷

Hanefî mezhebi, bu konuda kıyasa başvurmuştur. Farklı bir ifade ile Hanefîler, cenaze namazını duaya benzetmişlerdir.⁵⁸ Nitekim Hanefîler cenaze namazını şöyle bir kıyas ile açıklamaya çalışmışlar: Cenaze namazı (duası), ölen kimse için bir ibadet anlamı ifade etmez. Aksine ölen kimse için Müslümanların yaptığı bir duadır. Nitekim üçüncü tekbirden sonra yapılan duanın anlamı ve özü bunu ifade etmektedir. Bu bağlamda asıl olan dua etmektir ki Fatiha dua niyetiyle okunursa caizdir. Aksi durumda farz amacıyla okunamaz tezini ileri sürmüşlerdir. Hanefîlere göre cenaze namazının dört tekbir ve kıyam olmak üzere iki rüknü vardır. Fakat farz olarak Kur’ân’dan bir şeyler okumak caiz değildir.⁵⁹ Hanefîlere göre cenaze namazı bir dua mahiyetinde olduğu için normal bir namaz gibi değildir. Daha açık bir ifade ile cenaze namazı için abdest ve istikbâl-i kıblenin şart olması bu namazı, namaz hükmüne tabi kılmaz. Aksine rükû ve secde başta olmak üzere namazın birçok rükününün burada olmaması, cenaze namazının normal bir namaz olmadığını göstermektedir ki bu

⁵⁵ Alauddîn Ebû Bekr b. Mesud Kâsânî, *Bedâi’ü’s-Sanâi’ fi tertibi’ş şerâi’* (Beyrut: Dârü’l Kütübi’l İlmiyye, 1986), 1/313-314; Behrâm b. Abdullah b. Abdülaziz ed-Demîrî, *eş-Şâmil fi fikhi’l-İmam Malik*, thk. Ahmed b. Abdülkerîm Necib (Mısır: Merkezi Necebeveyh, 2008), 1/159.

⁵⁶ Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcu’t-Tâlibîn* (Beyrut: Dârü’l-fikr, 1424–2003), 181; Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el- Makdisî İbn Kudâme, *el-Kâfi*, thk. Muhammed Fâris (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994), 1/364.

⁵⁷ Sahnûn, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*, 174; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1-2/250.

⁵⁸ Burhanüddin Ebû’l-Hasan Ali b. Ebû Bekr b. Abdülcelil er-Reşidânî Merğînânî, *el-Hidâye şerhü’l -bidâyeti’l-mübtedî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l -İlmiyye, 1990), 1/111.

⁵⁹ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012), 1/350.

durum, vefat eden kişi için sadece bir duadır. Bu sebeple diğer namazlarda okunan Fatiha burada okunmaz.⁶⁰

Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre, cenaze namazında Fatiha suresinin okunmasının farz olmasının sebebi konu hakkındaki rivayetlerdir. Söz konusu bu rivayetlerden biri Buhâri'nin Talha b. Abdullah b. Avf'tan rivayet ettiği şu rivayettir: “İbn Abbas cenaze namazında Fatiha'yı okudu ve şöyle dedi: Biliniz ki Fatiha'yı okumak sünnettir.”⁶¹ Hadiste geçen “sünnettir” ibaresi, Fatiha'yı okumak sünnettir anlamında değildir. Burada kastedilen böyle bir uygulama Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır, ondan alınan bir ameldir. Bir başka rivayet ise şudur: “Fatiha suresini okumayan bir kimsenin namazı olmaz.”⁶² Mezkûr iki mezhep, bu rivayetlerden dolayı cenaze namazında Fatiha'nın okunmasını farz görmüşlerdir. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, Hanefîlerin aksine cenaze namazının da diğer namazlar gibi bir namaz çeşidi olduğunu belirtmişlerdir.⁶³ Bu bağlamda, cenaze namazı da bir namaz olduğuna göre özellikle ikinci rivayet bağlamında Fatiha'nın okunması gerektiğini belirtmişlerdir.

Özetle Mâlikîler, Medine uygulamasını esas aldıkları için konu hakkındaki rivayetlerle amel etmemişlerdir. Bu sebeple cenaze namazında Fatiha'nın okunmasını mekruh görmüşlerdir. Hanefîler ise cenazeyi mahiyeti itibariyle duaya kıyas ettiklerinden dolayı ilgili rivayetlerle amel etmemişlerdir. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ise konu hakkındaki varid olan rivayetleri tercih etmiş ve bunlarla amel ederek cenaze namazında Fatiha'yı okumanın farz olduğunu kabul etmişlerdir.

3.2. Vefat Eden İhramlının Başının Kapatıl(ma)ması

Vefat eden bir kimsenin kefenlenmesi esnasında başının kapatılması konusunda ulema ittifak halindedir. Hacda veya umrede ihrama giren kimse vefat edince başının kapatıl(ma)ması konusunda ise mezhepler ihtilafa düşmüşlerdir. Mezheplerin konuya ilişkin yaklaşımları ve gerekçeleri şöyledir:

Mâlikî ve Hanefî mezhepleri, bu meselede genel kıyasa başvurmuşlardır. Şöyle ki; İhramlı, vefat ettiğinden dolayı ihramda kendisine yasak olan şeylerin hükmü ortadan kalkar. Buna bağlı olarak ihramlı olmayan vefat eden bir insanın hükmüne tabi olur. İhramlı olmayan kimsenin başının kapatılması ve ona koku sürülmesinin esas olduğuna göre, bu hüküm vefat

⁶⁰ Kâsânî, *Bedâi'ü's-Sanâi'*, 1/313-314.

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Ca'fi el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, ts.), "Kitabu'l-Cenâiz", 66.

⁶² Buhârî, "Kitabu's-Salât", 95.

⁶³ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/364.

eden ihramlı için de geçerlidir. Bir başka kıyas ise Hz. Peygamber'in şu hadisidir: "*Âdemoğlu vefat ettiği zaman kendisine dua eden salih evlat, sadaka-i cariye ve geride bıraktığı hayırlı bir ilim dışında ameli kesilir.*" Hadiste vefat eden kimse için üç özel durumdan bahsedilmiştir. Fakat mezkûr rivayetin içinde ihramlı ile ilgili bir durum yoktur. Dolayısıyla ihramlı kimse vefat ettiği zaman ihram durumu da ortadan kalkar. Bu sebeple ihramdaki hüküm ona uygulanmaz.⁶⁴

Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri bu konuda haber ile ihticac etmişlerdir. İlgili haber şöyledir: İhramda devesinden düşüp vefat eden biri hakkında Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Onu su ve sidr ile yıkayın. İhram elbiseleriyle, başı açık kalacak şekilde kefenleyin. Hanut koymayın, tütsülemeyin. Çünkü Allah kıyamet gününde onu telbiye getirir olduğu halde diriltecektir.*"⁶⁵ Şâfiî ve Hanbelîler, bu haberi esas alarak ihramlıyken vefat eden kişinin başı açık kalacak şekilde kefenlenmesi ve ona herhangi bir koku sürülmemesi hükmünü benimsemişlerdir. Mezkûr iki mezhep delil olarak kabul ettikleri rivayet bağlamında ihramın hükmünün baki olduğunu belirterek, Hanefî ve Mâlikîlerin öne sürdüğü kıyas anlayışını bu minvalde geçersiz saymışlardır.

3.3. Kabirde Cenaze Namazını Kılmak

Fukahaya göre, namazı kılınmadan defnedilen bir cenazenin cenaze namazı mezarlıkta kılınabilir. Fakat cenaze namazı kılınıp defnedildikten sonra cemaate katıl(a)mayan bir kimsenin cenaze namazını kılması konusunda ihtilaf vardır. Şâfiî ve Hanbelîler, bu konuda haber-i vâhid ile amel etmişlerdir. İlgili rivayet şöyledir: "*Hz. Peygamber yeni defnedilmiş bir ölünün kabrine vardı. Arkasında cemaat oluştu ve Hz. Peygamber, dört tekbir ile cenaze namazını kıldırdı.*"⁶⁶ Şâfiî ve Hanbelîler bu rivayeti esas alarak, cenaze namazına iştirak etmeyen bir kimsenin daha sonra cenaze namazını kılabileceğini belirtmişlerdir.⁶⁷ Bu durumda daha sonra cenaze namazı kılan kimse hem farzı yerine getirmiş olur hem de ilk kılınan namaz gibi sevaba nail olur.⁶⁸

Hanefî mezhebine göre, cenaze namazı için cemaate yetiştirilmeyen kimse daha sonra cenaze namazını kılamaz. Hanefîler, bu görüşünü şöyle açıklamışlardır: Cenaze namazının

⁶⁴ Kâsânî, *Bedâi'ü's-Sanâi'*, 1/308.

⁶⁵ Buhârî, "Kitâbu'l-Cenâiz", 22.

⁶⁶ Buhârî, "Kitâbu'l-Cenâiz", 67.

⁶⁷ Muhammed ez-Zuhrî el-Gamrâvî, *es-Sirâcu'l-vehâac 'alâ metni'l-minhâc* (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 113; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/367.

⁶⁸ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatip eş-Şirbînî el-Kâhiri eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*, thk. Muhammed Bekr İsmail (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 2/51.

hükmü farz-ı kifâyedir. Farz-ı kifâyenin hükmü ise, bir grubun yapması/yerine getirmesi ile sorumluluğun diğerlerinden kalkmasıdır. Bu bağlamda ilk cemaat, cenaze namazını kıldıktan sonra farzın sorumluluğu ortadan kalkar. İlk cemaate yetişmeyen kimse bu durumda sorumlu olmadığı halde cenaze namazını kılsa namaz nafîle hükmüne tabi olur. Oysa cenaze namazı nafîle bir namaz değildir. Daha doğrusu cenaze namazı için nafîle hükmü söz konusu olmadığı için ikinci defa kılınacak cenaze namazı bu açıdan makul değildir. Kaldı ki ilk cemaat, farz-ı kifâyeyi yerine getirdiği için yetişmeyen kişi namaz kıl(a)madığından dolayı günahkâr da olmaz. Dolayısıyla ilk cemaatin kıldığı cenaze namazından sonra bir daha cenaze namazı kılın(a)maz.⁶⁹

Mâlikî mezhebine gelince, Hanefilerde olduğu gibi Mâlikîler’de de ilk kılınan cenaze namazından sonra bir daha cenaze namazı kılınmaz.⁷⁰ Mâlikî mezhebi, bu konuda amel-i ehl-i Medine’yi esas almıştır.⁷¹ Mâlikî fakihlerinden olan İbn Rüşd (öl. 595/1198), bu konuda mezhebinin Medine uygulamasına göre amel ettiklerini belirtmektedir. Nitekim İbn Rüşd’ün aktardığına göre İmam Mâlik, Şâfiî ve Hanbelîlerin ihticac ettikleri rivayet hakkında kendisine soru sorulduğunda Medine uygulamasında böyle bir amelin olmadığını belirterek, amel-i ehl-i Medine’yi mezkûr rivayete tercih etmiştir. İbn Rüşd, Mâlikîlerin bu görüşünü ifade ettikten sonra ilgili konu bağlamında Hanefîlerin görüşü hakkında da şu açıklamalarda bulunmuştur: “*Bu meselede Ebû Hanîfe usûlüne göre hareket etmiştir. Yani yaygınlık kazanmamış, doğru, yalan ve nesih ihtimali taşıyan haber-i vâhidi bırakıp umûmu’l- belvâyı esas almıştır.*”⁷²

Genel olarak bakıldığında Şâfiî ve Hanbelîler, konu hakkındaki rivayeti esas alarak onunla amel ederken; Mâlikîler Medine uygulamasına göre, Hanefîler ise farz-ı kifâyenin mahiyeti ve -İbn Rüşd’e göre- umûmu’l- belvâyı tercih ederek konu hakkında hüküm belirtmişlerdir.

3.4. Gaibin Cenaze Namazını Kıl(ma)mak

Gaibin cenaze namazının kılınması hükmü konusunda mezhepler arasında görüş farklılığı vardır. Gaibin cenaze namazının kılınacağına dair Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin

⁶⁹ Kâsânî, *Bedâi’ü’s-Sanâi’*, 1/311.

⁷⁰ Ebû’l- Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el- Kelbî el-Gırnâtî İbn Cüzey, *el-Kavânînu’l-fıkhiyye* (Fas: Darü’l-Beyzâ, 1935), 65.

⁷¹ Sahnûn, *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*, 1/181-182.

⁷² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1-2/253.

görüşleri, Hz. Peygamber'in uygulamasına dayanır.⁷³ Nitekim Ebu Hureyre'den rivayet edilen hadis şöyledir: Hz. Peygamber'e Necaşi'nin öldüğü gün haber verildi. Kendisi, sahabilerle birlikte musallaya gitti, onlara saf tutturdu ve (Necaşi için) dört tekbir getirdi (cenaze namazını kıldı). Necaşi vefat etiğinde Hz. Peygamber onun cenaze namazını kıl(dır)mıştır.⁷⁴ Bu bağlamda, sözü edilen iki mezhebe göre, gaibin cenaze namazını kılmak caiz olmasaydı Hz. Peygamber'in böyle bir uygulamada bulunması mümkün olmazdı. Kaldı ki Hz. Peygamber, caiz olmayan bir şeyi yapmayacağı gibi bu konuda ümmetini de uyarırdı.⁷⁵ Hanefî ve Malikî mezhepleri, konu hakkında zikredilen rivayetin Hz. Peygamber'e has bir durum olduğunu ve bu sebeple ilgili rivayetle amel edilemeyeceğini söylerken, Şafîî ve Hanbeliler bu düşünceye karşı çıkmış ve bu durumun Hz. Peygamber'e özel olmadığını belirtmişlerdir. Şafîî ve Hanbelî mezheplerine göre, Hz. Peygamber visal orucunda olduğu gibi kendine has olan durumları ümmetine bildirmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, gıyâbî cenaze namazını hem kılmış hem de ashabına kıldırması aslında bu durumun kendisine özgü olmadığını belirtmektedir. Zira sözü edilen amel O'na has olsaydı, O, bunu ashabına emretmezdi.⁷⁶

Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre gaibin cenaze namazı kılın(a)maz. Mezkûr iki mezhep, bu konudaki görüşlerini kıyasa dayandırmışlardır. Ayrıca Şafîî ve Hanbelîlerin öne sürdüğü rivayeti birkaç açıdan eleştirerek ilgili rivayetin delil olamayacağını belirtmişlerdir. Şöyle ki Hz. Peygamber'in Necaşi'nin cenaze namazını kıldığı bilinen bir realitedir. Fakat bu uygulama sadece Necaşi'ye has olan bir durumdur.⁷⁷ Nitekim bu uygulama, Necaşi'ye özel bir durum olmasaydı toplum arasında yaygınlık kazanırdı. İkinci gerekçe, Hz. Peygamber için gaiplik ile bizim için gaiplik farklı kavramlardır. Çünkü uzak mekânlar O'na yakınlştırılırdı. Hz. Peygamber için bunun birçok örneği vardır ki Mescid-i Aksa bu örneklerden biridir. Mescid-i Aksa Hz. Peygamber'e görüldüğü gibi Necaşi'nin naaşı da O'na görünmüştür. Dolayısıyla Necaşi'nin cenazesi Hz. Peygamber için gaip olmaktan ziyade hazır bir cenaze konumundadır. Bu sebeple Necaşi'nin cenaze namazı bizim için geçerli bir delil olamaz.⁷⁸ Bir başka gerekçe ise Necaşi, Müslümanların olmadığı bir ülkede vefat ettiği için onun cenaze namazını kıl(dır)acak Müslüman bir veli yoktu. Dolayısıyla Hz. Peygamber Müslümanların

⁷³ Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 184.

⁷⁴ Buhârî, "Kitabu'l-Cenâiz", 55.

⁷⁵ İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/367.

⁷⁶ Mehmet Ayhan, "Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı ile İlgili Tartışmalar", *İslami İlimler Dergisi* 13/2 (23 Aralık 2018), 258.

⁷⁷ Muhammed Sekhâl el-Meccâcî, *el-Muhezzeb mine'l-fihhi'l-Malikî ve edilletih* (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1431–2010), 1/207.

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâi'ü's-Sanâi'*, 1/312.

velisi olarak onun cenaze namazını kıl(dır)mıştır.⁷⁹ Bir başka gerekçe ise, kible meselesidir. Şöyle ki namazı kılınan cenaze ile namazı kılan kimsenin konumları bilinmiyor. Cenaze, yön itibarıyla namaz kılan kişinin arkasında olabileceği gibi sağ veya sol taraflarına da denk gelebilir. Bu durumda cenazenin, namaz kılan kimsenin önünde ve kibleye dönük olması şartını sağlayamadığından dolayı kılınacak namazın bir hükmü yoktur.⁸⁰

Mezkûr iki mezhep, gaibin cenaze namazının kılın(a)mayacağı konusundaki zikri geçen bu gerekçeler yanında şöyle bir kıyasta da bulunmuşlardır: Hz. Peygamber gıyaben hiçbir ashabının cenaze namazını kılmamıştır. Daha açık bir ifade ile Hz. Peygamber'den uzak vefat eden çok sayıda ashabı vardır. Özellikle Bi'ri Mâûne ve Reci' olaylarında Hz. Peygamber, şehit olan ashabının gıyaben cenaze namazlarını kıl(dır)mamıştır. Aynı şekilde sahabe döneminde de buna yönelik bir uygulama yoktur. Bu genel kıyastan hareketle Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerinde gaibin kılınmayan cenaze namazını sonraki dönemlerde kılmak caiz değildir.⁸¹

Öte yandan gıyâbî cenaze namazına ilişkin İslam hukuk ekolleri arasında ihtilaf söz konusu olsa da günümüzde genel kanaat, Şafî ve Hanbelî mezheplerinin görüşü esas alınarak gıyâbî cenaze namazının kılınabileceği yönündedir. Nitekim Türkiye Diyanet Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı, Şafî ve Hanbelî mezheplerinin benimsediği haberi gerekçe göstererek gıyâbî cenaze namazının kılınabileceği yönünde görüş belirtmiştir.⁸²

Hülâsa, yukarıda geçen meselelerin hükmü belirleme konusunda Hanefî ve Malikî mezhepleri, haber-i vâhid ile amel etmemişlerdir. Bunun sebebi ise haberi vâhidin prensipte benimsenen şartlara aykırı olmasıdır. Böylece ehl-i re'y (Hanefî ve Malikî mezhepleri) ekolü, mezkûr meselelerin hükmünü belirlemek için re'y/ictihad merkezli bir metot uygulamıştır. Buna mukabil ehl-i hadis (Şafî ve Hanbelî mezhepleri) ekolü, bahsi geçen meselelerin hükmünü haber-i vâhide dayandırmıştır. Farklı bir ifade ile ehl-i hadis, ehl-i re'y'in ileri sürdüğü şartları kabul etmeyerek konu hakkındaki varid olan rivayetlerle amel etmiştir. Bu durum, önceki örneklerde de olduğu gibi mezheplerin usûlde benimsedikleri yöntemi pratikte de uyguladıklarını göstermektedir.

⁷⁹ Habîb b. Tâhir, *el-Fıkhu'l-Malikî ve edilletühu* (Beirut: Müessesetü'l-Meârif, 2007), 1/363.

⁸⁰ Kâsânî, *Bedâi'ü's-Sanâi'*, 1/312.

⁸¹ Habîb b. Tâhir, *el-Fıkhu'l-Malikî*, 1/363.

⁸² Ayhan, "Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı ile İlgili Tartışmalar", 259.

Sonuç

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, haber-i vâhid zan ifade etse de, onunla amel etmenin gerekliliği konusunda mezhepler ittifak etmiştir. Daha teknik bir ifadeyle haber-i vâhid, mücevvize delil ve zannî galip sebebiyle şer’i ameli konularda bir hüccettir. Bununla birlikte mezheplerin haber-i vâhid ile amel etmek için öne sürdükleri şartlarda ihtilaf söz konusudur.

Daha çok ehl-i re’y kimliğiyle ön plana çıkan Hanefî ve Malikî mezhepleri, haber-i vâhid ile amel etmek için hem İslam hukukunun genel kaidelerini hem de kendi düşünce sistemlerine bağlı olarak geliştirdikleri kaideleri (umuûmü’l-belvâ, ehl-i Medine gibi) esas almış ve bu bağlamda sözü edilen esasları haber-i vâhîde tercih etmişlerdir. Dolayısıyla haber-i vâhidin hüküm bildirdiği – cenaze özelinde- meselelerde, mezkûr iki mezhep genelde re’y eksenli davranarak haberin bildirdiği hüküm ile amel etmemişlerdir. Öte yandan haber-i vâhidi kabul etmede benimsedikleri yöntemden de anlaşıldığı üzere ehl-i hadis ekolüne daha yakın olan Şafiî ve Hanbelî mezhepleri ise hüküm belirlemede daha ziyade haber-i vâhîdi tercih etmişlerdir. Bu yönüyle karakteristik özelliği sebebiyle sözü edilen iki mezhep, haber-i vâhidin bildirdiği haber doğrultusunda hüküm belirtmiştir. Böylece Hanefî ve Malikî mezhepleri ihramlının vefatı durumunda başının kapatılmaması, cenaze namazında Fatiha’nın okunmaması, cenaze defnedildikten sonra cemaate katılmayan bir kimsenin cenaze namazını kıl(a)maması ve gaibin cenaze namazının kılınmaması gerektiği yönünde hüküm belirtirken, delil olarak konu hakkındaki rivayetleri değil İslam hukukunun genel ilkelerini esas almışlardır. Buna mukabil Şafiî ve Hanbelî mezhepleri, sözü edilen konularda varid olan rivayetlerle amel ederek hüküm belirtmişlerdir.

Son olarak mezheplerin haber-i vâhid ile amel etmede benimsedikleri yöntem ve bu yöntemin bir pratiği olarak verdiğimiz örnekler esas alındığında, Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin haber-i vâhid ile amel etmede daha ihtiyatlı/sınırlı davrandıkları, buna karşılık Şafiî ve Hanbelî mezheplerinin ise çerçeveyi daha geniş tuttukları sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebû’l-Hasen Seyfüddin Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî. *el-İhkâm fî usûlü’l-ahkâm*. nşr. Abdurrezâk el-Afifî. Riyad: Dâru’s-Semî’î, 2003.
- Apaydın, Hacı Yunus. “Haber-i Vâhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/355-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Aslan, Mehmet Selim. “İslam Hukuk Metodolojisinde İstikrâ Yöntemi”. *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 59-82.
- Ayhan, Mehmet. “Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı ile İlgili Tartışmalar”. *İslami İlimler Dergisi* 13/2 (23 Aralık 2018), 239-264.
- Bâcî, Ebû'l- Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî. *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâm, 1995.
- Baktır, Mustafa. “Umûmü'l-Belvâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/155-156. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Beroje, Sahip. “Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi*, 951-974.
- Bey, Muhammed Hudarî. *Usûlü'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-turâs, 1412–1991.
- Beyanunî, Ebu'l-Feth. *Mezhep meselesi ve fikhi ihtilaflar*. çev. Ebubekir Sifil. İstanbul: Ravza Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. Kahire, 1326.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre el-Ca'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Mektebetü'l-islamiyye, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. thk. Câsim en-Neşemî Uceyl. Kuveyt, 2. Basım, 1414–1994.
- Cezerî, Muhammed b. Yusuf b. Abdullah. *Mi'râcu'l-minhâc şerhü minhâci'l-vusûli ilâ 'ilmi'l-usûl*. thk. Şa'ban İsmail el-Hüseyin. Kahire: İslâmî Yayınları, 1413.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî et-Tâi en-Nîsâbûrî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar: Külliyyetü'ş-Şeri'â, 1. Basım, 1399.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nîsâbûrî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Mısır: Daru'l-Vefâ, 1997.
- Debbûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l kutubi'l-ilmîyye, 1. Basım, 2001.
- Demîrî, Behrâm b. Abdullah b. Abdülazîz ed-. *eş-Şâmil fî fikhi'l-İmam Malik*. thk. Ahmed b. Abdülkerîm Necib. 1-2 Cilt. Mısır: Merkezi Necebeveyh, 1. Basım, 2008.
- Habîb b. Tâhir. *el-Fıkhü'l- Malikî ve edilletühu*. Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 5. Basım, 2007.

- Ertürk, Mustafa. “Haber-i Vâhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gamrâvî, Muhammed ez-Zuhrî. *es-Sirâcu'l -vehâac 'alâ metni'l - minhâc*. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 6. Basım, 2009.
- Gazzâlî, Hüccetü'l İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el Gazzâlî et Tûsî. *el Müstasfâ ve me'ehu Kitâbu Fevâtihi'r rahamût bi şerhi Müsellemi's sübut fî usûli'l fikh*. thk. İbrahim Muhammed Ramazan. Beyrut: Dârü'l Arkam, 1414–1994.
- Heyet. *Mustelahâtü'l-ulûmi'ş-şer'iyye*. Riyad: Mektebetü'l-Mülk, 2. Basım, 1439–2017.
- Heytû, Muhammed Hasan. *el-Vecîz fî usûli't-teşri'il-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1410–1990.
- Hîn, Mustafa. *Eserü'l-ihtilâfi fî'l-kavâidi'l-usûliyyeti fî ihtilâfi'l-fukahâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1421–2000.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid b. Muhammed b. Ahmed, b. Muhammed el-Hafîd. *Bidâyetü'l - müctehid ve-nihâyetü'l- muktesid*. Beyrut: Mektebetü'l -Asriyye, 1428/2008.
- İbn Cüzey, Ebû'l- Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el- Kelbî el-Gırnâtî. *el-Kavânînu'l-fikhiyye*. Fas: Darü'l-Beyzâ, 1935.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Kâfi*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Riyad: Dâru Âlemi Kütüb, 1. Basım, 1997.
- İbn Melek, Abdullatîf. *Şerhu'l-menâr fî usûli İbn Melek*. İstanbul: Salâh Bilici Kitapevi, 1385.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *Fethü'l-gaffâr bi şerhi'-menâr*. Mısır: Matbaatu Elbânî, 1. Basım, 1936.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûu fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed. Beyrut: Daru'l-Arabiyye, 1398.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *Tenkîhu'l-fusûl fî'l-usûl*. thk. Taha Saîd. Kahire: Darü'l-Fikr, 1393.
- Kâsânî, Alauddîn Ebû Bekr b. Mesud. *Bedâi'ü's-Sanâi' fî tertibi'ş şerâi'*. Beyrut: Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Koşum, Adnan. “Akıl (re'y)-Nakil (Eser/Hadis)Ayrışmanın Fikhî Boyutları”. *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 12/12 (2008), 87-98.
- Makdisî, Cemâlüddîn Yusuf b. Hasan b. Abdilhâdî el- Hanbelî. *Gâyetü's-sûli ilâ ilmi'l-usûl*. Kuveyt: Dâru'l-Garas, 1433–2012.

- Mansûr, Muhammed Saîd. “Ref’u’l- ilbâsi izâ teâreze haberu’l- vâhid ve’l- kıyâs”. *Mecelletü’l-Câmi’eti’i-l-İslâmî* 19/1 (2011), 77-144.
- Meccâcî, Muhammed Sekhâl. *el-Muhezzeb mine’l- fihhi’l-Malikî ve edilletih*. Dımaşk: Daru’l-Kalem, 1. Basım, 1431–2010.
- Mergînânî, Burhanüddîn Ebû’l-Hasan Ali b. Ebû Bekr b. Abdülcilil er-Reşidânî. *el-Hidâye şerhü’l -bidâyeti’l-mübtedî*. Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l -İlmiyye, 1990.
- Nesefî, Ebû’l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü’l-esrâr şerhi’l-müsannef ale’l-menâr me’e şerhi nûri’- envâr ale’- menâr*. Beyrut: Dâru’l-kutubi’l- ilmiyye, 1. Basım, 1406–1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref. *Minhâcu’t-tâlibîn*. Beyrut: Dâru’l-fikr, 1424–2003.
- Pezdevî, Ebû’l-Usr Fahru’l-İslam Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed. *Usulü’l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru’l kutubi’l ilmiyye, 1. Basım, 1997.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes’ûd el- Mehbûbî el-Buhârî. *et-Tenzîh şerhu’t-tenkih*. İstanbul: Mektebe-i Saynayı Matbaası, 1310–1882.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*. Beyrut: Dâru’l-fikr, 1419.
- Serahsî, Şemsü’l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlü’s-Serahsî*. thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1. Basım, 1973.
- Sicistânî, Ebû Sâlih Mânsûr b. İshak. *el-Gunye fi usûli’l-fikh*, 1989.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Mısır: Mektebetü’l-Halep, 1. Basım, 1940.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Ğırnâtî. *el-Muvâfakât fi usûlü’ş-şerî’a*. thk. Abdullah Dirâz. Beyrut: Darü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1425–2004.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2012.
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şirâzî. *Şerhü’l-Lüma*. nşr. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Daru’l-Ğarbi’l-İslâm, 1988.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatip eş-Şirbînî el-Kâhiri. *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzi’l-minhâc*. thk. Muhammed Bekr İsmail. Beyrut: Darü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000.
- Türkî, Abdullah b. Abdulmuhsin. *Esbâbu ihtilâfi’l-fukahâ*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Ümmü’l-kurâ Yayınları, 2006.

Uyar, Ahmet. "Hadisleri/ Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey Ekolleri)". *Bilimname Düşünce Platformu* 2004/2 (2004), 29-44.

Yavuz, Yunus Vehbi. *Hanefî Mezhebinde İctihat Felsefesi*. İstanbul: Düşün yayıncılık, 2017.

Zencânî, Ebû'l-Menâkıb Şihâbeddin Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî. *Tahrîcü'l-fürû ale'l-usûl*. thk. Muhammed Edip Salih. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 4. Basım, 1402–1982.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*. çev. Ali Pekcan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfî. *el-Bahrü'l-muhtâ fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülkâdir Abdullah Halef el-Ânî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslamiyye, 2. Basım, 1992.

**İNANÇ MÜZİĞİ ETNOLOJİSİ PERSPEKTİFİNDE BİR ŞEHRİN İLÂHİSİ "YA HANNÂN
YA MENNAN"**

The Hymn Of A City In The Perspective Of Faith Music Ethnology "Ya Hannân Ya Mennan"

Mustafa DAĞDEVİREN
Dr/Sivas M. Sarısözen GSL
Phd/ Sivas M. Sarısözen Fine Art School
Sivas/Turkey

mustafadagdeviren@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-8855-5240

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Mustafa Dağdeviren, "İnanç Müziği Etnolojisi Perspektifinde Bir Şehrin İlâhisi "Ya Hannân Ya Mennan", *Van İlahiyat Dergisi*, 9/15 (Aralık 2021): 84-98.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

İnanç Müziği Etnolojisi Perspektifinde Bir Şehrin İlâhisi "Ya Hannân Ya Mennan"

Özet

İnanç müziği arkaik dönemden itibaren inancın ortaya çıkmasıyla var olmuş ve hemen bütün inançlarda kutsala olan bağlılığı göstermede bir araç olmuştur. İnancın yayılmasını sağlamak, dini bilgileri aktarmak ve öğretilerin pekiştirilmesini sağlamak, arınmak, ruhlarla iletişime geçmek ve onlara bağlılıklarını sunmak amacıyla müzik, kimi zaman bireysel olarak, kimi zaman da toplu ritüellerle birlikte, bazen sadece insan sesleriyle, bazen sadece çalgılarla ve bazen de çalgı eşlikli olarak kullanılmıştır. Çalışmada yüzyıllarca ramazan aylarında teravih namazlarında icra edilerek aktarımı sağlanan ve bir şehrin kadim geleneğini oluşturan "Ya Hannân Ya Mennan" ilâhisi etnomüzikolojik olarak inanç müziği etnolojisi içerisinde değerlendirilmiştir. Ramazan ilâhileri türünde olan "Ya Hannân" İlâhisi, Sivas'ta ramazan aylarında camii musikisi içerisinde kullanılan cumhur ilâhi olarak halkın belleğine yerleşmiş ve bir kültür oluşturmuştur. İlâhi şehrin kültürel kodlarına öyle yerleşmiştir ki özellikle çocuklar olmak üzere il dışına çıkmamış bazı insanlar için teravih namazının bir parçası gibi görünür. İl dışına geçici çıkan insanlar da aidiyat duyguları içerisinde ilâhiler başladığı zaman bir beklenti oluşmaktadır. Tüm şehre mal olan ilâhi, dolayısıyla din sosyolojisi disiplinini de ilgilendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Etnomüzikoloji, İnanç Müziği Etnolojisi, Ya Hannan Ya Mennan, İlâhi, Sivas.

The Hymn Of A City In The Perspective Of Faith Music Ethnology "Ya Hannân Ya Mennan"

Abstract

Faith music has existed with the emergence of belief since the archaic period and has been a tool in showing devotion to the sacred in almost all beliefs. Music is sometimes used individually, sometimes together with collective rituals, sometimes only with human voices, sometimes only with instruments and sometimes with musical accompaniment, in order to spread the belief, convey religious information and reinforce the teachings, purify, communicate with the spirits and present their devotion to them. In the study, the hymn "Ya Hannân Ya Mennan", which was performed in the tarawih prayers during Ramadan for centuries and constituted the ancient tradition of a city, was evaluated ethnomusicologically within the ethnology of faith music. The hymn "Ya Hannân", which is a type of Ramadan hymns, has settled in the memory of the people and created a culture as the public hymn used in mosque music during Ramadan in the city. It is so embedded in the cultural codes of the divine city that it is seen as a part of the tarawih prayer for some people, especially children, who have not left the province. When people who grew up with this culture go to the tarawih prayer outside of Sivas, they expect to listen to the hymn "Ya Hannân" in their sense of belonging when the hymns begin. It also concerns the discipline of sociology of religion because of the hymn that costs the whole city.

Keywords: Etnomusicology, Faith Music Ethnology, Ya Hannan Ya Mennan, Hymn, Sivas.

Giriş

“Bilimi, sanatı, felsefesi olmayan insan toplulukları geçmişte vardı ve bugün de vardır. Ama hiçbir zaman dinsiz bir toplum olmamıştır”.¹ Müziğin insanlığın varlığından itibaren inanç ritüellerinde başat konumda kullanıldığı bilinmektedir. Arkaik dinlerden günümüze kadar var olan dinlerin hemen hepsinde müzik varlığını bir şekilde göstermiştir. Tüm inançsal müzik kültürlerinde, müzik estetik olarak zevk duymak için değil insanın kendisini tanıması, inandığı ilahlarla iletişime geçmesi, şükranlarını ve şükürlerini sunması, günahlarından arınması için araç olarak kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca inanç etnolojisi içerisinde bulunan müziğin, inanç içerisinde ki uygulamaların, ritüellerin ve öğretilerin eğitimi ve öğretimi için bir araç olarak da kullanıldığı görülmektedir.

Sosyal kültürel ve coğrafi değişkenler, inanç müziği etnolojisi içerisinde dinsel olgulardaki farklı müzikal yapılarını karşımıza çıkarmaktadır. İnsanlık tarihi kadar eski olan kültür kavramı, insanların topluluk ve toplum olma kavramlarıyla anlam kazanmıştır. İnsanlar oluşturdukları toplulukların bireylerine ve yaşadıkları çevreye karşı çeşitli sorumluluklar üstlenmiş, kurallar koymuş, örf, adet, gelenek ve görenek oluşturmuşlardır.² Bir kültürün dili dininden, müziğini yemeğinden, örf ve adetleri karakterinden ayrı düşünülemez.³

Bütün etnomüzikoloji çalışmalarının, özü itibariyle kültürü incelemesinden dolayı bir kimlik çalışması olduğu söylenebilir. Kolektif kimlik; kültürel kimlik, etnik kimlik ve sosyal kimlik gibi adlarla adlandırılarak, geniş ya da dar ölçekli insan toplulukları ile ilgilenen sosyoloji ve antropoloji gibi birçok sosyal bilim disiplininde önemli bir kavramdır⁴. Kültürel kimlik ya da kolektif kimlik bireyin yaşantılar sonucu toplumundan öğrendiği bilgilerle oluşur. Bu bilgilerin toplumun süzgecinden geçerek yıllar içerisinde oluşmuş kadim bilgileri barındırmaktadır. Kimlik ya da etnisite; ölçeği ve niteliği ne olursa olsun “kültürel farklılık” temeline göre bir araya gelen grupların ayırt edilme, karşı olma ya da kendisi olma arzusu ile geliştirdikleri bir aidiyet bilincidir.⁵ Yöreye kültürel bir kimlik kazandıran ve yöre insanının aitlik duygusu içerisinde seslendirdiği ilâhi inanç müziği etnolojisi içerisinde değerlendirilmiştir.

İnanç müziği etnolojisi, etnomüzikolojinin dinsel/inançsal müziğe ilişkin literatürünü kapsayan semsiye bir kavramdır. İnançların ve dinlerin kültürel açıdan kadimle en bağlantılı en muhafazakâr ve en zor değişen alan olması; bu alana ilişkin tüm kültürel ve müziksel sembollerin hem geçmişe ve geleneklere yönelik olması hem de o inancın mensubu olan toplulukları ait kolektif belleği en net

¹ Henri Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı* (Çeviri: M. Mukadder Yakupoğlu Doğu Batı Yayınları 2. Baskı, Ankara.2013) 91.

² Mustafa Dağdeviren, *İnanç Müziği Etnolojisi Perspektifinde Arguvan Yöresi “İçeri Makamı” Üzerine Yapısal Ve Kültürel Analiz*, (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021) 2.

³ Çinuçen Tanrıkorur, *Müzik Kültür Dil*, (İstanbul: Dergâh yayınları, İkinci Baskı, 2009,) 202.

⁴ Banu Mustan Dönmez, *Etnomüzikolojinin Temel Kavramları, Kavramlar Terimler İsimler*, (İstanbul: Bağlam Yayınları 1. Baskı 2019) 106

⁵ Ayhan Erol, *İslam, Alevilik ve Müzik*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, Birinci Basım, 2018), 115.

şekilde yansıtan öge olması yönüyle kültürün en arkaik kısmını oluşturan değerli bilgileri barındırmaktadır.⁶

Müziğin doğuşuna ilişkin birçok teoriden bir tanesi de doğaüstü olanla iletişime geçme ve bu biçimde doğaya hâkim olma dürtüsüdür.⁷ Bu teoriden yola çıkarak müziğin adeta inanç adına doğmuş olabileceği söylenebilir ve belki bu yüzden dinsel ritüellerle müziğin iç içe olması beklendi bir durumdur.

Antik çağdan, Mısır, Mezopotamya, Çin, Hindistan, gibi uygarlıklardan hatta eskilerden Göbekli tepedeki günümüze başta semavi dinler olmak üzere hemen hemen bütün dinlerde ve inançlarda müzik inanç ritüellerinin bir parçası olarak kullanılmış ve günümüzde de kullanılmaya devam etmektedir. Antik Mısır rahiplerinden Brahman rahiplerinin ritüellerine, Şaman ayinlerinden Mevlevi ayinlerine, Antik Yunan'daki Homerik ilahilerden, Türkiye'deki Enderun ilahilerine, kilise müziklerinden cami musikisine daha sayısız tür, form, ritüel inanç müzikleri etnolojisi içerisinde kendisini gösterir.

"Hz. Peygamber ve sahabenin tatbiki ile İslam tasavvufunun görüşleri doğrultusunda ortaya çıkan dini hayat, zamanla camilerde, tekkelerde ve çeşitli tarikat toplantılarında, ibadet ve zikir esnasında birtakım vesilelerle ve çeşitli kaideler çerçevesinde icra edilen bir musikiyi meydana getirdi."⁸

İslam dini içerisinde kullanılan oluşum evresi ve adlandırılması tanımda belirtilen, dini musiki, diğer inançlardan farklı şekillerde karşımıza çıkmasının en özelliği İslamiyet'te insan sesinin öncelikli olmasından kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber bir hadisi şerifinde "Kur'an-ı güzel sesle süsleyiniz"⁹ ifadelerini buyurmuştur. Tecvit ve kıraat böylece ortaya çıkmıştır.¹⁰ Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an-ı Kerim'in güzel ses ile okunması ile başlayan İslam mûsikîsi, farklı kültürler ile mezcedilerek o günden zamanımıza kadar çeşitli aşamalar ile belirli bir seviyeye ulaşmış ve İslam Medeniyeti'ndeki yerini almıştır.¹¹

İslamiyet'te dini musiki, tekke musikisi ve cami musikisi olarak iki bölümde incelenmektedir. "Cami musikisi, camilerdeki ibadet esnasında, namazın içindeki ve dışındaki ibadetler ve duaların okunması esnasında oluşur".¹² Kur'an tilavetinde; ezanların farklı makamlarda okunmasında, teravih

⁶ Mustan Dönmez, *Etnomüzikolojinin Temel Kavramları, Kavramlar Terimler İsimler*, 98-99.

⁷ Bruno Nettl, *The Study of Ethnomusicology* (USA: Thirty-one Issues and Concept, University of Illinois Press, 2005), 289

⁸ Nuri Özcan, *XVII ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Dini Musiki, Klasik Türk Musikisi*, (Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı, c. IV 2000), 723.

⁹ Çeşitli İslam âlimlerinin ve muhaddislerin hadisi şerif ile farklı yorumları da bulunmaktadır.

¹⁰ Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, Birinci Cilt, Dini Eserler, (İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1942), 7,

¹¹ Fatih Koca, *Kandil Gecelerinde Okunan İlahiler ve Bazı Formların Listesi* (Turkish Academic Research Review Cilt: 4 Sayı: 1, S. 11-22 Mart Özel Sayı 2019), 20

¹² Ahmet Şahin Ak, *Türk Dini Musikisi, Cami ve Tekke Musikisi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, Beşinci Baskı, 2018), 71

namazlarında çeşitli ilâhilerin seslendirilmesinde, tesbih, tekbir, sala ve mevlitlerde insan sesi en güzel makamsal yapılarla karşımıza çıkmaktadır.¹³

Yukarıda örnekleri verilen dini musiki örnekleri müziğin hemen her alanında olduğu gibi etnolojik öğeler barındırmaktadır. Bu musikide içerik ve amaç bu inanca sahip herkes tarafından aynı olsa da müzikolojik olarak farklılıkları kültürün etkisinden kaynaklanmaktadır. Tam olarak burada devreye etnomüzikoloji ve onun bir bağlamı olan inanç müziği etnolojisi devreye girer.

MÖ 7000’li yıllardan itibaren kültürel, sanatsal ve edebi ürünlerine dayalı kültür ve uygarlık birikimlerini günümüze ulaştıran Sivas coğrafyasında oluşan müzik kültürü ürünleri çeşitlilikleriyle ön plana çıkmaktadır. Bu müzik kültürü ürünleri aşıklık geleneğinden ortaya çıkmış halk verilerinden şifahanelerdeki tedavi müziklerine, *herfene* gecelerindeki sosyal paylaşım ve sanat gecelerinden klasik Türk müziği topluluklarının icrasına kadar geniş bir yelpazede bulunmaktadır. Sivas müzik kültürü ürünleri İnanç müziği etnolojisi perspektifinde incelendiğinde kadim bir geçmişe sahip olduğu görülmektedir. İnanç müziği etnolojisi bulunan ürünler geçmişten günümüze dergâh, tekke, cemevi ve camilerden hafıza aktarımıyla gelmiştir. Çalışmanın konusunu oluşturan “Ya Hannan Ya Mennan” ilahisi de bu şehrin kadim geleneklerinden birisi olarak etnolojik unsurları bünyesinde barındırarak şehre ait kültürel bir kimlik oluşturması hasebiyle önem taşımaktadır.

Yöntem

Çalışmada etnomüzikoloji yöntemlerinden birisi olan etnografik araştırma yöntemi kullanılmış olup gözlem, görüşme ve doküman analizi metotları kullanılmıştır. Yine etnomüzikolojide kullanılan müzik ile kültür ürünlerinin bağlantısını tespit etme, karşılaştırma ve bağlantılardan sonuç çıkarma işlevlerinden faydalanılarak müzikal ve kültürel analiz yapılmıştır. Etnomüzikoloji de müzikal analizin amacı, “kültür ürünlerinin biri olan müziğin diğer kültür ürünleri ile bağlantılı olan derin anlamını kavrayabilmek ve bu sayede kültür analizi aracılığıyla belirli bir topluluğun dünya algısını ve felsefesini çözebilmektir.¹⁴

Bulgular ve Yorum

İnanç müziği etnolojisi içerisinde din sosyolojisi ve kültürle iç içe giren dini musiki disiplini içerisinde yer alan “Ya Hannân Ya Mennan” ilâhisi Sivas’ta yüzyıllardır ramazan aylarında teravih namazlarının vazgeçilmez ilâhisi konuma gelmiş ve cemaat tarafından seslendirilmiş ve seslendirilmeye devam etmektedir.

İlâhi; inanç müziği etnolojisi içerisinde birçok dinsel yapıda kullanılan bir formdur. Cami musikisi ve tekke musikisi olarak iki türden oluşan Türk Din Musikisinde ilâhi formu bu türlerin

¹³ Dağdeviren, *İnanç Müziği Etnolojisi Perspektifinde Arguvan Yöresi “İçeri Makamı” Üzerine Yapısal Ve Kültürel Analiz*, 29.

¹⁴ Mustan Dönmez, *Etnomüzikolojinin Temel Kavramları, Kavramlar Terimler İsimler*, 131.

ikisini de kapsar ve iki türde de ortak bir form olarak karşımıza çıkar. Dini musiki perspektifinde ilahi; sözlük anlamıyla Allah'a ait anlamına gelir, edebiyatımızda ise Allah ve Peygamber sevgisi başta olmak üzere dini ve tasavvufi konuları işleyen manzum örneklerdir.¹⁵ Dini musiki formlarından birisi olan ilâhiler, şarkı formuna benzerlik gösterse de kendisi bir form olarak bestelenen ezgilerden oluşur. "Tasavvuf ya da tekke ilâhisi adıyla andığımız ilâhilerin sözel içerikleri, ilgili tarikatın görüşlerini yansıtmalarına karşın, cami ilâhileri, doğrudan doğruya dini içerik taşırlar¹⁶".

Çeşitli türleri bulunan ilahilerin bir türü de Ramazan ilahileridir. Bu tarzın, selâtin camilerinde uygulanan cumhur müezzinliğinin bir parçası halinde cami mûsikisine taşınarak geliştiği anlaşılmaktadır. Teravihin farklı makamlardan ilâhiler eşliğinde kılınmasına dair esasların Buhûrîzâde Mustafa İtrî Efendi tarafından belirlendiği kabul edilir. Bundan hareketle ramazan ilâhilerinin ortaya çıkışını onun yaşadığı XVII. yüzyıl öncesine kadar götürmek mümkündür.¹⁷ Ramazan ilahileri teravih namazında her dört rekâtın sonunda ilahilerden oluşmaktadır.

Ramazan ilâhileri türünde olan Ya Hannân Ya Mennan İlahisi, Sivas'ta ramazan aylarında camii musikisi içerisinde teravih namazlarında kullanılan cumhur ilâhi olarak halkın belleğine yerleşmiş ve bir kültür oluşturmuştur. Teravih sözlük olarak "rahatlatmak, dinlendirmek" anlamındaki tervîha kelimesinin çoğulu olarak kullanılarak ramazan ayına mahsus olmak üzere yatsı namazından sonra kılınan namazı ifade eder.¹⁸

Çalışmada adı geçen "Ya Hannân Ya Mennan" eseri ilâhi formundadır. Bununla birlikte Arapça sözlü ilâhiler şugl diye tanımlandığından dolayı ilâhi şugl olarak nitelendirilmektedir. Akdoğu yalnızca dil değişimini vurgulama amacıyla yapılan bu adlandırmanın da, türü belirlemediğini vurgulamıştır.¹⁹ "Bu tarzın bestekarları genellikle Türk'tür. Sözlerin bir kısmı Arap şairlerine, bir kısmı da Türk Şairlerine aittir. Şugl, kelime itibarıyla "Gönle rahatlık, ferahlık veren" anlamı taşımaktadır.²⁰ Hem şugl hem de teravih sözcüleri dinlenmek, gönle rahatlık vermek anlamını taşımaktadır. Ya Hannan Ya Mennan ilahisi teravih namazı sonrasında gönle dolan huzurun ilahi seslerle bezenmiş halidir. İlahi teravih namazı içerisindeki dört rekâtlardan sonraki ilahiler kısmında okunmayıp, teravihin sonunda seslendirilmektedir.

"Yâ Hannân Ya Mennan" ilahisini Demirci Şühedadan bir ulu, ululardan bir kutlu armağan. Şelaleye vuran rahmet ışığından, bin bir ebemkuşağı kuzulayan Ramazan ayını tek ahenkte birleştiren

¹⁵ Ahmet Hakkı Turabi, "Câmi Musikisi", *Câmi Yazıları*, (Ankara: DİB Yayınları. 2012), 180.

¹⁶ Onur Akdoğu, *Türk Müziğinde Türler ve Biçimler*, (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi. 1996), 337

¹⁷ Mustafa İsmet Uzun, Ramazan İlahisi <https://islamansiklopedisi.org.tr/Ramazan-ilahisi>

¹⁸ Saffet Köse, Teravih <https://islamansiklopedisi.org.tr/teravih>

¹⁹ Akdoğu, *Türk Müziğinde Türler ve Biçimler*, 357.

²⁰ Alaeddin Yavaşca *Türk Müsîkîsi'nde Kompozisyon ve Beste Biçimleri*. (İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları, 2002), 676.

çağıl çağıl bir musiki; "Yâ Hannân Ya Mennan" ilâhîsi de benim gözümde Sivas demek²¹ ifadeleriyle bir kimlik göstergesi olarak işaret etmektedir.

Yaklaşık beş asırdır devam eden ilahinin okunma süreci tamamen hafıza taşıyıcılığıyla gerçekleştirilmiştir. Hafıza taşıyıcılığında şiirsel metinlerin öneminden sürekli bahsedilmektedir. Ayrıca uzun süreli ve sözlü temele dayalı düşüncelerin, şiir kalıbına girmese bile ritm ağırlıklı olduğundan; çünkü ritm, bedensel ritm de dâhil, anımsamayı kolaylaştırmaktadır.²² Bu ilâhide hafıza taşıyıcılığıyla yaklaşık beş asırdan itibaren günümüze kadar gelmiştir. Sözlerinin Şemsi Sivasî'ye ait olduğu düşünülmektedir.

İlahi ile ilgili olarak bestekâr ve ilahinin TRT repertuarında yerel söyleyiş tarzına göre bazı prozodi bozukluklarını ve ölçü hatalarını düzelterek ilk defa notaya alan Selahattin Eyyubi Işıksal, söz yazarının ve bestekârının bilinmediğini ancak XVI. asırda aktivitesini koruyan Şemsi Sivasî riyasetindeki Halveti tekkesinden neş'et ettiğinin yaygın bir kanı olduğunu belirtmiştir.²³ Ayrıca Işıksal'ın Şemsi Sivasî ve İhramcızde Hazretlerinin şiirleri üzerine de besteleri bulunmaktadır.

Şemsi Sivasî, Akşemseddin ve Şemsi Tebrizi ile birlikte Anadolu'daki üç Şems'ten birisidir. Binlerce beyitten müteşekkil mesnevileri ve divanı olmasına rağmen şuarâ tezkirelerinde ismi geçmez, şair kimliğinden çok mutasavvıf kişiliğiyle tanınır.²⁴ Şiirlerinde Şemsi mahlasını kullanan Şemseddin Sivasî'nin divan edebiyatından ziyade tekke edebiyatına mensup şairler arasında değerlendirmenin daha doğru olacağını belirten Akkaya, O'nun gayesinin edebi eserler vermek ve bu eserlerle şöhrete kavuşmak olmadığını, tasavvufi görüşlerini geniş halk kitlelerine ulaştırmak olduğunu²⁵ ifade etmiştir.

.... şiirleri ve manzum eserleri tetkik edildiğinde de görüleceği gibi, şiirleri son derece vazih ve samimi bir ifadeye sahiptir. Sade bir üslubu vardır. Manzumelerinde derinden gelen bir hissilik hakimdir. O'nun gayesi, daha çok halkı irşad olduğundan, ağdalı, sanathı, girift ve mazmunlarla dolu mısralar yerine, kolay anlaşılır olmayı tercih etmiştir. Fakat bu kolay anlaşılabilirlik yanında, son derece arifane ve sağlam bir üslubu vardır. Bu sebeple Arapça ve Farsça kelime ve terkipler kullanmakla beraber, umumiyetle sade bir Türkçeyi diğerlerine yeğ tutmuştur. Şiirlerinde zaman zaman tasavvufi kelime ve ıstılahlar yer almakta ve derinliğine işlenmektedir.²⁶

²¹ Berat Demirci, *Turna ve Gayda*, (İstanbul: Dergâh Yayınları 2000). 95

²² Walter, J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Çev. S. P. Banon, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 50.

²³ Selahattin Eyyubi Işıksal, Dini Müzik Uzmanı, besteci Kişisel Görüşme 2021, Sivas. .

²⁴ Erol Çöm, *16. Yüzyıl Ahlâkî Mesnevîleri Ve Şemseddîn-İ Sivâsî'nin İbret-Nümâ Adlı Mesnevîsi (İnceleme-Metin)*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, 2007), 1.

²⁵ Hüseyin Akkaya, *Şemseddin Sivasî, Hayatı, Eserleri*, (Sivas: Sivas Belediyesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü, 2016), 5

²⁶ Hasan Aksoy, *"Şemseddin Sivasî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikati, Eserleri"*. (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 / 2 Aralık 2005), 17.

18. yüzyılda Cami musikisinde ekseriyetle Arapça güftelere ehemmiyet verilmiştir. Bu sırada başta Mısri Niyazi olmak üzere, Abdülahad Nuri, Sivashlı Şemsi, Seyfullah Halveti, İsa Mahvi... gibi tanınmış şahsiyetlerin eserlerine ve Yunus Emre'ye isnat olunan bazı şiirlere besteler vücuda getirildiği görülmektedir.²⁷ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere adı geçen şahsiyetlerin eserleri sonradan da bestelenmiştir. Şemsi Sivasî'nin de eserleri çeşitli zamanlarda ilâhi formunda bestelenmiştir. Şems-i Sivasî'nin ulaşabildiğimiz ilâhileri aşağıda verilmiştir.

Şemsi Sivasî'ye ait şiirlerin mükerrer bestelenenleri “Vasıl olmaz kimse Hak'ka 9 defa, Göster cemâlinin şem'ini 7 defa, Canan elinin güllerinin bağı 7 defa, Biz ol uşşâk-ı serbâzız 4 defa, Tâlib-i Hak olup derde düşenler 2 defa, Ey gafil uyan rihlet-i nâgahı 2 defa bestelendiği görülmektedir. Ayrıca Andım yine ol bezmi, Cümle Alem aşına durdu, Derdin ne behey aşık, El benim için seni sarmı biliyor, Hüdâvendâ şu alemde, Kapuna geldi âsiler sefâat, Kimki derler bu gülsenin lâlesini, Mecnun olalı gönüm, Medhûş olmuşum, Mekke yurdun Medine, Zahmime merham dilersen, Cemâlin nuruna nisbet olan, Eyyühe'l-münkirü hali, Günc-i gamda rûz ü seb dil, Ya Rabbi lisanımdan ezkarımı aşk eyle, Derd-i aşka düşmeyen dermana olmaz aşına”²⁸ adlı eserleri de çeşitli makamlarda ve usullerde Dede Efendi'den Sadettin Arel'e kadar birçok besteci tarafından bestelenmiştir

Yukarıdaki ilâhilerin yanında Şemsi Sivasî'nin bir de mevlid'i bulunmaktadır. Mevlid 2015 yılında dönemin Sivas müftüsü R. Şükrü Balkan ve Sivas Belediyesinin katkılarıyla İstanbul'dan gelen okuyucularla Nisan ayında seslendirilmiştir. Sonraki yıllarda da seslendirilen mevlidi Zeki Hayran İmam Hatip Ortaokulu öğrencileri icra etmişlerdir²⁹. COVID 19 Pandemisinden sonra mevlidin okunması sekteye uğramıştır.

Sivas merkez Ulu Cami imam hatibi Ergün Ceylan, Ege bölgesinde görev yaptığı 2000 yıllarda o bölgede ramazan ayında teravîh namazlarında birkaç kez Ya Hannan Ya Mennan ilahisini okuduklarını ancak ilahinin okunmasının yadırgandığını belirtmiştir.³⁰ Tekke ve câmîlerde okunan sözlü formlar genellikle ilâhi olarak isimlendirilir, zikir ilâhileri ise sadece tekkelerde okunabilmektedir.³¹ Ya Hannan Ya Mennan ilahisinin içerisinde geçen sürekli tekrar eden “Hu” zikrinden dolayı cemaat tarafından camii ilahisinden ziyade tekke ilahisi olarak düşünülmüş olabilir.

İlahinin görünürlüğü son yıllarda oldukça artmış olup çeşitli televizyon ve radyo kanallarının iftar ve sahur programlarının vazgeçilmez ilahileri arasında kendisine yer bulmuştur. Bugün ulaştığımız teknolojik gelişmelerle birlikte özellikle sosyal medya ve çeşitli video sitelerinde de ilahinin izler kitle tarafından takip edildiği görülmektedir. Özellikle TRT ve Diyanet Tv yayınlarında

²⁷ Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, 123.

²⁸ Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*; Ahmet Hakkı Turabi, *Sivasî İlahiler*, (Sivas: İlim ve Kültür Tarihinde Sivasiler Sempozyumu, 2010).

²⁹ Ahmet Şimşek, Sivas Meydan Cami İmam Hatibi Kişisel Görüşme 2021.

³⁰ Ergün Ceyhan Sivas Ulu Cami İmam Hatibi Kişisel Görüşme 2021

³¹ Alaeddin Yavaşca, *Türk Mûsikisi'nde Kompozisyon ve Beste Biçimleri*. (İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları, 2002), 649.

ilahi yerelde söylenen ezgi yapılarıyla farklılık gösteren varyantları bulunmaktadır. TRT repertuarına girmiş olmasına rağmen şema açısından diğer ilahi örneklerine benzemediği için burada üzerinde oynanmış olabilir.³² İlahinin özellikle TRT ve Diyanet Tv yayınlarındaki, çeşitli video paylaşım sitelerindeki ve yöre dışında en çok seslendirilen örneğinin notaları Nota 1. de verilmiştir.

Beste Sivas - Anonim
-2- Akif Öge'nin 'İçerisindeki in-
-tikâ' eden 'Kuyumcu'ndan
genelli tashih ve düzenleme
yapılarak yazıldı.
-4-4/4
-1998.

Sofym 1=66
300f: 2.50
UŞŞÂK RAMAZAN İLÂHİSİ
(Yâ Hanân Yâ Menân...)

1.
Yâ Han nân yâ Men nân yâ zel cûdi Vel ih sân
Sebbit gulûbenâ a le lî mân ercû af veke Vel Guf rân
Lâ i lâ he il lâ ilah Mu hamme dür Re sù lül lâh

2.
Merhabâ merhabâ Şehri Si yâm merhabâ
Merhabâ merhabâ Şehri Ra ma zan Merha bâ
Ev veli Hû Â hiri Hû zâhiri Hû Bâ tını Hû kul g.
Yâ Hû yâ Hû Yâ Meli ku Hak yâ Hû Yâ Hû Yâ Sa medü

3.
Hâ li kı Hû kâdiri Hu Kayyumu Hû kâbitı Hû kul
Yâ Hû yâ Hû Yâ Ha dü Hak yâ Hû yâ Hû Yâ Sa medü

³² Mehmet Tıraşçı, *Amasya Mücaviri Sivas'ta Dinî Müsikî*, (Amasya: Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Müsikî Sempozyumu, 2017), 49.

Nota 1. "Ya Hannan Ya Mennan İlahisi"³³ varyantı

Birbirine benzer beş farklı versiyonuna ulaştığımız "Ya Hannan Ya Mennan" ilahisinin Sivas coğrafyasında seslendirilme biçimi farklılık gösterse de en çok seslendirilen örneği aşağıdaki notaları bulunan şekildedir (Bkz Nota: 2). Ancak bazı bölgesel farklılıklardan dolayı aşağıdaki notalarda bulunan kürdi perdesi altere edilmeden sadece Uşşak makamı özellikleriyle seslendirilmektedir.

UŞŞAK HUZİ ŞUGL
(YA HANNÂN, YA MENNÂN)

16150

Söz: Anonim
Müzik: Anonim
Düzenleme: S. Eyyübi İŞIKSAL

Uslû: Sofyan

A

a



Ya Han nân Ya Men nân Ya zel cû di vel ih san

a'



seb bit kulu bena a lel i man ner cu af ve ke vel Guf ran

b



Mer ha ba mer ha ba şeh ri ra ma zan mer ha ba

b'



Mer ha ba mer ha ba şeh ri si yam mer ha ba

c



Ev vel Hu A hir hu za hir Hu

³³ TRT Türk Tasavvuf Müziği Repertuarı

Ba tun Hu kul Ya Hu Ya Hu Ya men Hu Hak

La i la he il lal lah Mu ham me dîn Ra su lul lah

ve i la hün Va li dîn A ha dîn Sa me da

Nota 2. Uşşak Huzi Şuğl Ya Hannân Ya Mennân,³⁴

TRT nota arşivi içerisinde 16150 repertuar numarasıyla kaydedilmiş olan ilâhinin sözlerinin Şemsi Sivasî'ye ait olduğu düşünülmektedir. Elimizde kesin belgeler olmadığından dolayı anonim olarak kayıtlara geçmiştir. İlahinin sözlerinin mealini Akkaya ve Toparlı, Sivas Belediyesi tarafından yayımlanan broşürde aşağıdaki gibi vermişlerdir.

“Ey çok çok acıyan Allah’ım!

Ey bol bol ihsan eden Allah’ım!

Ey bağış ve cömertlik sahibi Allah’ım!

Bizim kalplerimizi iman üzere sabit kıl.

Biz senin bağışını ve merhametini umuyoruz.

Merhaba! Merhaba! Ramazan ayı merhaba!

Merhaba! Merhaba! Oruç ayı merhaba!

(Elveda! Elveda! Ramazan ayı elveda!

*Elveda! Elveda! Oruç ayı elveda!)*³⁵

O (Allah); Evvel' dir Ahir'dir, Zâhir'dir, Bâtın'dır. Ey Allahım! Ey Allahım! Ey (zâtıyla kendisi O olan) Allahım! diye (yalvar).

³⁴ TRT Türk Tasavvuf Müziği Repertuarı No: 16150

³⁵ Ramazan ayının ilk on beş gününde merhaba diye seslendirilerek karşılama yapılan ilahide son on beş gün ise elveda sözleriyle uğurlama yapılmaktadır.

"Allah'tan başka ilah yoktur, Hazret-i Muhammed O'nun Resulü'dür." sözü haktır, gerçektir. Allah; Vahid'dir, Ahad'dir, Samed'dir.³⁶

İlahinin bestekârının meçhul olması sebebiyle beste anonim olarak kayıtlara geçmiştir. Ancak bestenin klasik üslupla yazıldığı göz önüne alınırsa dönemin önemli bestekarından birinin eseri olduğu kuvvetle muhtemeldir. Uşşak Huzi makamında bestelenen ilahinin usulü soyfandır.

Bir bölümden meydana gelen ilâhının A bölümünün giriş cümlesine Rast perdesi ile başlaması ve uşşak makamı içerisinde rast kalışları "Huzi" özelliklerini barındırmasından kaynaklanmaktadır. a ve a' cümlelerinde bulunan Kürdi perdesinin kullanımı dikkat çekici bir kullanımdır. Uşşak makamı içerisinde kürdi perdesi kullanımı özellikle Buhûrizâde Mustafa İtri, Hamâmizâde Dede Efendi ve klasik bestekârların çoğunda rastlanmaktadır. Bu kürdi perdesi kullanımında rast perdesinde bir kalış göze çarpmaktadır. Bu yazım ve kullanım "Ya Hannan Ya Mennan" ilâhisinin klasik üslupla bestelenmiş olduğunu gösterir. b ve b' cümleleri Çargah perdesinden başlayarak benzer motiflerle yeden kullanılarak düğâhta karara gelmişlerdir. c cümlesi yine rast perdesiyle başlayarak ilâhinin en tiz notası makamın güçlüsü olan neva perdesine kadar çıkmış ve yine yeden sesiyle karara ulaşmıştır. d ve d' cümleleri uşşak dörtlüsü içerisinde benzer motiflerle bezenmişlerdir.

İlâhi formunun en önemli özelliklerinden birisi tek bölümden oluşmasıdır. İçerisinde farklı bir geçki (modülasyon) yapmamasından dolayı tek veya en fazla iki bölümden oluşur. Dört cümleli ve tek bölümünden oluşan eserde ilâhilerin genel özelliklerinden birisi olan cümle tekrarları yine kendisini göstermektedir. İlâhiler genellikle ilgili makamın dörtlüsü beşlisi içerisinde geçmektedir ve oktava ulaşan ilâhilerin sayısı fazla değildir. İncelediğimiz ilâhi de yeden sesi dahil beş ses içerisinde kendisini göstermektedir.

İlâhilerin genellikle küçük usullerle bestelenmesi ve dini formlara genel bir tabirle ilâhi adı verilmesi, din dışı sözlü eser formlarından şarkı formu ile benzerlik göstermektedir.³⁷ İlâhilerde genel olarak büyük usuller tercih edilmez ve küçük usullerle yazılır. Yahya Kaçar, bu formun genel olarak sofyan, Yürük Semâi gibi küçük usullerle bestelendiğini, bununla birlikte büyük usullerden Devr-i Kebir ve Evsat gibi usullerle de bestelenmiş ilâhilerin varlığından bahseder³⁸. Ya Hannân Ya Mennan ilâhisi de Sofyan usulü ile bestelenmiş bir ilâhidir.

İlahi tam anlamıyla hem makamı hem formu hem de klasik üslubu yansıtan bir ilâhidir. Dolayısıyla ilâhinin bestecisi belli olmasa da eser nazari kurallara ziyadesiyle uyularak yapılmış olmasından dolayı usta işi bir beste olarak Türk müziğinde Klasik dönem diye nitelendirilen dönemde

³⁶Evvel, Ahir, Zahir, Bâtin, Vahid, Ahad. Samed lafızları Cenab-ı Hakk'ı esmâ-i husnasındandır."

³⁷Emre Akgün, *Türk Makam Müziği Sözlü Eser Besteciliğinin 17-19. Yüzyıl Arasındaki Değişiminin Form Ve Makam Açısından Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*, (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021) 84.

³⁸ Gülçin Yahya Kaçar, *Türk Müsiki Rehberi*, (Ankara: Maya Akademi Yayınları, 2012), 322 – 323.

bestelendiği kuvvetle muhtemeldir. Türk müziğindeki klasik dönem (doruk dönemi olarak da nitelendirilmektedir) ile ilgili olarak tarihsel süreci birçok müzikolog Buhûrizâde Mustafa İtrî (1640 - 1712) ile başlayan ve Hamâmizâde İsmail Dede Efendi (1778 - 1846) ye kadar devam eden dönem³⁹ olarak niteler. Klasik döneme doruk dönemi de denilmesinin sebebi bu dönemde üretilen eserlerin nazari yapılarındaki (makam, usul, geçki vb.) üst seviyedeki çeşitlilikten kaynaklanmış olabilir.

Yaklaşık beş asırdan günümüze ramazan aylarında teravih ve vitir namazları arasında camilerde seslendirilen ilahi, 2020 ve 2021 yıllarında COVID-19 pandemisiyle oluşan kapanmalar sebebiyle ramazan aylarında camilerde ibadet yapılamadığından, ramazan aylarında yatsı namazı ezanından sonra şehrin camii hoparlörlerinden yayınlanarak şehir üzerindeki kültürel etkisi sürdürülmüştür. Sivas il müftülüğünden aldığımız bilgilere göre “Ya Hannân ilâhisi” Ulu cami ile Paşa Cami İmam hatipleri ve müezzinleri tarafından merkezi yayın sistemi⁴⁰ ile okunarak Sivas merkezde 206 cami ve merkeze bağlı köylerde 120 cami olmak üzere toplam 306 camiden yayınlanmıştır. Merkez ve merkeze bağlı köylerin dışında ilahinin seslendirildiği ve bu geleneğin devam ettiği ilçelerde bulunmaktadır. Sivas İl Müftülüğü Özel kalem müdürü Yunus Emre Göçer; Gürün, Ulaş, Akıncılar, Hafik ilçelerinde de bu geleneğin devam ettiğini belirtmiştir⁴¹. Akıncılar ilçesinde ilahi normal zamanda (pandemiden önce) sadece Merkez Camiinde okunmakta iken pandemi sürecinde 2021 yılı ramazan ayında 30 cami minaresinde okunmuştur. Hafik ilçesinde 25 camide, Ulaş ilçesinde 34 camide ve Gürün ilçesinde 70 camide (cami sayıları şu an görevlisi olan camilerle sınırlandırılmıştır) okunmuştur. Elde ettiğimiz veriler doğrultusunda şehre ait bir ilahi olan “Ya Hannân Ya Mennan” İlahisi örnekleme belirtilen Sivas merkez ve ilçelerdeki toplam 336 caminin minaresinden yankılanarak beş asırlık gelenek devam ettirilmiştir. Merkezi sistemle büyük bir coğrafyada seslendirilen ilahinin, en eski öğrenme yöntemlerinden biri olan hafıza taşıyıcılığıyla ve kulaktan öğrenme yöntemiyle yeni nesillere aktarımı devam etmektedir.

SONUÇ

Sivas yöresinde ramazan aylarında Teravih ile vitir arasında seslendirilen ramazan ilâhisi olan “Ya Hannân Ya Mennan” ilâhisi etnolojik olarak değerlendirilmiş bir şehrin kültürel kodlarını yansıması olarak ele alınmıştır.

³⁹ Ercüment Berker, Türk Musikisinde Dönemler. (Erdem Dergisi, 1985, 1(1)), 157; Mustafa Cahit Atasoy, Yeni Türkiye Türk Müsıkîsi Özel Sayısı. Kültür ve Medeniyet Açısından Osmanlılar Dönemindeki Türk Musikisi, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları). 775-781; Akgün, Türk Makam Müziği Sözlü Eser Besteciliğinin 17-19. Yüzyıl Arasındaki Değişiminin Form Ve Makam Açısından Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi, (2021).

⁴⁰ Merkezi Sistem, müftülüklerce belirlenen birkaç merkezi camiden yapılan yayının, bütün cami minarelerinden yükselmesi için yapılmış bir sistemdir.

⁴¹ Sivas İl Müftülüğü Özel kalem müdürü Yunus Emre Göçer, (Kişisel Görüşme 2021)

Sivas şehri için bir kimliği temsil eden ilahinin bir başka kimlik göstergesi Ulu Cami'nde seslendirilmesi ile olarak Demirci, "cemaat yek-âvâz "Yâ Hannân Ya Mennan" ilahisine başlayınca o heybetli taş bina, saat sarkacı gibi salınıp, ilâhî bittiğinde şakulüne oturuyordu⁴²" ifadeleriyle ilahinin insanlar üstündeki psikolojik etkisini metaforize etmiştir.

Yapılan değerlendirmeler sonucunda ilâhinin Şuğl bir ilâhi olduğu, ses sahası, usul yapısı, makam özellikleri olarak ilâhi formu özelliklerinin tümünü barındırdığı ve ayrıca uşşak makamı içerisinde kürdi perdesi kullanılarak eserin klasik üslupla bestelenmiş olduğu tespit edilmiştir.

Beş asırdır şehirde devam eden bir gelenek olarak ramazan aylarında camilerde seslendirilen ilâhi kültürel kimlik oluşturma bağlamında önemli bir yere sahiptir. Bu yüzden 2020 ve 2021 yılları arasında dünya genelinde etkisini gösteren COVID-19 pandemisi dahi bu geleneğin devam etmesine engel olamamış, her iki yılın ramazan ayında da "Ya Hannân Ya Mennan ilâhisi" yatsı namazı ezanından sonra şehrin camii hoparlörlerinden yayınlanarak şehir üzerindeki kültürel etkisi sürdürülmüştür.

KAYNAKÇA

- Ak, Ahmet Şahin. *Türk Dini Musikisi, Cami ve Tekke Musikisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, Beşinci Baskı, 2018.
- Akdoğu, Onur. *Türk Müziğinde Türler ve Biçimler*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi. 1996.
- Akgün, Emre. *Türk Makam Müziği Sözlü Eser Besteciliğinin 17-19. Yüzyıl Arasındaki Değişiminin Form Ve Makam Açısından Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*, Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Akkaya, Hüseyin. *Şemseddin Sivasî, Hayatı, Eserleri*, Sivas: Sivas Belediyesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü, 2016.
- Aksoy, Hasan. "Şemseddin Sivasî, Hayatı, Şahsiyeti, Tarikati, Eserleri". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 / 2 (Aralık 2005): 1-43.
- Atasoy, Mustafa Cahit, Yeni Türkiye Türk Mûsikîsi Özel Sayısı. Kültür ve Medeniyet Açısından Osmanlılar Dönemindeki Türk Musikisi, 775-781. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. 1999.
- Bergson, Henri. Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı Çeviri: M. Mukadder Yakupoğlu Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Berker, Ercüment. "Türk Musikisinde Dönemler". *Erdem Dergisi*, 1(1), 149-166, 1985.
- Çöm, Erol. *16. Yüzyıl Ahlâkî Mesnevîleri Ve Şemseddîn-İ Sivâsî'nin İbret-Nümâ Adlı Mesnevîsi (İnceleme-Metin)*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, 2007.

⁴² Demirci. *Turna ve Gayda*, 96

- Dağdeviren, Mustafa. *İnanç Müziği Etnolojisi Perspektifinde Arguvan Yöresi "İçeri Makamı" Üzerine Yapısal Ve Kültürel Analiz*, Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Demirci, Berat. *Turna ve Gayda*, İstanbul: Dergâh Yayınları. 2000.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Musikisi Antolojisi, Birinci Cilt, Dini Eserler*, İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası. 1942.
- Erol, Ayhan. *İslam, Alevilik ve Müzik*, İstanbul: Bağlam Yayınları, Birinci Basım, 2018.
- Koca, Fatih. "Kandil Gecelerinde Okunan İlâhiler ve Bazı Formların Listesi" *Turkish Academic Research Review* Cilt: 4 Sayı: 1/11-22 Mart Özel Sayı, 2019.
- Nettl, Bruno. *The Study of Ethnomusicology: Thirty-one Issues and Concept*, University of Illinois Press: USA. 2005.
- Mustan Dönmez, Banu. *Etnomüzikolojinin Temel Kavramları, Kavramlar Terimler İsimler, Müzik Bilimleri Dizisi 18*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1. Baskı, 2019.
- Ong, J. Walter. *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Çev. S. P. Banon, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Özcan, Nuri. "XVII ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Dini Musiki, Klasik Türk Musikisi", *Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı*, c. IV, 2000.
- Tanrıkorur, Çinüçen. *Müzik Kültür Dil*, İstanbul: Dergâh Yayınları, İkinci Baskı, 2009.
- Tıraşçı, Mehmet. "Amasya Mücaviri Sivas'ta Dinî Mûsikî", *Amasya: Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu*, 2017.
- Turabi, Ahmet, Hakkı, "Câmi Musikisi", *Câmi Yazıları*, Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Turabi, Ahmet Hakkı. *Sivasî İlâhiler*, Sivas: İlim ve Kültür Tarihinde Sivasiler Sempozyumu, 2010.
- Yahya Kaçar, Gülçin. *Türk Mûsikîsi Rehberi* Ankara: Maya Akademi Yayınları. (2. baskı). 2012.
- Yavaşca, Alaeddin. *Türk Mûsikîsi'nde Kompozisyon ve Beste Biçimleri*. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları, 2002.
- Ahmet Şimşek, Sivas Meydan Cami İmam Hatibi Kişisel Görüşme 2021.
- Ergün Ceyhan Sivas Ulu Cami İmam Hatibi Kişisel Görüşme 2021
- Yunus Emre Göçer, Sivas İl Müftülüğü Özel Kalem Müdürü Kişisel Görüşme 2021.
- Eyyubi Işıksal, Dini Müzik Uzmanı, Besteci Kişisel Görüşme 2021, Sivas.

TASAVVUFTA TAHTA KILIÇ SEMBOLİZMİ

Wooden Sword Symbolism In Sufism

Abdurrahim ALKIŞ

Prof. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Professor, Dicle University, Faculty of Theology, Department of Major Islamic Sciences
Diyarbakır/Turkey

abdurrahimalkis@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-6125-8625

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Abdurrahim Alkış, "Tasavvufta Tahta Kılıç Sembolizmi". *Van İlahiyat Dergisi*, 9/15 (Aralık 2021): 99-126.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyuifd@yyu.edu.tr

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

Tasavvufta Tahta Kılıç Sembolizmi

Özet

Tasavvuf erbâbı tabîatleri gereği mâddî unsurlardan ziyâde mânevî değerleri muhâfaza etmeye ve geliştirmeye çalışırlar. Fakat tasavvufî çevrelerin sosyal bir yapıya bürünmeleriyle berâber düşüncelerini ve değerlerini sembolize etmek için mâddî bir kısım edevât da kullanmışlardır. Bunların başında keşkûl, teber, tahta kılıç, asâ, gül, hırka gibi nesnelere gelir. Bu çalışmamızda dervişlerin kullandıkları mâddî edevâtın birisi olan tahta kılıç ve ifâde ettiği mânâlara bakacağız, örnekler üzerinden tahlil etmeye çalışacağız. Mutasavvıflar, tahta kılıç ile ilgili bir hadîs-i şerîfden yola çıkarak mânevî bir disiplin, ahlakî bir prensip ve nefsânî bir terbiye metodu ortaya koymuşlardır. Yeri geldiğinde cihâd ve mücâhede için zâhir kılıcının yanı sıra bâtın kılıcını kullanmışlardır. Manevî kılıcı sembolize eden tahta kılıcın kullanımına dâir tesbît ettiğimiz ilk örnek sahâbe döneminde Muhammed b. Mesleme 'ye âittir. Yaygın bir şekilde kullanımı ise 1200'lü yıllarda büyük tarikatların kurulduğu dönemde yâni Abbâsî hilâfeti döneminde olmuştur. Memlûklü dönemi kaynaklarından okuduğumuz kadarıyla Eyyûbî sultânlarından Yûsuf Selahaddîn-i Eyyûbî ve berâberindeki kalabalık derviş gurubu bu unsuru yaygın olarak kullanmışlardır. Bahsi geçen kaynaklarda Yûsuf Selahaddîn Eyyûbî'nin hem Bağdât'ta iken hem de Mısır'a sefer düzenlerken berâberindeki kalabalık derviş gurubuyla birlikte zikirler eşliğinde tahta kılıçla yürüdükleri kaydedilmiştir. Bektâşî Velâyetnâmelerinde, Sarı Saltuk'un Anadolu Selçukluları döneminde yaşayan Hacı Bektâş-i Velî'nin himmetleriyle tahta kılıç kullanarak mânevî bir savaş verdiğini görüyoruz. Velâyetnâmelerde tahta kılıç kullanımına dâir pek çok örnek vardır. En son olarak 20 yüzyılda pek çok dergâh ve câmîde bu tür bir kılıcın sembolik olarak kullanıldığını bizzât müşâhede ettik.

Anahtar Kelimeler: Tahta Kılıç, Sembol, Tarikatlar, Nefs Terbiyesi, Büyük Cihâd

Wooden Sword Symbolism in Sufism

Abstract

Sufi connoisseurs, by their nature, try to preserve spiritual values rather than material elements. However, along with their social structure, they also used some concrete tools to symbolize their thoughts and values. At the beginning of these are the elements such as keşkûl, halberd, wooden sword, staff, rose, cardigan. In this study, we will look at the wooden sword, which is one of the concrete tools used by dervishes, and the meanings it expresses, and we will try to analyze it through examples. The people of Sufism, based on a hadith about the wooden sword, put forward a spiritual discipline, a moral principle and a method of self-discipline. When appropriate, they used the inner sword as well as the outward sword for

jihad and struggle. The first example of the use of the wooden sword, which symbolizes the spiritual sword, was found in the period of Companions. Muhammed Mesleme was one of them and the first use of the wooden sword was belong to him. It was widely used in the 1200s, when major sects were established, that is, during the Abbasid caliphate. As we read from the sources of the Mamluk period, Yusuf Salah al-Din and the dervish group accompanying him used this element widely. It is recorded that Yusuf Salah al-Din Ayyubi, both in Baghdad and while organizing expeditions to Egypt, walked with a wooden sword accompanied by a large group of dervishes accompanied by dhikr. In Bektashi Velayetnames, we see that Sarı Saltuk fought a spiritual war by using a wooden sword with the help of Hacı Bektash Vali, who lived during the Anatolian Seljuk period. There are many examples of the use of wooden swords in velayet-names. In the 20th century, we observed that such a sword was used symbolically in many dervish lodges and mosques.

Key Words: *Wooden Sword, Symbol, Sufi Orders, Spiritual Training, Great Jihad*

Giriş

Tasavvuf disiplini zâhir ve bâtin uyumunu ön planda tutan bir disiplindir. Lübb/öz önemli olduğu kadar, lübbü koruyan kışr/kabuk ve zarf da önemlidir. Zîrâ lübbü ve mazrûfu koruyan kışr ve zarfdır. Sûfiler, dervîşler, müridler tasavvufî hayâta ve tefekküre sâhib çıkmak ve bu anlayışı sonraki nesillere aktarmak için pek çok farklı yollar geliştirmişlerdir. Sonraki nesillere yapılan aktarımların bir kısmı rûhânî ve gaybî yânî inisiyatik bir şekilde iken bir kısmı da şiir, sanât, edevât gibi mâddî unsurlara “mânâ yükleme” şeklinde olmuştur. Örneğin şiirde; mazmûnlar, semboller, remizler; sanâta; şekiller, semboller, renkler; edevât kısmında da keşkûl, teber, tahta kılıç, tâç, külâh, şalvâr ve şedd gibi tasavvufî mânâlarla dolu araçlar kullanılmıştır. Bu çalışmamızda edevât tarzındaki sembollerden olan tahta kılıç sembolü ve ihtivâ ettiği tasavvufî mânâları ve zamanla mazhar olduğu “mânâ genişlemesi”ni tasavvuf târîhindeki örnekleri üzerinden ele almaya çalışacağız. Tasavvuf ehlinin cihâd ve mücâhedede, küçük ve büyük cihâda kılıca yükledikleri değerleri ele almaya gayret göstereceğiz.

“Kılıç” insânlık târîhinde pek çok defâ adâlet ve hakkâniyetin gücü olarak hükümfermâ olmuştur. Pek çok peygamber ve âdil sultân kılıçla adâlet ve barışı sağlamaya çalışmıştır. Nitekim Hz. Îsâ (a.s.): “Ben sulh getirmeye değil kılıç getirmeye geldim” buyurmuştur.¹ Bu bilgi günümüzde var olan incillerde bile geçmektedir. Son Peygamber Hz.

¹ René Guénon, “Seyfu'l-İslam ‘İslâmın Kılıcı’”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, trc. Mustafa Tahralı, 1 (1980): 59.

Muhammed (s.a.v.) *Müsned-i İbn-i Hanbel*'de rivâyet edilen bir hadîs-i şerîf'de *بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ، حَتَّى يُعَبِّدَ اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي، وَجُعِلَ الدُّلُّ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي، وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ* “Kıyâmet öncesinde hiçbir şerîki olmayan, tek olan Allah’a ibâdet edilinceye kadar kılıçla gönderildim. Rızkım mızrağımın gölgesi altına konulmuştur. Zillet ve alçaklık benim emrime karşı gelenlere yüklenmiştir. Kim bir topluluğa benzerse o da onlardandır.” Bu beyânlardan açıkça anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber kılıç ve ok eşliğinde tevhid anlayışını insânların idrâkine sunmuştur. Dînî yaymada terğîbin yanı sıra yeri geldiğinde terhîb metoduna da başvurmuştur. Ayrıca tasavvuf târîhinde kılıç ve mızrakın Kutb-i Âlem'in sembolü olduğu kaydedilmiştir.² Zîrâ âlemin merkezinde o vardır, mâddî ve mânevî işlerin deverânı ve idâresi onunladır.

İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in kılıçla gönderilmesi meselesinde üç âyet-i kerîmeyi bir arada değerlendirerek onun rahmet ve adâletle gönderilen “kılıç sahibi” bir peygamber olduğunu belirtir. O, *Fütühât-ı Mekkiyye*'sinde; *“O، هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* “O, Evvel ve Âhir, Zâhir ve Bâtındır. O her şeyi bilir”³ âyet-i kerîmesinin Hadîd sûresinde yer alması ve bu sûrenin aynı zamanda demirden ve faydalarından bahseden: *لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ* “Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insânların adâleti yerine getirmeleri için berâberlerinde kitâbı ve mîzânı indirdik. Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insânlar için faydalar vardır. Bu, Allah'ın, dînine ve peygamberlerine gayba inarak yardım edenleri belirlemesi içindir. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, dâimâ üstündür”⁴ âyetini ihtivâ etmesini birbirileri ile irtibâtlandırarak Hz. Peygamber'in ilm-i evvellîn ü ahîrîn sâhibi olduğunu ve kılıçla gönderildiğini, Enbiyâ sûresindeki “rahmet olarak gönderilme” âyetini de ekleyerek onun hem rahmet, hem de kılıç ve adâlet peygamberi olduğunu ifâde eder.⁵

Peygamberlerin kullandıkları kılıçlar mâddî ve mâdenî olmakla berâber bunlar aslî tabîatleri gereği mânevî bir gücü de ihtivâ ederler. Cenâb-ı Hak elçilerinin bir kısmını “Seyfullah” olarak göndermiştir. Onların eli Allah'ın eli olarak kabul görmüştür. Mâmâfih

² İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye fî mârifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, ed. Mahmûd Matarcî (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1994), 5: 265-266. Guénon, “Seyfu'l-İslam ‘İslâmın Kılıcı’”, 64.

³ Hadîd 57/3

⁴ Hadîd 57/25

⁵ İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye fî mârifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, 1: 355.

dünyânın zâhirî düzeni için kılıç vazgeçilmez bir unsurdur. Nitekim yeryüzünün büyük bir kısmını uzun dönemler idâre eden ve adâletleriyle meşhûr olan İrânlı bâzı pâdişahlar devlet sisteminin adâletle ayakta durması için “kılıç”ın temel unsur olduğunu ifâde etmişlerdir. Bu düşünce İslâm târihi boyunca İbnü'l-Arabî'nin de aralarında bulunduğu onlarca büyük âlim tarafından benimsenmiş ve dönemlerinin sultânlarına tavsîye bâbında telkin edilmiştir.⁶ “Kılıç olmadan sultân/devlet, devlet olmadan vergi, vergi olmadan mâl, mâl olmadan asker, asker olmadan, adâlet, adâlet olmadan halk olmaz” prensibi genel kabûl görmüştür. Burada muharrik-i evvel kılıçtır.

Tasavvuf erbâbı indinde kılıç bâtın ve zâhir kılıcı olmak üzere iki çeşittir. Âleme sulh û selâhın gelmesi için zâhirî kılıç âdil ve cesûr kişilerin elinde olmalı. Bâtın kılıcının hakîkî sâhibi Cenâb-ı Hak'dır. Hak Teâlâ bu kılıcı kime vereceğini bilir. Zâhirî şerîatın yanında bâtınî bir şerîat bulunmaktadır. İlki insânların tasarrufunda iken bâtınî şerîat sırlı olup Cenâb-ı Hakk'ın adl ismi ve sıfatı taht-ı hükmündedir.

İbnü'l-Arabî, وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا “Allah sizi yerden bitirip yetiştirmiştir”⁷ âyet-i kerîmesinden yola çıkarak insânlığın bir nevi ağaç (şeceretü'l-kevn=hayât ağacı) olduğunu söyler. O, “ağaç” mânâsına gelen “şecere” ve ondan türeyen bir fiil olan “tartışma” mânâsına gelen “teşâcür” arasındaki irtibâttan yola çıkarak insânlar arasındaki tartışmalar hakkında dikkat çekici bir yorumda bulunur. Ona göre insânlar arasındaki tartışmalar tabîî olmakla birlikte bu tartışmalara çözüm yolunu gösteren bir güç yaratılmış ve bu güç âlemi idâre ile tavzîf edilmiştir. Selâmet-i dîn ü dünyâ için bunlara itâat şarttır. Ona göre ellerinde zâhirî veyâ bâtınî kılıç bulunduranlar bu “tartışmalar”da mürâcaat edilecek kişilerdir. İbnü'l-Arabî bu konuda *Fütûhât*'ında şöyle der:

Bilmelisin ki, insân ağaçlardan bir ağaçtır. Allah onu (havada asılı bir) yıldız olarak yaratmadı, belki bir ağaç olarak yarattı. Zîrâ insânı ayakları üstünde duran bir varlık olarak halk etti. Ayrıca insânı zıdlardan yarattı ve zıdlar husûmet ve teşâcür (tartışma) ve münâzaa talep eder. Binâenaleyh Mele-i a'lâ da husûmetleşir. İnsanın âlemdeki vücûdunun durumu/hükmü, hükümde mütekâbil olan esmâ-i ilâhiyye'nin hükmü gibidir. Allah Teâlâ Hz. Peygamber hakkında şöyle demiştir: مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ ‘Mele-i a'lâ/Yüce topluluk, kendi aralarında tartışırken onlarla bir arada bulunup bilgi edinmiş değilim.’⁸ (...) Hak

⁶ İlker Kömbe, “Dünya Düzeninin Temelleri: Adâlet Dairesi Literatürüne Giriş”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18/35 (2013): 139-198.

⁷ Nüh 71/17.

⁸ Sâd 38/69.

Teâlâ, İnsânlar bir nevî ağaç olduklarından dolayı husûmete başladıklarında ve tartıştıklarında aralarında müşâcere çıktığında bunu ortadan kaldırmak için mürâaat edebilecekleri vâliler yaratmıştır. Ayrıca, dînin ikâmesi için bu vâlilerin tümünün işlerinde mürâaat edebilecekleri zâhirî bir imâm belirlemiştir. Allah kullarına imâmâ karşı gelmemelerini emretmiş ve başkaldırana ve karşı çıkana karşı savaşmamızı fermân buyurmuştur. Zîrâ Allah imâmıla tartışmanın dînin fesâdına yol açacağını bilir. Binâenaleyh dîni ayakta tutmayı emretmiştir. Bu işin aslı, لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu”⁹ âyetidir. İmâm ittihâz etmek ve her asırda kılıçla ortaya çıkmış birisinin gerekliliği bundan dolayıdır. Bâzen Kutb-i Vakt’in kendisi imâm/emîr olabilir. Tıpkı Hz. Ebûbekir ve kendi devrinde başka isimler gibi. Bâzen Kutb-i Vakt imâm/emîr olmayabilir. Bu durumda hilâfet, adâlet sıfatıyla ortaya çıkan kişi vaktin kutbundadır. Bu durumda da zâhirdeki halife farkında olmadığı hâlde bâtındaki o kutb’un nâiblerinden birisidir. Böyle bir durumda zülüm ve adâlet zâhirdeki imâmdan kaynaklanır. Zîrâ kutub ancak âdil biri olabilir. İmâm olan Kutb’un bâzen zuhûr etmesi bâzen de ihtifâ eylemesinin sebebi, Allah’ın herhangi bir insânı hilâfet makâmında bulunmaya zorlamamasıdır. Allah ona bu makâma ehil olmayı bağışlamış, kılıç ile ortaya çıkarak bu makâmın îcâb ettiği vazîfeyi arz etmiştir. Bu vazîfeyi kabûl eden, kılıçla ortaya çıkar hem zâhirde ve bâtında halife olur. Ondan başka imâm olamaz. Gördüğü bir maslahat sebebiyle adem-i zuhûru tercih ederse, Allah onu gizler ve onun yerine birisini görevlendirir. Bu görevlendirilen kişi haksızlık yapar veya âdil davranırsa dahî halife diye isimlendirilir. Bazen Allah’ın kendisini muvaffak kıldığı mikdârda adâlet üzere hareket eder. Böyle bir halîfenin hükmü, zâlim bile olsa, âdil imâmın hükmüyle aynıdır. Ona karşı gelen öldürülür. Ayrıca ona karşı gelen diğer imâm da öldürülür. Zîrâ karşı çıkan odur. Allah bize ona itâatsizlik yapmamamızı emretmiş, onlardan âdil olanın hem kendisine hem halka, zâlim olanın ise, kendi aleyhine çalıştığını bildirmiştir.¹⁰

İbnü’l-Arabî’nin kılıç ehli hakkındaki yorumu Ehl-i Sünnet ulemâsının ekserinin yorumudur. Bu yorum İslâm târîhî boyunca genel kabûl görmüştür. Sultân “zıllüllâhi fi’l-arz” olarak benimsenmiştir. Zâten; لا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ “Güç ve kuvvet, sadece Yüce ve Büyük olan Allah Teâlâ’nın yardımıyladır.”

⁹ Enbiyâ 21/22.

¹⁰ İbnü’l-Arabî, İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-mekkîyye fî mârifeti’l-esrâri’l-mâlikiyye ve’l-mülkiyye*, 5: 264-265.

Tasavvuf'ta “seyfullah” veyâ “seyfüllâhi'l-meslûl” tâbîrleri yeryüzünde “Allah'ın kılıcı” vazîfesini ifâ eden şahsiyetler için kullanılır. Hz. Peygamber sahâbenin önde gelen isimlerinden Hâlid b. Velîd'e “Seyfullahi'l-meslûl/Allah'ın çekilmiş kılıcı” lakabını vererek onun kılıcının Allah'ın kılıcı olduğunu bildirmiştir. Bu lakabından dolayı dönemin iki büyük imparatorluğu olan Sâsânî ve Bizans'a karşı zaferlerden zaferlere koşmuş, vücûdunda yüzlerce kılıç yarası olduğu ve çok arzuladığı hâlde şehîd olamamıştır. Zirâ Allah'ın kılıcı mağlûb olamazdı.

Tasavvuf edebiyâtında da “seyfullah” ıstılâhı ile ilgili özlü sözler bulunmaktadır. Sûfi çevrelerinde zikredilen: “Velî, dünyada iken, kınındaki kılıç gibidir. Ölünce, kınından çıkan kılıç gibi olur” sözü bu minvâlde kullanılmış bir sözdür. Yunus Emre: “Erenlerin kılıcı, Arşa çıkar bir ucu, Vay ne güzel kesici, Lâilaheillellah” sözüyle bu hakîkati dile getirmektedir. Akşemseddin, “Tasarruf ehlidir rûh-i velî dü cihânda, Deme bu ölüdür, nasıl derde dermân ola! Rûh şimşîr-i Hudâ'dır ten kılıf olmuş ona, Dahî âlâ kâr eder, bir tîğ ki, uryân ola” derken “bâtın kılıcı”nın te'sîrine dikkatleri çeker.

Tasavvuf Tarihinde Tahta Kılıç Kullanımıyla İlgili Bâzı Örnekler

Tasavvufla ilgili çalışmalarda tasavvuf düşüncesinin ve bu düşünceye ait pek çok ıstılâh, sembol, pratik, müessese, edevât, kıyâfet ve benzeri unsurun Kur'ân ve Sünnet merkezli olarak ortaya çıktığı tesbît edilmiştir. Mutasavvıflar diğer İslâmî ilimlerin ulemâsı gibi ilâhî ve nebevî nassları esâs alarak bir ilim ortaya koymuşlardır. Özellikle tasavvuf ıstılâhları ve pratikleri buna dâir pek çok örnekle doludur. Nitekim araştırmamıza medâr olan “tahta kılıç”ın sembolik mânâsına ve kullanımına baktığımızda bunun bir hadîs-i şerîf ekseninde oluştuğunu görürüz. İlgili hadîsin Tirmizî'deki rivâyeti şu şekildedir:

عَنْ عُدَيْسَةَ بِنْتِ أَهْبَانَ بْنِ صَيْفِيٍّ الْغِفَارِيِّ، قَالَتْ جَاءَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ إِلَى أَبِي فَدَعَاهُ إِلَى الْخُرُوجِ مَعَهُ ، فَقَالَ لَهُ أَبِي: إِنَّ خَلِيلِي وَأَبْنَ عَمِّكَ عَهْدَ إِلَيَّ إِذَا اخْتَلَفَ النَّاسُ أَنْ أَتَّخِذَ سَيْفًا مِنْ حَشَبٍ فَقَدْ اتَّخَذْتُهُ، فَإِنْ شِئْتَ خَرَجْتُ بِهِ مَعَكَ قَالَتْ: فَتَرَكْتُهُ

Ühbân b. Sayfi el-Gıfârî'nin kızı Udeyse (radıyallahü anha)'dan rivâyet edilmiştir. Alî b. Ebî Tâlib babama gelerek kendisiyle berâber çıkmasını istedi, babam ona dedi ki: Benim dostum ve senin amcaoglun (Resûlüllah sallallahü aleyhi ve sellem): İnsanlar ayrılığa düştükleri zaman tahtadan bir kılıç edinmemi bana tavsîye etmişti. Bende bunu edinmiş

durumdayım. Eğer istersen o kılıcı alarak seninle birlikte çıkarım. Udeyse: Bu söz üzerine “(Hz. Alî) babamı bıraktı” dedi.¹¹

Hadîs-i şerîfden açıkça anlaşıldığı üzere fitne dönemlerinde kişinin evine kapanması ve elini silâhlardan çekmesi yapılması gereken bir vecîbedir. Tabîatiyle tasavvuf erbâbı bu hadîsi çokça önemsemiş ve özellikle Müslümânlar arasındaki fitne zamanında evlerine çekilmişler ya da barıştırmacı rol oynamışlardır. Sûfîler, mecâzî bir mânâ barındıran bu hadîs-i şerîfin zindeliğinin devâmı ve hükümrânlılığının sürekliliğini için sembolik olarak tahtadan kılıçlar yapmışlar ve bu kılıçlarla mesajlarını insânlara ulaştırmaya gayret göstermişlerdir. Zamanla tahta kılıcı sembolik mânâlarla bezeyerek “bâtın kılıcı”nın tâbîrini oluşturmuşlar ve farklı yansımaları olan “gaybî bir silâh”ın varlığına dikkati çekmişlerdir.

Tasavvuf târîhinde tahta kılıç kullanımı ilgili bulduğumuz en eski bilgi sahâbe dönemine aittir. Bu dönemde bir sahâbînin tahta bir kılıç yaptığını ve onun bu kılıçla insânların fitnelerden uzaklaştırmaya çalıştığını görüyoruz.

Tahta kılıcın yaygın kullanımı ise Tarîkatler Dönemi’nde olmuştur. Kâdiriyye, Rifâiyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Şâziliyye, Mevleviyye, Bektâşîyye gibi büyük tarîkatların kurulduğu XIII. asırda tahta kılıç kullanımında ciddi bir yaygınlaşma olduğu görülmektedir. Nitekim bu konuda bize pek çok örnek aktaran kaynak, Memlûklüler döneminde aralarında Dînârî ve Divitdârî lakablı iki kişinin de bulunduğu bir heyetin yardımıyla kaleme alınan *Sîretü Melik ez-Zâhir Baybars* isimli yaklaşık 16000 sayfalık hacimli gizemli bir eserdir. Memlûklü Sultânı Baybars’ın (v. 676/1277) hayatından ve kahramanlıklarından bahseden bu eserin bir özelliği müellifi farklı kişiler olmakla birlikte zamanla geliştirilmiş bir eser oluşudur. Eserde İslâm târîhinin zorlu dönemlerinden olan XIII. asırda siyâsî, ictimâî ve askerî hâdiseler, önemli ölçüde târîhî hakikatlere uygun olarak eski İrân efsâneleri tarzında işlenmiştir. Bu cihetiyle menâkıb tarzında yazılmış kitaplara benzemektedir. Zîrâ eser oalyarı aktarırken içerisinde pek çok mûcize ve kerâmetvârî hâdiseler barındırmaktadır. Eserde geçen hâdiseler halk târîhçiliği tarzında ele alınmasına rağmen büyük ölçüde muteber târîh kaynaklarınca doğrulanabilir bir durum arz etmektedir. Bu doğrulanabilirliği metin üzerinde göstermeye gayret edeceğiz. Fakat burada şöyle bir fark var ki olaylar anlatılırken önemli isimler bâzı yerlerde yakın isimler ile yer değiştirmiştir. Bu isimlerin değişimi işin aslını bozacak tarzda değildir. Hattâ hâdiseleri tahlilde daha küllî bir

¹¹ Tirmizî, Ebvâbü’l-fiten: 2203.

bakış kazandıracak türdendir. Nitekim eserde askerî, siyâsî ve ictimâî gelişmeler tafsîlatlı ve duygulu bilgiler eşliğinde daha etkili bir şekilde anlatılmıştır.

Tasavvuf târihinde tahta kılıç kullanımına dâir bilgiler veren bir diğer eser Hacı Bektâş-ı Velî'nin (v. 669/1271) menkabelerini anlatan ve 1500'lü yılların başlarında kaleme alınan *Velâyetnâme*'dir. Anadolu Selçukları döneminde yaşayan Hacı Bektâş-ı Velî'nin hayatı ve menâkıbına dâir bilgiler veren bu eserde tahta kılıç kullanımı ile ilgili örnekler bulunmaktadır.

Tahta kılıç kullanımına dâir bir misâli de geçen yüzyılda bir Nakşî dergâhının zikir halakasında görüyoruz. Nakşbendî tarikatının Cizre'deki meşâyihinden Şeyh Muhammed Saîd Seydâ el-Cezerî'nin (v. 1967) mürîdânına bu tür kılıçlar yaptırdığı ve üzerine fitne dönemlerinde tahta kılıç edinilmesi gerektiğini belirten hâdîs-i şerîfleri nakşettirdiği görülmektedir. Bu nevî kılıçların kullanıldığını bu makâlenin yazarı olarak Şeyh Seydâ'nın dergâhında şâhid olduk. Ayrıca geçen yüzyılda Anadolu'da pek çok yerde hâtiplerin minberde hitâb ederken ellerinde tahta kılıç bulundurdıklarına dâir semâî bilgiler bulunmaktadır. Şimdi bu örneklerin ayrıntılarından yola çıkarak "tahta kılıç"ın içerdiği mânâ ve bu mânânın yaygılaşma ve genişleme serüvenine bir göz atalım.

1. Sahâbe Döneminde Tahta Kılıç Kullanımı

Yukarıda zikrettiğimiz hadîs-i şerîf'i ilk elden işitenler tabîatiyle sahâbe ve tabîîn nesli olmuştur. Sahâbe döneminde Müslümânlar arasında gerçekleşen savaşlarda sahâbe ve tabîîn bir kısmı her iki tarafa da mesâfeli durmuştur. Mesâfeli duranlar her ne kadar haklı taraf olarak Hz. Alî tarafını görseler de kardeş katlinin daha fazla vukû bulmaması için zâhiren tarafsız olmayı yeğlemiştir. O dönemde bu tarafsızlığa dâir pek çok örnek bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in tahta kılıç edinmeye dâir emri, mânevî bir emir olmakla birlikte meşhûr bir sahâbî bunu mâddî olarak da icrâ etmiş ve tahtadan kılıç yapmıştır. Ashâb-ı Bedir'den olan ve bâzı savaşlarda Hz. Peygamber'e yakın koruma sağladığından dolayı "Fârisü Nebiyyillah" unvânıyla tanınan Ebû Abdîrahmân Muhammed b. Mesleme b. Seleme el-Evsî el-Ensârî¹² (v. 43/663) fitne zamanında tahtadan bir kılıç edinip onunla insânları fitneden sakındırmaya çalışmıştır. Taberânî'nin *Mu'cemü'l-kebîr*'inde bu rivâyet şöyle geçmektedir:

¹² Muhammed b. Mesleme, Hz. Osmân'ın şehâdetinden sonra Hz. Alî'yi halife seçen sahâbilerdendir. Müslümânlar arasında fitne baş gösterince Medine'ye 3 mil mesafedeki Rebeze'ye çekildi. Cemal ve Sıffin savaşlarına katılmadı. Kendisini köyünde ziyaret eden Ebû Bürde el-Eş'arî, insânlarla beraber olup onlara doğruyu anlatmanın daha iyi olacağını söylediğinde ona Hz. Peygamber'in kendisine bir kılıç verip onunla cihâd

عَنْ أَبِي بُرْدَةَ ، قَالَ : مَرَرْنَا بِالرَّبِيدَةِ إِذَا فُسْطَاطٌ ، قُلْتُ : لِمُنْ هَذَا ؟ ، قِيلَ : لِمُحَمَّدِ بْنِ مَسْلَمَةَ ، فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ ، فَقَالَ : إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : يَا مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ ، إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنَةً ، وَفُرْقَةً ، وَاجْتِلَافٌ ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَكْبِرْ سَيْفَكَ وَأَكْبِرْ نَبْلَكَ وَأَقْطَعْ وَائْتِرْكَ وَاجْلِسْ فِي بَيْتِكَ ، فَقَدْ وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ وَفَعَلْتُ الَّذِي أَمَرَنِي بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَأَلْتَفْتُ فَإِذَا السَّيْفُ مُعَلَّقٌ بِعَمُودِ الْفُسْطَاطِ فَأَنْتَصَلْتُهُ فَإِذَا سَيْفًا مِنْ حَسَبٍ ، قَالَ : قَدْ فَعَلْتُ مَا أَمَرَنِي بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَتَّخَذْتُ هَذَا أَهْيَبُ بِهِ

Ebû Bürde anlatıyor: Rebeze'ye vardım ve orada bir çadırın kurulu olduğunu gördüm. “Bu kimindir?” dediğimde: “Muhammed b. Mesleme'nindir” denildi. Yanına vardım. Dedi ki: ‘Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: “Yâ Muhammed b. Mesleme! Fitneler, ayrılmalar ve ihtilâflar olacaktır, böyle olduğu zaman sen kılıcını kır, oklarını parçala, evinde otur.’ Resûlullah’ın (sallallahu aleyhi ve sellem) verdiği bu haber ortaya çıktı. Söylediği şey gerçekleşti. Ben de Resûlullah’ın (sallallahu aleyhi ve sellem) bana verdiği emri yerine getirdim. ‘Bir döndüm baktım ki çadırın direğinde bir kılıç asılıydı. Çıkarttım, tahtadan bir kılıç olduğunu gördüm’. ‘Ben Resûlullah’ın (sallallahu aleyhi ve sellem) bana vermiş olduğu emri yerine getirdim. Bu kılıcı insânları korkutmak için yanıma aldım’ dedi.¹³

Sahâbenin bir kısmı kendi aralarında gerçekleşen savaşlarda savaşmaktan olabildiğince uzak durmuşlardır. Bunlar âdeta üçüncü bir yol tercih etmişler ve hâdiseleri yabancıların fitnesi olarak görmüşlerdir. Sahâbenin önemli isimlerinden olan Muhammed b. Mesleme bunların başında gelir. Tasavvuf ilminde önemli bir yeri olan Hüzeyfe b. Yemân fitnenin ona te’sîr edemeyeceğini ifâde eder.

İslâm târihinde “büyük fitne dönemi” diye bilinen Cemel ve Sıffin savaşlarına katılmayan Sa’d b. Ebî Vakkās, Abdullah b. Ömer, Üsâme b. Zeyd, Saîd b. Zeyd, Muhammed b. Mesleme, Ühbân es-Sayfî, Seleme b. Ekvâ, Zeyd b. Sâbit, Ebû Bekre, İmrân b. Husayn, Eymen b. Huraym savaşlara katılmamıştır. Ebû Hüreyre, Ebû Mûsâ el-Eş’arî, Abdullah b. Selâm, Ebû Mes’ûd el-Bedrî, Saîd b. Âs, Muğîre b. Şu’be gibi sahâbe savaşa katılmadıkları gibi tarafsız kalıp insânları savaştan sakındırmışlar. Tâbiînin öncü isimlerinden Hasan-ı Basrî (v. 110/728), Hz. Alî ile Muâviye arasında vukû bulan hâdiselere karışmamış ve çevresinde buluşan kişilere de olaylara karışmamalarını tenbîh etmiştir. Fakat o, alâ külli hâl Emevî sultânlarını çok sert bir şekilde tenkîd etmiştir. Hasan-ı Basrî’nin bu üçüncü yol

etmesini emrettiğini, Müslümânların birbirine düştüğünü gördüğünde ise Uhud dağına gidip kılıcını kırılıncaya kadar dağa vurmasını, sonra da evine çekilmesini tavsiye ettiğini anlattı. Hüzeyfe b. Yemân, Muhammed b. Mesleme’ye fitnelerin te’sîr edemeyeceğini söylerdi. Muhammed b. Mesleme Safer 43’te (Mayıs 663) Medîne’de vefat etti. Detaylı bilgiler için bkz. Ataullah Şahyar, “Muhammed b. Mesleme”, *DİA* (İstanbul, 2005). 30: 555-556

¹³ Taberânî, Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, ed. Ebû Muhammed el-Esyûtî (Beyrût, 2011), 8: 227.

tercihi daha sonraları Ehl-i Sünnet inancının temellerini oluşturacak ve tasavvufî anlayışın çizgisini daha derli toplu hâle getirecektir.

2. Abbâsî Halîfesi ve Eyyûbîler Sarkacında Tahta Kılıç

XIII. asırda Abbâsîlerin hâkimiyetinde bulunan İslâm âleminin çatışmalı gurup ve düşünceleri arasında rekâbet epey yükselmiş pek çok tâife ve mezhep birbirine girmeye başlamıştı. İslâm âleminin bu yıllarda Moğol istilâsına uğraması ümmeti başsız bırakır ve işleri iyice çıkılmaz hâle getirir. Bu durum Müslümânları derin bir hüzne ve tefekküre sevk eder. Pek çok Müslümân tâife ne yapacaklarını bilemez hâle gelir. Târîhçi İbnü'l-Esîr'in (v. 630/1233) ifâdesiyle bu dönemde insânlık târihinin en büyük vahşeti yaşanır.¹⁴ Fakat bütün bu yıkımlara rağmen çok geçmeden Müslümânların bu felâketten büyük dersler ve başarılar elde ederek çıktıkları görülmektedir. İslam âlemi bu zorlu süreci hem küçük cihâd hem büyük cihâdı uygulayarak atlatabilmiştir. Bu dönemde büyük tarikatler kurulmuş, yaygınlaşmış ve sivil toplumu yönlendirir hâle gelmiştir. Bu gelişmenin yanı sıra saldırılara karşı küçük cihâd eylemleri gerçekleşmiştir. Bu süreci daha iyi okumamıza yardımcı olan, otuz ciltten oluşan beş büyük mücellid şeklinde Mısır'da neşredilen *Siretü Melik Zâhir Baybars* isimli eserdir. Tahta kılıç kullanımının hangi şartlarda gerçekleştiğini daha iyi tesbît edebilmek için konuyu o dönemdeki gelişmeler ekseninde ele almak meseleyi daha anlaşılır hâle getirecektir. Bahsi geçen esere göre o dönemdeki siyâsî, askerî ve ictimâî gelişmeler özetle şu şekildedir:

Mu'tasım-billâh (r.a.) vefât ettiğinde yerine oğlu el-Vâsık-billâh geçer. O da vefât edince yerine el-Muktedâ-billâh lakablı Şâbân el-Muktedir Bağdât'ta halîfe olur.¹⁵ Şâbân el-Muktedâr'ın Muhammed el-Alkamî¹⁶ diye bir vezîri vardır. Hem halîfenin hem de Vezîr Alkamî'nin İbrâhîm isminde çocukları bulunmaktadır. Bu iki çocuk arasında bir güvercin meselesi yüzünden rekâbet oluşur. Güvercine sâhib olmak için bâzı şartlar ileri koşulur ve şartları yerine getiren taraf diğerrinin güvercinini alacaktır. Bu oyunlarda Alkamî'nin oğlu

¹⁴ İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, ed. Muhammed Yûsuf Dakkâk, 4. Bs (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 10: 399.

¹⁵ Kurguda farklı isimler kullanılmış. Zîrâ hem Mu'tasimbillah hem de oğlu Vâsıkbillah 800'lü yıllarda hüküm sürmüş Abbâsî halîfeleridir. Anlatımda dönemin halîfeleri mezkûr isimlerin devâmı olarak kabûl edilmiştir.

¹⁶ Son Abbâsî vezîri Şîî kökenli Ebû Tâlib Müeyyedüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Ebî Tâlib el-Bagdâdî (v. 656/1258) kâd edilmiştir. 1257 yılında Bağdât'ın Şîîler'le meskûn Kerh Mahallesi Sünnîler'in hücumuna mârûz kalır, birçok kişi öldürülüp ileri gelenlerden bâzıları esîr alınır. Bu hâdise üzerine Vezîr İbnü'l-Alkamî Sünnîler'den intikâm almak için fırsat kollamaya başlar; ancak olayların içinde Halîfenin oğlu Ebû Bekir ile divitdâr-ı sagîr Mücâhidüddin Aybek'in de bulunduğu hâlde bir şey yapamaz. Sünnî târihçiler onun Irâk'a saldırmaya hazırlanan Hülâgû'ya gizlice haber göndererek Bağdât'ı istilâyâ teşvik ettiğini söylerler. İbn-i Kesîr ve İbnü'l-İmâd gibi târihçilere göre İbnü'l-Alkamî, Hülâgû'nun nezdinde itibâr kazanmak, onun Bağdât'taki nâibi olmak ve Sünnîler'in Kerh'e saldırmalarının intikâmını almak, hatta Sünnî Abbâsî halîfelîğinin yerine bir Şîî hilâfeti kurmak istemiş, ancak Hülâgû bu teklifi kabûl etmemiştir. Ayrıntılı bilgiler için bkz. Abdulkerim Özeydin, "İbnü'l-Alkamî", *DİA* (İstanbul, 1999). 20: 483-484.

gâlib çıkar fakat Halîfe'nin oğlu bunu bir türlü kabûl etmez, konuyu babasına açar. Babası bu durum içerisindeki yanlışlığı görünce etrafta bulunan çocuklara iki güvercini de kesmelerini emr eder. Çocuklar Alkamî'nin oğlu İbrâhîm'in güvercinini tam bir şekilde keserken Halîfe'nin oğluna ait güvercini kısmen keserler. Vezîr Alkamî'nin oğlu bundan dolayı çok üzülür ve durumu babasına olduğu gibi aktarır. Vezîr Alkamî bu duruma içerlenir ve içinde ondan intikâm alacağına söz verir. Halîfeyle başetmek için güçlü bir devletin başı olan Melik Münketim¹⁷ adındaki Acem¹⁸ kralına bir elçi ile gizli bir haber gönderir ve onu iktidârı paylaşmak şartıyla Bağdad'ı işgâl etmeye dâvet eder. Bu Acem kralın Hülâvün¹⁹ ve Kelb-i Yezîd diye iki oğlu bulunmaktadır. Oğlu Hülâvün'ü altmış bin atlı ile birlikte Bağdât'ı ele geçirmekle görevlendirir. Kralın kendisi ve diğer oğlu da daha kalabalık ordular ile Bağdât'a doğru ilerlerler. Bağdât'taki Emîrû'l-Mü'minin Şâbân el-Muktedîr'in²⁰ tüm bu gelişmelerden haberi yoktur tâbî. Halîfe bir ara uzaktan bir toz duman görür ve etrafındaki adamlarına bu durumu hemen araştırmalarını emreder. Adamları giderler ve gelişmeleri bizzat gözleriyle görürler ve dönüp halîfeye durumu anlatırlar. Halîfe haberi alınca: *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* انا لله وإنا إليه راجعون *لا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ* der. Vezîr Alkamî'yi çağırır ve bu durum hakkında ne tür bir bilgisi olduğunu sorar. Vezîr bu konuda herhangi bir bilgisinin olmadığı söyler. Durumu anlayan Halîfe devlet ricâli, aşîret reîslerini toplar ve gelişmeler hakkında onları bilgilendirir. Halîfe geç de olsa Vezîr Alkamî'nin ihânetini anlar ve işleri Latîf ve Habîr olan Allah'a teslim ederek İslâm milletini kılıç kuşanmaya dâvet eder. Şöyle şu minvâlde hitâb eder: “Ey İslâm milleti! Şu leîm millete karşı ayağa kalkın, kılıç kuşanın! Sizden yaşayacak olan varsa saîd, vefât edip Allah'a giden olursa şehîd olur. Dünyayı terk edin, ona sırtınızı dönün ve yüzünüzü âhiret cihetine çevirin, böylece şehâdet kazanır ve Rabbinizin cennetine girersiniz. Ve sizin en ön saflarınızda ben cihâd edeceğim” der. Ardından *الله أكبر! فَتَحَ وَنَصَرَ* diyerek savaşa girişir. Çok çetin bir savaş yaşanır. Fakat küffâr ordusu İslâm ordusundan kat be kat fazla olduğu için onları Bağdât'tan def' edemezler. Pek çok Müslümân bu savaşta şehîd olur. Ve nihâyet Halîfe başta olmak üzere pek çok Müslümân kâfirlere esîr düşer ve zincirlere vurulur. Acem kralının oğlu Hülâvün, halîfe Emîrû'l-

¹⁷ Kanâatimizce burada 1251-1259 yıllarında hükümdârlık yapmış Moğol Hân'ı Môngke (Mengü) kâsd edilmiştir. Her ne kadar Môngke, Hülâgü'nün ağâbeyi de olsa burada kurguya göre babası mesâbesindedir. Zîrâ Hülâgü, 1255 yılında ağâbeyi Môngke tarafından İslâm coğrafyasını ele geçirmek ve Abbâsî hilâfetine yıkılmak ile görevlendirmiştir.

¹⁸ Kanâatimizce bu tâbîrle Moğollar kâsd edilmiştir. Nitekim Moğollar da Araplara göre Acem sayılmaktadır. Ayrıca Moğollar Bağdât'ı ele geçirmek için İrân tarafından saldırıya geçmişlerdir.

¹⁹ Kanâatimizce burada 1256-1265 yılları arasında hüküm süren Moğolların İrân kolu olan İlhanlıların kurucusu Hülâgü Hân kâsd edilmiştir.

²⁰ Kanâatimizce bu isimle dönemin 1242-1258 yılları arasında hüküm süren ve 1258'de Bağdât'ta katledilen Halîfe Ebû Ahmed el-Müsta'sım-billah Abdullah b. el-Mansûr el-Müstansır-billah el-Abbâsî kâsd edilmiştir.

mü'minin'i zincirlere bağlar. Ve onun yerine Bağdad'taki saltanat tahtına oturur. Vezîr Alkamî, tahta oturan Hülâvün'ü görünce "Sen bu tahta Şâbân el-Muktedîr'den daha müstahaksın" der. Hülâvün bu sözü duyunca "Ey Alkamî sen Müslümân değil misin?" diye sorar. Alkamî: "Evet Müslümânım" der. Halîfe: "Hayır o Müslümân değil" diye çıkışır. Hülâvün: "Hayır o Müslümândır" diye karşılık verir. Hülâvün, vezîre neden bir işe tevessül ettiğini sorar. Vezîr bunun üzerine güvercin hadisesini detaylıca anlatır. Hülâvün bunun üzerine: "Sana yazıklar olsun!" der. "Sen bir hamame/güvercin için dindaşlarına bunu revâ görürsen bir zübâbe/sinek için bizleri de helâk edersin" dedikten sonra adamlarına vezîri îdâm etme emrini verir. Hülâvün Bağdât'ta o gece askerleri etrafında olduğu hâlde saltanat sarayında kalır. Sabah olunca etrafında erbâb-ı devlet olduğu hâlde saltanat tahtına oturur. Askerlerine emirler vermeye başlar.

Sîretü ez-Zâhir Baybars'ta bu yaşanan hâdiselerden sonra vukû bulan anlık gelişmeler şöyle nakledilir:

(Hülâvün) Bir saat geçmeden saray kapısından 75 Kürd'ün girdiğini gördü. *Üzerlerinde ibâdet izleri vardı ve tahtadan kılıç kuşanmışlardı ve "Lâ ilâhe illellâh Muhammedün Resûlullâh" diye nidâ ediyorlardı.* Hülâvün ve askerleri berâberlerindeki devlet ricâlî ile birlikte bunları görünce etrafındakilere "kim bunlar!" dedi. "Ey Melik-i Zemân! Âteşler seni muhâfaza etsin! Bunlar Müslümânların fakîrleridir. Zannımızca sizi tebrik etmeye ve sağlık dileklerinde bulunmaya ve ihsânını dilemeye gelmişler. Bunlar Allah'ı zikrederler, yeryüzünde dolaşırlar, rızık adına ne varsa yerler. Memleket memleket dolaşırlar, tüm insânlar tarafından sevilirler" diye cevâb verirler. Melik Hülâvün bunları duyunca "Ey ahâlî ben bunların zikrini seyretmek istiyorum" der. "Rablerini nasıl zikrederler bunlar?" der ve onlara zikretmeleri emrini verir. Ser-zâkir kalkar ve sarayda bir zikir halakası düzenler. Laîn Hülâvün bunu görünce: "Âteş hakkı için bunlar zır delidirler!" der. Ardından etrâfindakilere: "Yazıklar olsun size! Ne duruyorsunuz! Onları dövün ve buradan kovun" emrini verir. Tam bu esnâda Kürdler: *فَتَحَ اللهُ أَكْبَرَ! فَتَحَ اللهُ وَنَصَرَ وَخَذَلَ مَنْ كَفَرَ* nidâsında bulundular. Ve onlara sarayın dışında bulunan yetmiş bin Kürd: *يَا كَرِيمُ يَا جَوَادَ أَنْصَرْنَا عَلَى أَهْلِ الْعِنَادِ وَالشُّرْكِ وَالْفِسَادِ* diye eşlik etmeye başlar. Kürdlere Yûsuf Selahhaddîn²¹ isminde biri önderlik yapar. Bu zât hemen Halîfe'nin bulunduğu hapishâneye yönelir ve hapishânenin kapısını vurmaya başlar. Müsebbibü'l-Esbâb'ın izniyle kapı kırılır ve bir işâretle hapishânedeki bulunan Müslümânların boyunlarındaki zincirler düşmeye başlar. Zindândakiler üzerlerinde bulunan ağırlıklardan

²¹ Eyyübîleri Şâm Meliki olup "el-Melikü'n-Nâsir" lakabıyla bilinir, 1250-1260 yılları arasında hüküm sürmüştür.

kurtulur ve ellerinde parlatılmış kılıçlar olduğu hâlde dışarı çıkarlar. Ehl-i küfr ü dalâle karşı haykırarak hücumla geçerler ve onları kılıçtan geçirirler. Evet Beyler! Sonradan bu *Kürdler tahtadan olan kılıçlarını yaktılar ve mâdenî kılıçlar kullanarak kâfirleri bozguna uğratıp yok ettiler.*²²

Bahsi geçen eserde rivâyet edildiğine göre savaştan Hülâvün ve bir adamı hâriç tüm Moğol askerleri yok olur. Hülâvün ve yanındaki adamı arkalarında on binlerce ölü bırakarak dere tepe demeden günlerce kaçarlar.

Olayların yaşandığı dönemde gerçekleşen askerî ve siyâsî olayların seyri ve bu seyirde tahta kılıç kullanımını daha iyi anlamak için ilgili bahsi aktarmakta fayda var. Bahis şöyle nakledilir:

Râvî'nin dediğine göre Eyyübî Kürdlerinin geliş sebebi acâib ve garîb bir hâl idi. (...) Vâdi-yi Bekr ile Bağdât arasında bir Arab kabilesi vardı. Bu aşîret Kürd kabilesine mensûb idi. Bunlar Kureyş'in eşrâfi neslindendiler. Bunlara Ekrâd-ı Eyyûbiyye denilirdi ve Habîb-i Neccâr'a (r.a) nisbet edilirdiler. Ve bu Habîb'in bir sırr-ı acîbi vardı. Bunların ona Habîb-i Neccâr demelerinin sebebi; onun tahtayı tahta ile doğramasıydı. "Subhâne men a'tâ ve vehebe". Onun sâir mahlûkâta mahfî olmayan nice kerâmetleri vardı. Râvî dedi ki: Allah Teâlâ hükmünü infâz ve meşîetini icrâ etmek dileyince bu Kürdleri bir muâheze eyledi; zirâatlarını köstekleyen bir sel oluştu, bu arada tarlalarını perişân eden bir kar yağdı, toprakları fesâda uğradı, işleri güç duruma düştü. Âdetâ tümü yok olmakla karşı karşıya kaldı. Ve kendisine Salâhaddîn Yûsuf el-Kürdî denilen büyüklerine gittiler. Hâllerini ve başlarına geleni arz ettiler. Dediler "Ey Efendimiz! Yerler harâb oldu. Metâmımız azaldı. Memleketimizde maîşetimize yetecek kadar rızık kalmadı. Bize bu diyârdan başka, bereketli bir diyâr bul." Yûsuf Selâhaddîn bu sözleri dinledikten sonra bu isteklerinde haklı olduklarını ve bunda ayıplanacak bir durum olmadığını söyledi. Hemen o anda aşîretinin reislerini topladı ve Kürdlerden 70 bin kişi toplayıp: "Haydi hep birlikte Emîrû'l-Mü'minîn'e gidelim ve hâlimizi ona şikâyet edelim. Belki bize bu alçaltıcı azâbtan kurtaracak bir çâre sunar veya bize ikâmet edebileceğimiz yeni bereketli bir yer verir" dedi. Kürdler: "Ne isterseniz onu yaparız, senin emrinden ayrılmayız dediler." Evet Beyler! Ardından bunlar seyr ü sefere hazırlık yaptılar, hızlıca paçaları sıvadılar ve dere-tepe tanımadan mesâfeler katettiler. Nihâyet bir yol tutarlarken çölün ortasında Rabbü'l-Âlemîn'i tevhîd eyleyen, veçhi dolunay

²² Anonim, *Sîretü ez-Zâhir Baybars*, ed. Hayrî Abdülcevvâd, 2. Bs (Kâhire: Matbaatü Mustafâ es-Seb', 1923), 1: 11-21.

hâlindeki kamer gibi parlayan, Allah'ı tesbîh eden, sürekli Rabîa ve Mudar'ın fahri olan Seyyidü'l-Beşer'i anan bir şahıs gördüler. Kâfiledekiler anlattıklarına göre Kürdlerden Yûsuf Salâhaddîn öne çıkar, onun elini öper. Kavmi de onun yaptığığının aynısını yapar. Şeyh onlara: “Ey efendiler! Rabbü'l-İbâd sizi hidâyet eylesin! Sizi hak yola ulaştırsın! Nereye gidiyorsunuz böyle” der. Kürdler: “Biz Bağdât'a gitmek istiyoruz. Zîrâ bizim topraklarımız kıraç olmaya başladı. Emîrû'l-Mü'minîn'e gidip bize bundan başka bir yer vermesini talep edeceğiz” der. Şeyh onlara: “Evet sizin yaşadıklarınızı ve bahsettikleriniz anlıyorum. Fakat bana tâbî olun tâ ki size yapmanız gereken şeyleri ve sunmanız gerekenleri söyleyeyim” der. Kürdler: “Eyvallah başımız, gözümüz üzerine” diye karşılık verirler. Ardından Şeyhefendi ve topluluk yürümeye başlar ve bir mağaraya varırlar. Şeyh onlara “Üzerinizdeki elbiseleri çıkartın, şu eski-püskü elbiseleri giyin. *Ellerinize tahta kılıç alın, çınar ağacından kalkanlar edinin. Allah'ın izzetine yeminler olsun ki bu tahta kılıçlar gerçek kılıçların yerine geçecek ve düşmana korku salacak.* Üstelik Cenâb-ı Hak'dan size, çocuklarınıza ve neslinize velâyet libâsını giydirmeyi, hidâyet ve riâyet vermeyi, inâyet sâhibi kılmayı diledim” der. Bu sözünün ardından tüm cemâat onun elini öper ve “Senin işâret ettiklerinin tümünü uygulayacağız” diye karşılık verir. Kürdler kalkarlar üzerlerindeki elbiseleri çıkarırlar, eskimiş elbiseleri giymeye başlarlar. *Tahta kılıçlar kuşanırlar ve ellerine çınar ağacından yapılmış kalkanlar alırlar.* Böylece Cenâb-ı Hak onlara velâyet libâsını giydirir ve hidâyet ile şereflendirir. Şeyhefendi onlara: “Haydi şimdi Dârü's-Selâm olan Bağdât'a gidin, kayd ve zincirlere bağlanan zor durumda olan İmâm'ı ve berâberindeki ehl-i İslâm'ı kurtarın. Vezîr ona karşı kötü bir oyun oynadı, farklı tedbirlere başvurdu. Latîf, Habîr ve her şeye Kadîr olan Cenâb-ı Hak onun hilelerini başına geçirdi, katledilmesine neden oldu. Oraya vardığınızda silahlarınız çıkartın, tekbîrler getirip Beşîr-i Nezîr Sîrâc-i Münîr'e salavâtlar söyleyin. Latîf ve Habîr olanın sun'undan taaccüb edilir!” der. Şeyhefendi onlara duâlar ettikten sonra vedâ eder, onlardan ayrılır. İşte bu Şeyhefendi, Habîb-i Neccâr (r.a) idi. Onun durumu böyle, Kürdlere gelince: Onlar Bağdât'a varıncaya kadar yürürler, mesâfe kat' ederler, taksîrde bulunmadan Allah'ı zikre devâm ederler. Tüm halk onları görür, Divân'a varırlar. Ardından olanlar olur. Bahsettiğimiz gibi tüm kâfirleri öldürürler. Müellif der ki: İşin aslına gelelim. Rabîa ve Kureyş'in en hayırlısına ve kendisine inşikâk-ı kamer gerçekleşen zâta salât ve selâm getirdikten sonra durum şu ki kâfirler öldürülünce Halife Şâbân el-Muktedir bizzât kendisi Kürdleri karşılamaya gelir ve onların ellerini öper, onlara teşekkür eder, onlara övgülerde bulunur. Ardından Halife Bağdât'taki hilâfet tahtına oturur. Böylece Bağdât'ta Kürdlerin mertebeleri yücelmeye başlar. Halife onlara pek çok hediye verir, özel yerler, evler ve saraylar tahsîs eder, yemekler tertîb edip onlara büyük ikrâmlarda bulunur. Onlara “Mutlaka

misâfirim olmalısınız, doksan gün geçmeden misâfirliğimden ayrılmamalısınız” der. Onlar da: “Başımız, gözümüz üstüne, ey Emîre’l-Mü’minîn ve Halîfete Rabbi’l-âlemîn! Allah câh-ı Seyyidi’l-Mürselîn hatırına seninle olsun, yardımcın ve koruyucun olsun” diye karşılık verirler. Halîfe, bu fedâkârlıklarından dolayı onları memleketinin önemli makâmlarında ikâme ettirir, onun devletinin erbâbı ve kabîlesinin reîsleri Kürdlerle işlerini idâre eder olurlar. Halîfenin etrafına Kürdler oturmaya başlar, muhafazasını sağlarlar. Devlet erbâbı Halîfe’nin sağına ve soluna Kürd vezîrler tâyin ederler.²³

Yukarıda anlatılan hâdiselerin izlerini müteber târîh kaynaklarında aradığımızda yolumuz 1256 yıllarında Meyyâfârîkîn’de gerçekleşen bir kahramânlık öyküsüne düşer. Moğol istilâsına karşı direnme kararı veren Eyyûbîlerin Mayyâfârîkîn sultânı Melik Kâmil ve ordusu şehir halkıyla birlikte müdhiş bir kahramânlık gösterip Moğol ordularını Silvan önlerinde iki yıl bekletirler. Şehir ve ahâlîsi tamâmen yok edilmekle birlikte onların Moğol ordularını Silvan önlerinde iki yıl durdurması Memlûklülere cesâret vermiş ve onlara Moğolların yenilmez olmadıklarını göstermiştir. Nitekim kısa bir süre sonra gerçekleşecek olan ‘Ayn-câlût savaşında Memlûklüler Moğol ordularını Filistin topraklarında yenecek ve onlara ilk yenilgilerini yaşatacak, azılı liderleri ilk defâ ağlamaya başlayacaktır. Kalbleri her nedense taş kesilen ve asla ağlamayan Moğollar bu savaş sonrasında ağlarlar ve yavaş yavaş kalblerine îmân reşhaları inmeye başlar. Çok uzun bir dönem geçmeden Müslümân olurlar.

Ebu’l-Hayr Reşîdüddîn Fazlullah tarafından kaleme alınan dünya tarihi özelliğini taşıyan *Câmîü’t-Tevârîh* Meyyâfârîkîn direnişi hakkında ayrıntılı bilgiler içermektedir. Reşîdüddîn Fazlullah Silvan’daki bu savaşı şöyle resm eder:

Ertesi gün Melik Kâmil atlı alayı ile birlikte dışarı çıktı. Düşmâna saldırıp geri döndü (kerr û ferr). İki taraftan da birkaç sayıda asker öldü. Melik Kâmil ile berâber iki kahramân süvârî vardı. Birisi Seyfeddin Levkîlî ve diğeri Anber-i Habeşî idi. Her ikisi birkaç kişiyi öldürmek suretiyle savaş alevini yükseltmeye başladı. Bir süre sonra şehre döndüler ve savaşı kalenin duvarlarına taşıdılar. Ve ertesi gün yine aynı iki süvârî dışarı çıkıp yaklaşık on yiğit askeri öldürdüler. Üçüncü gün ve dördüncü gün de aynısını yaptılar. Bu taraftan da (Hülâgû tarafından) Gürcü Anzavur onların karşısına çıkıp tek başına bir orduya saldırdı ve savaşı öldü. Onun ölümü hakkında derler ki: سواران ترکان بر آشوفتند ز کین دست بر دست کوفتند
Türk/Moğol atlıları çılgına döndüler-Kînlerinden ellerini ellerine vurdular. Ve yeniden şehre döndüler. Fakat orada çok sayıda insânı helâk eden muhkem ve gâyet etkili atış yapan bir

²³ Detaylı bilgiler ve anlatım için bkz. Anonim, *Sîretü ez-Zâhir Baybars*, 1: 21-23.

mancınık vardı. Emîrler bunlarla başa çıkamadılar. (Müttefikleri Mûsul Emîri) Bedreddîn Lü'lü'ün elinde mâhir bir mancınık ustası vardı. Onu getirttiler ve şehrin mancınığı karşısında büyük bir mancınık yaptirttiler. Her iki mancınık aynı zamanda taşı kefelerinden atıyorladı. Bâzen havada iki taş birbirine çarpıp parçalanırdı. Her iki taraftan insânlar bu iki mancınığın ustalarının mahâretinden hayretler içerisinde kaldılar. En sonunda dışarıdaki mancınığı yaktılar ve bunun üzerine şehir halkı savaşı şiddetlendirdi. Hülâgû Hân bu durumu öğrenince Uruktu'yu bir ordu ile İlğay Noyan'ın yardımına gönderdi ve “şehirde yiyecekler bitene kadar savaşa ara verin” emrinde bulundu. Uruktu gelen emri iblâğ ederken o iki süvârî dışarı çıkıp Moğol askerlerini birbirine kattı. Uruktu şarâb içti ve sarhoş oldu. Savaşa giriştiler ve birbirine girmeye başladılar. (Melik Kâmil'in askerleri) ansızın İlğay'a ulaştılar ve onu attan düşürdüler. Moğol süvârileri her taraftan gelip İlğay'ı atına oturttiler, yine bir gurubu bir birine katıp geri döndüler. Beyit: ز كردان بماندند ترکان شگفت ز كين هر گوی لب بندگان گرفت Kürdler karşısında hayrete düştüler Türkler/Moğollar-Kînden dudaklarının her tarafını dişleriyle ısırmaya başladılar. Ondan sonra alışıla geldiği üzere her iki süvârî her gün dışarı çıkıp birkaç kişiyi öldürüp bir kaçını da yaralıyordu. Tam bir sene böyle geçti, şehirde kût ve gıdâ kalmadı. Hattâ hayvânlar bile tüketildi. Murdârları bile yemeye başladılar.²⁴

Bu direniş esnâsında hâdiselerin başkahramân Melik Kâmil büyük mücâdelelerden sonra şehîd edilir, başı kesilir. Moğolların ona karşı olan kinleri o kadar büyüktür ki kesilen kafasını bir parça tel örgünün üzerinde saçlarından bağlı olarak ve kısa bir mızrağın ucunda sallayarak memleket memleket dolaştırırlar ve en sonda Şâm'da teşhîr ederler. Bu dönemde Haçlılar da Moğol istilâsında aktif bir rol oynarlar. Başlarında Antakya hâkimi IV. Bohemond olan gurup, Ermenistan Meliki Haykum ve Gürcü Nahik de bu istilâda önemli roller üstlenirler. Moğollar Melik Kâmil'in kesilen başını Şâm'ın mahalle ve sokaklarında gezdirdiler, şarkılar söyleyip davullar çalarlar. En son olarak Ferâdis kapısının dışına ibret-i âlem olsun diye asalar. Asılı olan kesik baş, 'Ayn-calût savaşı sonucunda Memlüklülerin gayretiyle şehir Müslümânların eline geçinceye kadar asılı kalır. Nihayetinde bu savaştan sonra asılı olan baş aşağı indirilir ve El- Re's câmiinde Hazret-i Süleyman Şehitliği olarak bilinen yerde defnedilir.²⁵

Aslında Muhammed El-Kâmil'in Moğollar'ı durdurmak için ilk girişimi 656/1258 yılının başlarında Bağdât'ta Halîfe'ye yardımcı olacak ufak bir askeri güç göndermesiyle

²⁴ Ebû'l-Hayr Reşidüddîn Fazlullah-i Hemedânî, *Câmiü't-tevârih*, ed. Muhammed Revşen-Mustafâ Müsevî (Tahrân: Neşr-i Elburz, 1373), 2: 1035-1038.

²⁵ Sa'd b. Muhammed Hüzeyfe el-Ğamdî, “Meyyâfârikîn'de Kahramânlık ve Fedâkârlık”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, trc. Mehdi İlhan 29/47 (2010): 227-242.

başlar. ‘Ayn-Câlût savaşı ise 658/1260 yılının Eylül ayında vukû bulur. Moğolların Muhammed El-Kâmil ile doğrudan bir savaşa girmeleri de, tahmînimizce 656/1258 yılının ikinci yarısının başlarında vukû bulmuştur.

Çok garîb bir durumdur ki bu dönemde Moğol saldırılarından önce halk gurupları ve mezhep müntsibleri (Sünnîler-Şîiler, Hanbelîler-Şâfiîler-Hanefîler) arasında ciddî kavgalar baş göstermiş; sel, kıtlık gibi tabîi felaketler meydana gelmiştir. 1243’teki seller ve taşkınlar Nizâmîye ve civârındaki bâzı mahalleleri tahrîb etmiş, 1248’de seller Doğu Bağdât’ın etrâfını sarmış ve duvarların bir kısmını yıkarak Harîm’e ulaşmıştır. Sel, Rusâfe’de de birçok evi yıkmış, Batı Bağdât sular altında kalmış ve Bâbü’l-Basra ve Kerh bölgesi hariç 380 ev yıkılmış, ekinler büyük zarara uğramıştır. En büyük sel felâketi ise 1256’da meydana gelmiş ve 50 gün süren sellerin neticesinde Batı Bağdât’taki Dârü’l-hilâfe ve Nizâmîye çarşıları sular altında kalmış, pek çok insân ölmüştür. Hilâfet hazînesi, silâh mahzenleri ve devlet ricâlinin evleri büyük zarar görmüştür.²⁶

Yukarıda *Sîretü Melik ez-Zâhir Baybars*’da bu konu ile ilgili aktarılan bilgiler müteber kaynaklar tarafından desteklenmektedir. *Sîretü ez-Zâhir Baybars*’ta Eyyübîlerin Moğollara karşı savaşmaları, tahta kılıçları bırakıp gerçek kılıçları kullanmaya başlamaları ve ardından Şâm ve Mısır topraklarına gitmeleri hakkında şu bilgiler kaydedilmiştir:

(...) Ardından dere-tepe-çöl demeden yürürler. Bağdât’a doğru hızlıca ilerlerler. Bu durumu öğrenen Halîfe: “Ey kavmim! Şehrin kapısını kapatın. Bu ehl-i nekd’in şerrine karşı Allah bize kâfidir” diye hitâbda bulunur. Emîr Yûsuf Salâhaddîn el-Kürdî ona: “Yâ Emîre’l-Mü’minîn ve Halîfete Rabbe’l-Âlemîn! Bunu yapma. Biz onların hakkından geliriz” der. Halîfe: “Ne dilersen yap. Biz sana ve arkadaşlarına tâbîyiz” diye karşılık verir. Râvî der ki: Bu esnâda Yûsuf Salâhaddîn hemen ehli ve aşîreti ile berâber atlarına binerler ve Bağdât’tan çıkarlar. *Tahta kılıçlarını çıkarıp bir tarafa koyarlar. Halîfe, erbâb-ı devlet ve ordu demir kılıçlarını kuşanırlar, mızraklarını alıp atlara binerek düşmanla karşılaşmaya giderler. Kelb-i Yezîd ile karşılaşır ve her taraftan ordular birbirine girmeye başlar. Savaş meydânında kanlar sular gibi akmaya başlar. Bütün Müslümânlar tek bir lisânla: “Allahü Ekber! Allahü Ekber!” nidâsında bulunurlar. Tehlîller, tekbîrler Beşîr-i Nezîr Sirâc-i Münîr’e salâtlar ve selâmlar getirirler. Müşrikler gökyüzü ve yeryüzünün başlarına yıkıldığını düşünürler. (...) Râvî der ki: Halîfe Şâbân el-Muktedir ve askerler Bağdât’a dönünce arkalarında yeniden bir*

²⁶ Bkz. Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhiri ve’l-e’lâm*, ed. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî, 1999, 48: 23. Abdulazîz ed-Dûrî, “Bağdat”, *DİA* (İstanbul, 1991). 4: 441-442. Ebû’l-Hayr Reşîdüddîn Fazlullah-i Hemedânî, *Câmiü’t-tevârih*, 2: 994.

toz ve dumanın ortaya çıktığını farkederler. Acem cihetinden gelen bu ordunun komutasını kelb-i ekleb ve zi'b-i ecreb melûn Münketim yapmakta ve berâberindeki yüzbin atlıdan oluşan bir ordu bulunmaktadır. Bu ordu tüm güçleriyle Bağdât'ta doğru gelir ve kendilerinden önce gelen ordularının leşlerini görür. Bu durum onları iyice kızdırır ve kînle saldırıya geçerler. Ordular yeniden birbirine girer ve tekrâr kanlar seller gibi akmaya başlar. Müslümânlar bu orduyu da hezimete uğratırlar ve onların çoğunu esîr ederler, boyunlarına kılıçlarını dolarlar. “Lillâhi derrü'l-Ekrâd mâ fuile mine'l-fiâl.” (...) Bunun üzerine Halîfe Yûsuf Salahaddîn el-Kürdî'ye teşekkür eder ve onu öven şiirler okur. (...) Ardından Halîfe ona: “Ey Emîr-i Hümâm! Ben sana ve kavmine Mısır ve Şâm topraklarını verdim. Hutbe senin adına okunacak, sikke, azl, tevliye gibi Emîrler senin elinde olacak. Bunun dışında bir şey istesen de onu sana vermişim” der. Yûsuf Salahaddîn, Halîfe'den bu sözleri işitince ona tûl-i ömr ve devâm-ı devlet için dualar eder. Üzerinde buldukları nimetten dolayı çok sevinir ve halifeyi medh eden şiirler okumaya başlar. (...) Halîfe, Emîr Yûsuf Salahaddîn ve berâberindeki Kürdleri uğurlar ve onların başına Yûsuf Salahaddîn'i halîfe tâyin eder. Kürdler âilelerini, mâllarını alıp Mısır tarafına gitmeye başlarlar. (...) Haleb ve Şâm üzerinden Mısır'a varırlar. (...) Mısır'a vardıklarında Mısır'ın sâhibi süvâriker, memlûkler ve ğilmânlar eşliğinde onları karşılamaya gelir. Memlûklüler öncesinden geldikleri memleketlerden onlar hakkında kahramânlıklarını duymuşlardı. Bu gelen Emîrü'l-Mü'minîn'e yardım eden Yûsuf Salahaddîn idi. Mısırlılar onları büyük bir sevinçle karşılarlar. Kürdler Mısır'a *kıyâfetleriyle, çınar ağacından kalkanlar ve tahta kılıçlarıyla* girerler. (...) ²⁷

Bu bahiste son olarak şunu belirtelim ki, *Sîretü ez-Zâhir Baybars*'dan öğrendiğimiz kadarıyla Kürdler Mısır'daki toplantılarında da defâlarca tahta kılıçlarla tören düzenlemişler.

3. Anadolu Selçukluları Coğrafyasında Tahta Kılıç Kullanımı

1200'lü yıllarda tahta kılıç kullanımının yaygın olduğu bir coğrafya da Anadolu topraklarıdır. Anadolu'nun İslâmlaşmasıyla berâber sûfi şahsiyetler ve tarikat erbâbı Konya, Aksaray, Amasya, Kırşehir, Nevşehir gibi şehirlere yerleşmeye başlamıştır. Bu göçlerin kaynak coğrafyası daha çok Horâsân, Bağdât ve Şâm gibi doğu şehirleridir.²⁸ Anadolu'ya gelen Müslümân guruplar daha çok tarikat çevrelerinden oluşmaktaydı. Bu durum tabîatiyle bu topraklara anlayışına ve düşünüş tarzına yansiyacaktır. Fütüvvet ve ahîlik teşkilâtına bağlı

²⁷ Detaylı bilgiler ve anlatım için bkz. Anonim, *Sîretü ez-Zâhir Baybars*, 1: 25-47.

²⁸ Abdurrahim Alkış, “13. Yüzyılda Konya'nın Bir İlim Merkezine Dönüşmesinde İrani Âriflerin Rolü”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2020): 786-818.

Müslümânlar fethin gerçek mânâsını bulabilmesi için büyük cihâd sayılan nefis terbiyesine önem vermişlerdir.

Tesbât edebildiğimiz kadarıyla Anadolu'ya gelen tarikat erbâbı içerisinde tahta kılıç kullananlar Bektâşîye tarikatı müntesibleridir. Osmanlının yükseliş döneminde yazılmış olmalarına rağmen Anadolu Selçukluları dönemini anlatan Bektâşî Velâyetnâmelerinde bu konuya dâir güzel örnekler vardır. Bu Velâyetnâme'de II. Bâyezid'tan “yaşayan bir sultân” olarak bahsedilmesi eserin bu dönemde kaleme alındığını göstermektedir.²⁹

Bektâşî tarikatının en eski Velâyet-nâmesi olan *Hacı Bektâş-ı Velî Velâyet-nâmesi*'nde Hacı Bektâş'ın Anadolu'ya gelişi ve burada İslâm'ı yayması konusu ele alınmış ve fetih esnâsında himmetleriyle Sarı Saltuk'un tahta kılıç kullanmasından bahsedilmiştir. İlgili bahis *Velâyet-nâme*'de şöyle nakledilmektedir:

Seccâde, Rûm ülkesine doğru yol aldı, Kalıgra adlı bir kalenin yanına geldi, durdu. Saru Saltuk, Ulu Abdâl ve Kiçi Abdâl'la indi, seccâdeyi silkip omuzuna aldı, Ulu Abdâl'a Kiçi Abdâl'a, siz kapıya dolanın, ben buradan çıkayım dedi. Onlar, bunda bir hikmet var deyip dolandılar, kendisi, doğruca kalenin bedenine tırmandı. O, kayaya tırmandıkça kaya, ellerine karşı gelir, tutunurdu. Mübârek ayakları da taşa gömüldü. Şimdi bile hâlâ o kalede ellerinin, ayaklarının izleri görünüp durur. Kale Lâzoğlanlarından bir kâfir beğinindi. Ansızın o kalede, yedi başlı bir ejderhâ belirmişti. Onun korkusundan beyle halk, kaleyi bırakıp uzak bir kaleye gitmişlerdi. Saru Saltuk, doğruca o ejderhânın üstüne vardı, bir nâra attı. Ejderhâ nefes aldı, kuyruğunu kıvıldattı, bir kükredi. Saru Saltuk, eline ok, yay aldı, yedi başına birer ok attı. Ejderhâ cân acısından Saru Saltuk'a, belinden sarıldı, sıktı. Saru Saltuk, yanındaki kılıcı unutmuştu. Hızır'ı çağırdı. O sıralarda Hünkâr, Kızılca Halvet'te oturmuş, Hızır peygamberle sohbet ediyordu. Hacı Bektâş, Saru Saltuk, çağırınca, Hızır'ım dedi, Saru Saltuk'u ejderhâ bunalttı, kılıcını unuttu, tez imdâdına yetiş, kılıcını hatırlat. Hızır, hemen kalktı, Kalıgra'ya vardı, mızrağıyla ejderhâya vurdu, mızrak, ejderhâyı deldi, öte yanındaki kılıca dokundu. Ondan sonra Saru Saltuk'a: “Ey gerçek er dedi, yanındaki kılıcı çekip başını kessene” dedi. Saru Saltuk, hey Hızır'ım dedi, çağırdığım erenler hakkıyçun kılıcım hatırımdan çıkmış, yoksa sana zahmet edip çağırılmazdım. *Tahta kılıcı çekip ejderhânın birer birer yedi başını da kesti, Hızır'la vedâlaşıp yola düştü.* Hızır'ın izi, hâlâ meydandadır. Ulu Abdâl'la Kiçi Abdâl, kalenin kapısından dolanıp geldiler. Ejderhânın öldürdüğünü gördüler, Saru Saltuk'la buluşunca, gazâ mübârek olsun dediler. Sonra hep berâber kaleden çıkıp yola

²⁹ Abdulkâki Gölpınarlı, *Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî “Velâyetnâme”* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958). xx

düştüler. Saru Saltuk, ejderhâ savaşında pek susadım dedi. Dört yana baktılar, su bulamadılar Saru Saltuk, eliyle dört beş yeri kazdı, kazdığı yerlerden, bir değirmeni döndürecek kadar arıduru bir su çıktı, akmaya başladı. Sonra bir çoban buldular, onunla, kalenin beyine, ejderhâ öldürüldü diye haber saldılar, kalenin beyi gelip ejderhânın öldüğünü gördü, Saru Saltuk'a cândan gönülden muhib oldu ve îmâna geldi.³⁰

Benzeri bir rivâyet Evliyâ Çelebi *Seyâhatnâme*'sinde geçer. Seyâhatnâme'de Hoca Ahmed Yesevî'nin (mânâ âleminde) Muhammed Saltûk-i Buhârî'yi Hacı Bektâş Velî'ye yardım etmesi için eline tahta kılıç vermesi bahsi şöyle geçer:

Hoca Ahmed Yesevî, Hacı Bektâş-ı Velî'ye yardım için Muhammed Buhârî'ye, Horasan erenlerinden 700 adam verip, “Var imdi Saltuk Muhammed'im Bektâş'ım, seni Rûm'a gönderiyorum. *Leh diyârında sapık inançlı olan Saru Saltuk'un sûretine girip o melûnu ve Dobruca'daki bir ejderi bu tahta kılıç ile öldürüp Makedonya, Dobruca ve yedi krallık yerde nâm u nişân sâhibi ol*” diye Muhammed Saltuk-ı Buhârî'yi Hacı Bektaş'a gönderdi. O da Saltuk Muhammed Buhârî'yi Rûm'a gönderip Dobruca kâfristânında 70 nefer âşıklarıyla seyâhat edip Keligra mağaralarında ejderi katledip 40.000 kâfir ve Dobruca kralı Pravadi Kalesi'nde îmâna geldiler.”³¹

Bektâşîlik'te tahta kılıç “bâtın kılıcı” veyâ kudret kılıcı olarak da geçer. Bektâşîlik tarikatının makâmlardan bir tânesi “meydân taşı” makâmıdır. Yeni tâlib/dervîş buraya gelince, rehber, ona şu tanımı yapar: “Buna ‘meydân taşı’ derler. Hazret-i Pîr Efendimiz'in meydân cellâdı diye nasb buyurdıkları, elinde kudret kılıcıyla duran Hacim Sultân'ın makâmıdır. Bu makâm; terbiyesiz, edepsiz, erkânsız olanları ve yalancılık ve yolsuzluk edenleri terbiye edip yola getirecek makâmıdır. Bu makâmda terbiye ederler.” Meydân taşının üstünde, şekerden yâhut baldan yapılmış, bir maşraba şerbet bulunurdu. Bu şerbet, meydândaki bütün makâmlar ziyâret edildikten sonra, rehber tarafından yeni tâlibe merâsimle içirilirdi.³²

Tasavvuf târihi ve düşüncesi araştırmacılarından Ethem Cebecioğlu Türkçe'deki “Atılan ok geri gelmez” deyimini tasavvufî bir mânâ ile ele alır ve bu deyim hakkında şunları söyler: “Bir Allah dostu bed-duâ etti mi o bir ok gibi hedefini bulur. Artık onu durdurmak

³⁰ Abdalbaki Gölpınarlı, *Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî “Vilâyetnâme”*, 46-47.

³¹ Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, trc. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, 5. Bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 1 (2): 657.

³² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 5. Bs (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009), 435.

mümkün değildir. Bu oka, yânî mânevi darbeye ‘bâtın oku, bâtin kılıcı’ da denir.”³³ Cebecioğlu, “bâtın kılıcı, bâtin oku” ıstılâhları hakkında da: “Mânevî olarak ‘edebe getirilme işi’ne ve ‘evliyâ sillesi’ne bu ad verilir. Zulmeden biri, umulmadık, beklenmedik bir derde mârûz kalınca, ansızın gelen bu gibi acı olaylar, ‘erenlerin bâtin kılıcına uğradı’, ‘bâtın okuna geldi’ gibi deyimlerle açıklanır. Yânî bu deyim, umulmadık anda, tahmîn edilmeyen yerden gelen musîbetler için kullanılır” şeklinde beyânlarda bulunur.³⁴

Tasavvuf çevrelerinde “erenlerin bâtin kılıcına uğradı” değımine iyi bir örneklik teşkil eden bir menkabe zikredilir. Mâlûm olduğu üzere Kalenderiyye’nin Cevlakıyye kolunda ve bir kısım Melâmî, Şemsî, Bektaşî gibi tasavvufî zümrelerde uygulanan saç, kaş, sakal ve bıyığı ustura ile kazıma geleneğini ifâde etmek için “çâr-darb/dört vuruş” şeklinde tasavvufî bir terim bulunmaktadır. Dervîşe seyr ü sülûk esnâsında nefisle mücâdelede belli bir mertebeye geldiğinde dört kere cascavlak tıraş olması emredilir. Menkabe şöyledir:

Vaktiyle bir dervîş “çâr darb” tıraş olmak emrini alınca soluğu berberde alır. -Vur usturayı berber efendi, der. Berber dervîşin saçlarını kazımaya başlar. Dervîş aynada kendini tâkîb etmektedir. Başının sağ kısmı tamâmen kazınmıştır. Berber tâm diğer tarafa usturayı vuracakken, yağız, bıçkın bir kabadayı içeri girer. Doğruca dervîşin yanına gider, başının kazınmış kısmına okkalı bir tokat atarak: -Kalk bakalım kabak, kalk da tıraşımızı olalım, der. Dervîşlik bu ya, sövene dilsiz, vurana elsiz olmak gerekmiş. Dervîş tasavvufî usûl ve âdâba riâyet eder, ses çıkarmaz, usulca kalkar yerinden. Berber bu duruma karşı mahcûb olur fakat ses çıkarmaz. Kabadayı koltuğa oturur, berber tıraşa başlar. Fakat küstâh kabadayı tıraş olurken bile sürekli aşağılar dervîşi, alay eder. Nihâyet tıraş biter, kabadayı berber dükkânından çıkar. Henüz bir kaç metre gitmiştir ki, gemden boşanmış bir at arabası yokuştan aşağı hızla üzerine gelir. Kabadayı şaşkınlıkla yol ortasında kalakalır. Derken, iki atın ortasına denge için yerleştirilmiş uzun sivri demir kafatasına dalıverir. Kabadayı oracığa yığılır, kalır. Ölmüştür. Görenler vâveylâlar koparır. Berber ise şaşkın, bir manzaraya, bir dervîşe bakar, gayr- ihtiyarî sorar: - Biraz ağır olmadı mı dervîş efendi? Dervîş mahzun, düşünceli cevâb verir: - Vallahi gücenmedim ona. Hakkımı da helâl etmiştim. Gel gör ki bu kabağın bir de sâhibi var. O gücenmiş olmalı!

Bahse şayândır ki, Hâce Ahmed-i Yesevî’nin (v. 562/1166) *Dîvân-ı Hikmet*’inde tahta kılıç ifâdesi kullanılmamışsa da bu mânâyı ihtivâ eden “tîğ-i bâtin/bâtın kılıcı”, “Hû kılıcı” ve

³³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 67.

³⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 465.

“Hak kılıcı” gibi tâbîrler kullanılmıştır. Bu tâbîrlerin üçü de nefis düşmanına karşı cihâd-ı ekber zamanında kullanılan mânevî kılıçlar mesâbesindedir. Mâmâfih “tığ-i bâtın”ın nefsi deşmesi hakkında şu beyitleri dillendirir:

Sünnetlerini sıkı tutup ümmet oldum,
Yer altına yalnız girip nûra doldum,
Hakk’a tapanlar makâmına mahrem oldum,
Bâtın kılıcı ile nefsi deştim ben işte.³⁵

Tahta kılıç aynı zamanda terbiye ve irşâd konusunda mânevî kuvvet ve kudreti sembolize eder. Bu kılıç yeri geldiğinde zâhirde de insânı etkiler, hatta cânını bile alabilir. Bu durum, bâzen bir rüyâ, bâzen de hiç hesaplanmadık bir darbe şeklinde tezâhür edebilir. Ahmed-i Yesevî, te’sîrleri bakımından dervişlerin kelâmını “Hakk’ın kılıcı” olarak görür ve onların mânevî tasarruflarının güçlülüğünden bahseder. Zâhirî kılıç güç, şevket, kuvvet ve kudret sembolü iken bâtınî kılıç da mânâ âlemlerinin hükümrânıdır. Şöyle der Yesevî:

Öyle derviş Hakk’tan özge kılmaz kelâm,
Hızır ve İlyâs, gavslar gavsı ona köle,
Zâhirleri kimi görse kılınca selâm,
Bâtınları “Hakk kılıcı”nı salları imiş.³⁶

Hâce Yesevî altmış üç yaşından sonra nefsin kılıcı olan bedenini Hz. Peygamber’in (s.a.v) hatırına yer altına koyar ve orada yaşamaya başlar. Yesevî bu mertebeye varmayı “Hû kılıcı” ile gerçekleştirdiğini belirtir. Şöyle der:

Altmış üçte çağrı geldi; “Kul yere gir!,
Hem cânınım, cânânınım, cânını ver,
Hû kılıcını ele alıp nefsini kır”
Bir ve Var’ım, Cemâlini görür müyüm?³⁷

³⁵ Hâce Ahmed-i Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, ed. Mustafa Tatçı-Hayati Bice (Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi İnceleme-Araştırma Dizisi; Yayın No: 29, 2016), 47.

³⁶ Hâce Ahmed-i Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 415.

4. Yirminci Yüzyılda Dergâhlarda Kılıç Kullanımı

İslâm âleminin inkırâz yılları olan 1900'ler ve sonraki asırda tasavvuf düşüncesine ve bu düşüncesinin müessesesi olan tarikatlara yönelik yıkıcı faaliyetler ortaya çıkmıştır. Bu yüz yılda işgalci güçlerin hedef tahtasına koyduğu pek çok sûfi şahsiyet ve hareket büyük baskılara mârûz kalmıştır. Ayrıca bu dönemde tasavvuf ve tarikatlere yönelik eleştiriler iyice artmış ve Anadolu başta olmak üzere bunlara karşı yasaklayıcı önlemlere başvurulmuştur. Fakat bâzı tarikatlar yasaklanmış olmalarına rağmen yer yer gizli hücrelerle, yer yer de farklı metotlarla tasavvufi çalışmalarını sürdürmüşler. Bu dönemin en büyük fitnelerinden bir tanesi de Müslümân milletleri birbirine kırdırtmaktır. Dehşet-engîz hâdiseler yaşanmasına rağmen bâzı tarikat erbâbı bu yüzyılda kardeş kavgasının önüne geçmeye gayret göstermiştir.

Yirminci Asrın önemli sûfi sîmalarından olan Şeyh Muhammed Saîd Seydâ (v. 1967) bu inkırâz asrını yaşamış, cumhuriyetin ilk yıllarında Irak ve Suriye'ye göç etmek zorunda kalmış fakat birkaç sene sonra tekrâr Cizre'ye geri dönmeyi kabûl etmiştir. Tarikatlara yönelik yasaklamaların başladığı dönemde vasat yolu tercih etmiş, halkın hayât-memât savaşında memâttan ziyâde hayâtı tercih etmiştir. Bu dönemde İslâm ulemâsı arasında cumhuriyetin ilk kurucu isimleri hakkında farklı ictihâdlar bulunmakla birlikte Şeyh Seydâ gibi bâzı sûfi şahsiyetler "halkın selâmeti" prensibini benimsemiştir. Şeyh Seydâ tarafların Müslümân olmasından dolayı sulh yolunu tercih etmiş ve fitne ile ilgili hadîs-i şerîf'i tahta kılıca yazdırarak görüşünü ve anlayışını ortaya koymuştur. Aynı zamanda Nakşebendî şeyhi olan Şeyh Seydâ bu dönemde nefis terbiyesine çok önem vermiş ve zikr ü evrâdı arttırmayı hedef edinmiştir. Nitekim Şeyh Seydâ müntesiblerine inâbe verirken "Fir'avnî nefsim hâkim olup hiç kimseye zarar vermeyeceğime söz veriyorum" dedirterek söz alırdı.

Şeyh Seydâ'nın mahdûmu Muhammed Bâkî Seydâ 2021 yılında babasının isrine imtisâlen makalenin yazarına teberrük ve teyemmün bâbından bir tahta kılıç hediye etmiştir. Ekteki resim ve görüntülerde Şeyh Seydâ'nın yaptırdığı tahta kılıçları görebilirsiniz.

Sonuç

Tasavvuf târihinde kullanılan sembolik edevâttan biri olan tahta kılıç sembolizmi sahîh olan bir hadîs-i şerîf ile başlamıştır. Muhammed b. Mesleme isimli sahâbe İslâm târihinde "büyük fitne dönemi" olarak isimlendirilen Cemel ve Sıffin savaşlarında sahâbenin birbirine girdiğini görünce uzleti tercih etmiştir. Muhamed b. Mesleme, kardeşler arası

³⁷ Hâce Ahmed-i Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 63.

savaşın kıvılcımları kendisine doğru gelince tahta kılıç ile ilgili hadîs-i şerîf'e imtisâl etmiş ve özü itibâriyle sembolik ifâde barındıran bu hadîs-i şerîfi şekle büründürmüş ve gerçekten de tahtadan bir kılıç yapmıştır. Ve bu kılıçla insânları fitneden uzak tutmaya çalışmıştır.

Tahta kılıcın yaygın kullanımı tarîkatler asrı olarak bilinen 1200'lü yıllardır. Abbâsîler-Eyyûbiler döneminde Müslümânlar Bağdât, Şâm, Mısır coğrafyasında Haçlılar ve Moğollar'a karşı mâddî kılıç kullanılmışlarken, yanlışlarına karşı mânevî bir silâh olarak tahta kılıcı kullanılmışlar. Nitekim Eyyûbî Meliklerin Yûsuf Selâhaddîn rehberliğindeki kalabalık bir gurubun tahta kılıç kullandıklarını Memlûklü dönemine kaleme alınan bir eserden öğreniyoruz. Memlûklüler döneminde kaleme alın bu eserde Müslümânlar Moğollara karşı galebe çalmış olarak gösterilmiştir. Bunun nedeni savaşların neticesinde Moğolların çok geçmeden Müslümân olmaları ve İslâm'ın hizmetine geçmeleridir.

Tahta kılıcın Anadolu'daki yansımaları Hâcî Bektâş-ı Velî ve halifeleri ile gerçekleşmiştir. Anadolu'nun İslâmlaşması sürecinde bu hedefe karşı çıkan güçlerle gerçekleşen mücâdelede tahta kılıç Hakk'ın bâtinî kılıcı olarak "mânevî bir silâh" şeklinde kullanılmış ve rakîp bu kılıçla mağlûb edilmiştir. Zâhirî savaşta "mâdenî kılıç", mânevî savaşta "tahta kılıç" rûhuna uygun olarak isti'mâl edilmiştir.

20. Asır'da Cizre'de bir tarîkatin zikir ritüellerinde tahta kılıcın kullanıldığını müşâhede ediyoruz. Bu kullanımın aslına baktığımızda nefse karşı yapılacak olan savaşın bir sembolü olarak bu tür bir kılıç kullanılmıştır.

Yukarıda saydığımız örnekleri küllî bir nazarla okumaya çalıştığımızda kılıc'ın güç ve kudretin sembolü olduğunu ve hakîkî güç ve kuvvetin Hakk'a âit olduğunu, bu güç ve kuvvetin bâzen Hak adına bâzı kullar tarafından kullanıldığını söyleyebiliriz. Dünyanın nizâm ve intizâmı için zâhirî esbâb ve zâhirî kuvvetlerin bulunduğu fakat bunların perde arkasında bâtinî sebebler ve manevî güçlerin varlığı Müslümânların genel kabûlüdür. Zâhirî varlıklar ve hâdiseler sebep-sonuç ilişkisi içerisinde insânlar tarafından kısmen okunabilirken bâtinî olanlarının herkes tarafından okunamayan ve hesaplanamayan tarafları bulunmaktadır. Hesâb edilemeyen kısımların işleyişine şerîat-i ilâhî denilir ve bu işleyişin hakîkatini bilmek mümkün değildir, illâ Allahüme Cenâb-ı Hak bildire. Mâmâfih bâzen olur ki bir kutbun veyâ velînin bir işâreti kelebek etkisi yaparak âlemin nizâmını farklı mecrâlara doğru götürebilir.

İnsanlar arasında Allah'ın kılıcı vazifesini yerine getiren kişiler bulunmaktadır. Bunlar zâhir ve bâhir olabildikleri gibi bâzen bâtin ve hafî de olabilirler. Allah'ın yeryüzündeki üstün

halîfeleri bu konuda tasarruf yetkisine sâhibtirler. Kılıç tutan el, onların eli gibi gözükse de aslında bunu elinde tutan el Allah'ın elidir. Hak ve Adâlet üzere olan kılıç Allah'a nisbet edilirken zülüm ve cevr üzere kullanılanı ise edeben Allah'a nisbet edilmez, mahlûkâta nisbet edilir. Çünkü Allah hiç kimseye zulmetmez, kişiler kendilerine zulmederler.

Ekler:

1. Şeyh Seydâ'nın yaptırdığı tahta kılıcın birinci yüzü.



إذا كانت الفتنة بين المسلمين فأتخذ سيفاً من خشبٍ

Fitne Müslümânların arasında olunca tahtadan bir kılıç edin! (*Tirmizî, Ebvâbü'l-fiten:* 2203)

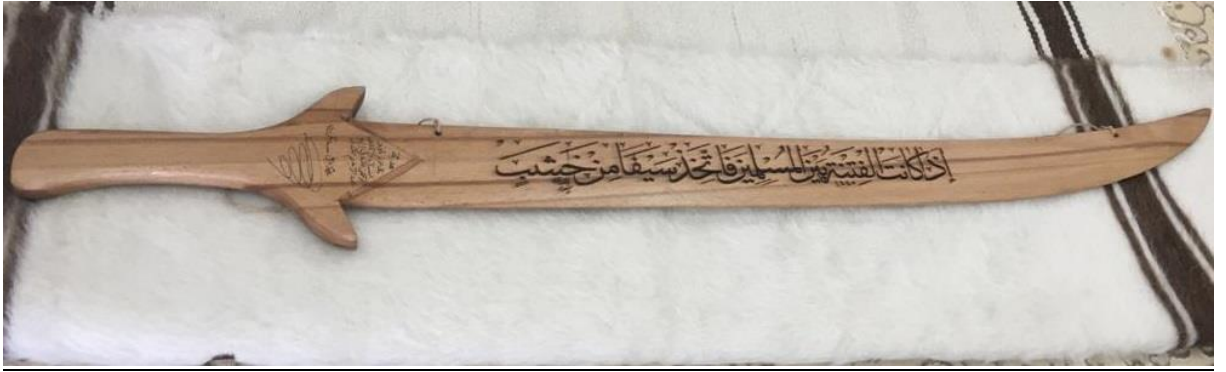
2. Şeyh Seydâ'nın yaptırdığı tahta kılıç. İkinci yüzü.



إذا رأيت الناس قد مَرَجَتْ عهودُهُمْ، وَخَفَّتْ أماناتُهُمْ، وَكانوا هَكَذا وَشَبَّكَ بَيْنَ أُناملِهِ فَالزُّمُ بَيْتَكَ، وَأُمْلِكُ عَلَيْكَ لِسَانَكَ، وَخُذْ ما تَعْرِفُ، وَدَعْ ما تُنْكِرُ، وَعَلَيْكَ بِخاصَّةِ أَمْرِ نَفْسِكَ، وَدَعْ عَنكَ أَمْرَ العامَةِ

“İnsanları; ahitleri karışmış, emânetleri azalmış ve şöyle olmuş bir halde -parmaklarını birbirine geçirdi- gördüğünüz zaman, evine kapan, dilini tut, mârûf bildiğini al, münker gördüğünü bırak. Kendine ait işe sarıl, umûma ait işi terk et” (*Ebû Dâvûd, Emir ve Nehiy, 4343*)

3. Şeyh Seydâ'nın mahdûmu Hattât Muhammed Bâkî Seydâ'nın hazırlamış olduğu ve makâle yazarına hediye ettiği tahta kılıç.



Görüntüler: Şeyh Seydâ Dergâhı'nda 1984 yılında ehl-i hâlin zikri esnâsında tahta kılıç kullanımı görüntüleri: <https://www.youtube.com/watch?v=w01gA2FnSNU>

Kaynakça:

- Alkış, Abdurrahim. “13. Yüzyılda Konya'nın Bir İlim Merkezine Dönüşmesinde İranlı Âriflerin Rolü”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2020): 786-818.
- Anonim. *Sîretü ez-Zâhir Baybars*. Ed. Hayrî Abdülcevvâd. 2. Bs. Kâhire: Matbaatü Mustafâ es-Seb', 1923.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. 5. Bs. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009.
- Dûrî. Abdulazîz “Bağdat”. *DİA*. 4: 441-442. İstanbul, 1991.
- Evliyâ Çelebî. *Seyâhannâme*. Trc. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı. 5. Bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Gölpınarlı, Abdulkâki. *Menâkıb-ı Hâcî Bektâş-ı Velî “Vilâyetnâme”*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.

- Guénon, René. “Seyfu’l-İslam ‘İslâmın Kılıcı’”. *Kubbealtı Akademi Mecmuası*. Trc. Mustafa Tahralı. 1 (1980): 59.
- Hâce Ahmed-i Yesevî. *Dîvân-ı Hikmet*. Ed. Mustafa Tatçı-Hayati Bice. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi İnceleme-Araştırma Dizisi; Yayın No: 29, 2016.
- Hemedânî, Ebû'l-Hayr Reşîdüddîn Fazlullah-i Hemedânî. *Câmiü't-tevârih*. Ed. Muhammed Revşen-Mustafâ Mûsevî. Tahrân: Neşr-i Elburz, 1373.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî İbnü'l-Arabî. *el-Fütühâtü'l-mekkîyye fî mârifeti'l-esrâri'l-mâlikîyye ve'l-mülkiyye*. Ed. Mahmûd Matarcî. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1994.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fî't-târih*. Ed. Muhammed Yûsuf Dakkâk. 4. Bs. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kömbe, İlker. “Dünya Düzeninin Temelleri: Adâlet Dairesi Literatürüne Giriş”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18/35 (2013): 139-198.
- Özaydın, Abdulkerim. “İbnü'l-Alkamî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Sa'd b. Muhammed Hüzeyfe el-Ğamdî. “Meyyâfârîkîn'de Kahramânlık ve Fedâkârlık”. *Tarih Araştırmaları Dergisi*. Trc. Mehdi İlhan 29/47 (2010): 227-242.
- Şahyar, Ataullah. “Muhammed b. Mesleme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Ed. Ebû Muhammed el-Esyûtî. Beyrût, 2011.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-e'lâm*. Ed. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. 1999.

MÜTENEBBİ'NİN ŞİİRLERİNDE SAVAŞ UNSURLARINA AİT TASVİRLER

Descriptions of War Elements in al-Mutanabbî's Poems

Adnan ARSLAN

Doç. Dr. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Associate Professor, Bilecik Seyh Edebali Faculty of University Islamic Sciences
Bilecik/Turkey

adnanarslan81@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3989-6612

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 02 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Adnan Arslan, "Mütenebbî'nin Şiirlerinde Savaş Unsurlarına Ait Tasvirler". *Van İlahiyat Dergisi*, 9/15 (Aralık 2021): 127-145.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

Mütenebbî'nin Şiirlerinde Savaş Unsurlarına Ait Tasvirler

Özet

Şiir türünün can damarı duygulardır ve korku, ümit, neşe, üzüntü gibi pek çok duygunun en yoğun yaşandığı zemin de savaş meydanlarıdır. Bu yüzden yazılı ilk edebi metinler savaş ve kahramanlıkları anlatan destanlar olmuştur. Klasik Arap şiirinin pişdar isimlerinden olan Mütenebbî (öl. 354/965), pek çok edebi mahareti yanında savaşa ait unsurların tasvirlerindeki başarısı ile Arap şiir eleştirmenleri tarafından takdir edilmiştir. Şair çoğu kez övdüğü kişilerin savaşlardaki heybeti, atlarının ihtişamı, kılıç, mızrak ve ok gibi silah araçlarının öldürücülüğü vb. hususlarda tasvirlerde bulunmuştur. Şairin hayal gücüne uyum sağlayan söz sanatlarındaki ustalığı da bir araya gelince, savaş filmi sahnelerini aratmayan olağanüstü şiirler ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada Mütenebbî'nin söz konusu şiirlerindeki tasvirleri başlıklar halinde incelenmiştir. Girişte şairin hayatı ve şairliği hakkında kısa bir tanıtım yapılmıştır. Sonrasında ise onun şiirlerinden kılıç, mızrak, atlar, savaş meydanına gelen leşçillerin nasıl tasvir edildiğine dair ilgi çekici örnekler seçilmiş ve zaman zaman eleştiriye tabi tutulmuştur. Kısacası bu çalışmada Mütenebbî'nin şiirleri, savaş edebiyatı açısından Türk akademisine tanıtılmak istenmiştir. Sonuç olarak konunun akademik bir tez düzeyinde araştırılması tavsiye edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve belagati, Klasik Arap şiiri, Mütenebbî, Savaş, Tasvir.

Descriptions of War Elements in al-Mutanabbî's Poems

Abstract

Emotions are the lifeblood of the literary genre called poetry, and the battlefields are the ground where many emotions such as fear, hope, joy, and sadness are experienced most intensely. Therefore, the first literary texts written were epics describing war and heroism. Al-Mutanabbi, who is one of the significant names of classical Arabic poetry, has been appreciated by Arab poetry critics with his success in depicting the elements of war in many of his literary skills. The poet often talks about the majesty of those he praises in battles, the splendor of his horses, the lethality of weapons such as swords, spears and arrows, etc. made descriptions of the issues. When the poet's mastery of rhetoric that adapts to his imagination comes together, extraordinary poems that do not look like war movie scenes have emerged. In this study, the descriptions of al-Mutanabbi in his poems were examined under the titles. In the introduction, a short introduction was made about the life and poetry of the poet. Afterwards, interesting examples of how swords, spears, horses, and scavengers coming to the battlefield are depicted from his poems were selected and criticized from time to time. In short, in this study, al-Mutanabbi poems were aimed to be introduced to the Turkish academy in terms of war literature. As a result, it is recommended to investigate the subject at the level of an academic thesis.

Keywords: Arabic Language and rhetoric, Classical Arabic poetry, al-Mutanabbi, War, Depiction.

وَدَعَ كُلَّ صَوْتٍ غَيْرَ صَوْتِي فَإِنِّي

أَنَا الصَّائِحُ الْمَحْكِيُّ وَالْأَخْرَجُ الصَّدَى

Bırak benim sesimin dışındaki sesleri

Benim asıl bağırana, yankıdır diğerleri

Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî

Giriş

Tiyatro tarihinin milattan yüzlerce yıl öncesine dayandığı söylenir. Keza destanlar da öyle. Destanlardan ilham aldığı söylenen tüm hikâyeler, masallar hatta son yüzyıllara doğru geldikçe romanlar, öyküler. Bu kadar mı? Son yüzyılın vazgeçilmezi dizi ve sinemalar. An itibariyle gerçek dünyada yaşanmadığını bildiğimiz rol icabı gülmeler, ağlamalar, kavgalar ve çatışmalar vb. tüm drama yapıtları. Tiyatrodan romana, fabllardan öykülere kadar oldukça geniş bir yelpazede yayılmış kurmaca dünyanın tezahürleri, insan medeniyetinin sebeb-i iftiharı kabul edilmiştir tarih boyu. Adı üzerinde, “kurmaca” olduğu herkes tarafından kabul edildiği halde tüm renkleriyle fiktif yapıtların genel anlamda yüceltilen bir sanat kabul edilmesi insan psikolojisinde neye tekabül etmektedir?

Bu soruya sosyoloji ve psikoloji merkezli pek çok çalışmada cevap aranmıştır. Kurguya dayalı yazılı yahut görsel yapıtlarda anlatılanların hayal ürünü ve oyuncuların setteki davranışlarının da tamamının rol icabı olduğunun aklen kesin olarak bilinmesine rağmen duygusal olarak etkileniyor oluşun bir anlamı olmalıdır. Zira bu etki beşeri bir olgudur ve kurgunun sağlamlığı, figürlerin performansı ve en önemlisi de kullanılan dil ve üslubun gücü nispetinde söz konusu etki çağlar üstü bir hüviyet kazanır. Okuyucu-izleyici ve sahne-kurgu arasındaki etki mevzusunu özellikle roman türü yapıtlarına getirdiğimizde oldukça tatmin edici bir yorumu Umberto Eco'da görürüz. Ona göre bir anlatı metniyle karşı karşıya gelen okur, sessiz sedasız yazarla kurmaca anlaşmasını imzalar. Bu anlaşmaya göre okur, kendisine anlatılanların hayal ürünü olduğunu bilecek fakat gerçekten olmuş gibi davranacaktır.¹ Anlatılanlar karşısında inançsızlığını askıya alacaktır.² Okurun böyle anlaşmaya imza atmasının arka planında yatan etken şu olmalıdır: *Gerçek dünyanın temsilini kabul etme tarzımız, kurmaca bir kitabın temsil ettiği olası dünyanın temsilini kabul etme tarzımızdan*

¹ Umberto Eco, *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Can Yayınları, 1995), 87.

² Eco, *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*, 89.

*farklı değildir.*³ Eco'nun bu tahliline göre kurguya dayalı bir eserde resmedilen hayali bir dünyayı kabul edişimiz gerçek bir dünyayı kabul edişimiz kadar doğaldır.

Bu makalede ünlü Arap şairi Mütenebbî'nin savaş tasvirlerini ele aldığı şiirleri incelenecektir.⁴ Bu şiirlerde şairin, savaşa dair film sahnelerini aratmayacak kalitede bir şeyler canlandırdığı görülecektir. Antik Yunan filozoflarının *mimêmis* dediği ve Arapçaya da *المحاكاة* *el-muhâkât* olarak çevrilen yansıtmanın en güzel savaş uygulamaları izlenilecektir. Filmde görülse, bu kadar da olmaz denilecek abartıda tasvirlerle karşılaşılacak. Sahneyi at, kılıç, mızrak ve ceset motifleriyle süslerken fantastik anlatımları karşısında onun büyüüne kapılacak ve peşinden gidilecektir. Yaşanmasına aklen ve âdeten imkân bulunmadığı peşinen kabul edilecek türden tasvirler hayranlıkla seyredilecektir. Eco'nun ifadesiyle Mütenebbî ile imzaladığımız anlaşmaya ister istemez bağlı kalacak ve onu yalancılıkla suçlamayacağız. Bu çalışmada da görüleceği gibi tamamen hayal ürünü olan tasvirlerini bilimsel bir makalenin araştırma konusu yapacak kadar ciddiye alacağız. Zira ilk paragrafta değindiğimiz gibi insanın etkilenmeye fitraten ihtiyacı vardır ve bu etkiyi, kurmaca da olsa her ne tetikliyorsa insan ona karşı meyyaldır. Anladığımız kadarıyla Mütenebbî, savaş tasvirlerindeki becerisi ile bu etkiyi zirveye çıkarabildiği için yüksektir ve şiirleri ile asırlardır kitleleri kendine cezbetmiştir. Arap şiirinde savaş tasvirleri geleneğini ilk başlatan tabi ki o değildir. Cahiliye şairlerinden örneğin Antere'nin (öl. 614 [?]) Gabrâ ve Dâhis savaşlarındaki vasıfları birer sanat eseri değeri görmektedir. Ebû Temmâm (öl. 231/846) ve Buhturî'nin (öl. 284/897) divanları da savaşa ait tasvirler içermektedir. Ancak Mütenebbî kadar savaş tasvirlerinde yoğunlaşan, edebi hüneriyle bu denli derinleşen ve çatışma sahnelerinde böylesine ayrıntılara giren ikinci bir Arap şairi gösterilmemektedir.⁵ Neden özellikle savaş? Evet, Onun gözünde onur ve şeref ancak savaşarak elde edilebilecek bir şeydir. Bundan dolayı kadın ve içki peşinde koşarak şeref iddiasında bulunanları şöyle tahkir eder:

³ Eco, *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*, 103.

⁴ Şairin biyografisi ve şairliği hakkında ilgili çalışmalar için bk. İsmail Durmuş, "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/195-200.

⁵ Mütenebbî hakkında yapılmış pek çok akademik çalışma mevcuttur. Bunlara bu makalede atıfta bulunmak isterdik. Fakat yaptığımız taramada şair hakkında Arap dünyasında en az kırktan fazla tez hazırlandığını gördük. Bu yüzeysel bir arama sonucu ulaşabildiğimiz bir sayıdır. Tek tek üniversite tez merkezleri üzerinden yapılacak kapsamlı bir taramada bu sayının yüze ulaşacağını öngörebiliriz. Tezlerde böyle ise Arap dünyasındaki hakemli dergilerde şair hakkında kaleme alınmış yayımların ise yüzlerce olduğunu söylemek mübalağa olmayacaktır. Bu çalışmalar hakkında kısa da olsa bir tanıtım yapmak müstakil bir derlemeyi tatmin edecek kifayettir. O yüzden bu makalede Mütenebbî'nin savaş içerikli şiirlerini inceleyen birkaç çalışmaya atıfta bulunmakla yetineceğiz. Abdurrahmân b. Sûüd el-Hevâvî, *el-Harb ve edevâtuhâ fi şî'ri'l-Mutenebbî* (Beyrut: Yebsân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015); Ba'dâş Hanân, *el-Hamâset fi şî'ri Ebî Tayyib el-Mutenebbî: el-Hadesu'l-hamrâ nemûzecen* (Cezayir: El-Arabî b. Muheydi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012-2013); Abîr Ubeyd eş-Şebil, "Şî'ru'l-furûsiyye lede'l-Mutenebbî ve'l-Ma'arrî", *Mecelltu Vâdi'n-Nil* 17/17 (2018), 337-392.

وَلَا تَحْسَبَنَّ الْمَجْدَ زُفَاءً وَقَيْنَةً فَمَا الْمَجْدُ إِلَّا السَّيْفُ وَالْفَتَكَةُ الْبِكْرُ

Sanma ki şeref kadehtedir, kadındadır.

*Şeref ancak kılıçtır, emsalsiz bir savaştır.*⁶

Şairin insan onur ve şerefini savaşa matuf gösteren diğer bir şiiri de oldukça heybetlidir:

لَا يَسْلُمُ الشَّرَفُ الرَّفِيعُ مِنَ الْأَدَى حَتَّى يُرَاقَ عَلَى جَوَانِبِهِ الدَّمُ

*Yüksek bir şeref ancak etrafından kanlar aktığı sürece selamettedir.*⁷

Mütenebbî küçük yaşlarından itibaren savaşmaya istekli bir halet-i ruhiye ile yetişti. Bunu çocukluk yıllarında söylediği şiirlerde görmek mümkündür. Tâhâ Hüseyin'in de (öl. 1973) dikkatini çektiği gibi⁸ bu şiirlerde şairin kan dökme sevgisi ve savaşma arzusu tutku derecesindedir:

مَنْشُورَةَ الضَّفِيرِينَ يَوْمَ الْقِتَالِ لَا تَحْسَبَنَّ الْوَفْرَةَ حَتَّى تَرَى

يَعْلُهَا مِنْ كُلِّ وَافِي السَّبَالِ عَلَى فَتَى مُعْتَقِلٍ صَعْدَةً

Savaşan kişinin çatışma esnasındaki karizmasını resmetmeye çalıştığı bu beyitlerde⁹ eski bir Arap âdetini de görmüş oluyoruz. Genel bir kıyafet adabı olarak evlerinin dışında başlarına amame ve agel takan Arap insanı savaşta başlarını açar ve saçlarını iki yana doğru salarlardı.¹⁰ Muhtemelen bu, savaş esnasında savaşçının görüşünü artırmak ve heybet vermek içindi. Şair saçların en güzel halinin işte bu olduğunu söyler. Saçlar ancak savaş gününde iki yana saçılmış bir şekilde görüldüğünde güzeldir der. Karizmanın tasvirine bir de savaşçının mızrak tutuşu da eklenir. Savaşçı eline mızrak almış ve onu pala bıyıklı adamların vücuduna sokup çıkararak kana boyamıştır. Mızrağın üzerinden kanlar akıp durmaktadır. Şair burada pala bıyıklı adamlar derken Arapların bir savaş geleneğine atıfta bulunmaktadır. Araplar, savaşa çıkacakları zaman hasımlarına korku salabilmek için bıyıklarını uzatırlardı. Şairin henüz çocuk yaşlarda bu şiiri söylediği çizilen tasvirden anlaşılmaktadır. Zira kendisi savaş

⁶ Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, *Dîvânu 'l-Mutenebbî* (Beyrut: Dâru Beyrût, 1983), 189.

⁷ Mütenebbî, *Dîvân*, 571.

⁸ Tâhâ Hüseyin, *Maa 'l-Mutenebbî* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2013), 31.

⁹ Mütenebbî, *Dîvân*, 11.

¹⁰ Arapların savaş adetleri hakkında ayrıntı için bk. Sa'îd 'Abûd Simâr, “'Âdâtu'l-harb 'inde'l-'Arab kable'l-İslâm”, *Mecelletu kulliyeti 't-terbiye* 13 (Nisan 2013), 173-199.

meydanında oldukça küçük olmasına rağmen yaşlı insanları elindeki mızrak ile öldürmenin hayalini kurmaktadır.¹¹

Şairin savaşıma hevesinin küçüklüğünden itibaren kendisinde mevcut olduğu intibamı uyandıran pek çok şiir vardır. Küçük Mütenebbî'ye göre savaşta ölmek *جنى النحل في الفم* *ağızda bal gibi bir tat bırakır*.¹² İnsan ya onurlu bir şekilde yaşamalı yahut *بين طعن القنا وخفق البنود* *mızrak darbeleriyle ve dalgalanan sancaklar arasında ölmelidir*.¹³ Onun kılıcı öylesine çeviktir ki *منيا العباد يسابق سيفي* *hasmının eceliyle adeta yarışır*.¹⁴ Onun gibi *المجد والعلل* yani *şeref ve haysiyet peşinde koşanlar nezdinde المقاتل عنده والمحايي* *ölümle hayat aynıdır*.¹⁵ Kılıç, keskin tarafıyla yekpare olduğu gibi şairle de hep tek vücut olmuştur. Kılıcı onun ayrılmaz parçasıdır.¹⁶

Mütenebbî, methiyelerinde kişilerin niteliklerini savaşla ilişkilendirir. Bu suretle gerçekte bir savaş olmadığı halde savaşın hayalî imgelerini övme maksatlı kullanmış olur. Aşağıdaki beytin ilk mısraı bunun en belirgin bir örneğidir:

يَقُومُ مَقَامَ الْجَيْشِ تَقْطِيبُ وَجْهِهِ وَيَسْتَعْرِقُ الْأَفَاطُ مِنْ لَفْظِهِ حَرْفُ

Şair övdüğü kişinin surat astığı zamanlardaki halini anlatmak için askerliğe ait bir şeyleri kullanmaktadır. Övülen kişi surat astığı zaman bu bir ordu gibi etki yapar. Düşmanı mağlup etmek için asker göndermesine gerek yoktur, surat asması yeterlidir.¹⁷

Şairin övmek istediği kimseleri savaşa ait öğelerle nitelendirmesinin örneklerine sıklıkla rastlanır. Savaş motifli bu tasvirlerle hızlı bir bakış atıldığında görülür ki övülen kişi; *يهتز للجدي اهتزاز مهند* savaşta pervane misali dönen kılıç gibidir etrafına hediyeler dağıtır;¹⁸ bakışları ise *العوالي والظبي والحافظه* kılıçlar ve mızraklar gibi keskin ve caydırıcıdır.¹⁹ Şairin övdüğü kişi savaşa eysiz atlarla girer. Fakat düşman askerlerinden sıçrayan kanlar atların üzerinde kızıl bir eyer gibi görünür.²⁰ Aslanlar, insanları *أخدانا* teker teker avlarken övdüğü kişi ise insanları *يا صائد الجحفل* ordular halinde avlamaktadır.²¹

¹¹ Mütenebbî, *Dîvân*, 11.

¹² Mütenebbî, *Dîvân*, 16.

¹³ Mütenebbî, *Dîvân*, 21.

¹⁴ Mütenebbî, *Dîvân*, 33.

¹⁵ Mütenebbî, *Dîvân*, 35.

¹⁶ Mütenebbî, *Dîvân*, 38.

¹⁷ Mütenebbî, *Dîvân*, 106.

¹⁸ Mütenebbî, *Dîvân*, 119.

¹⁹ Mütenebbî, *Dîvân*, 123.

²⁰ Mütenebbî, *Dîvân*, 124.

²¹ Mütenebbî, *Dîvân*, 184.

Mütenebbî görüldüğü üzere çocuk denilecek yaşlardan itibaren şairliğini savaş ve çatışma sahneleri üzerine kurgulamıştır. Onun nazarında onur savaşmakla elde edilebilecek bir erdemdir. Mütenebbî'nin şairliğinin daha ziyade kendisini savaş tasvirlerindeki başarısında gösterdiği söylenir. İbnu'l-Esîr, Onun savaş tasvirlerindeki başarısını şöyle anlatır: *Mütenebbî, bir savaşı tasvir ettiğinde onun dili kılıcından keskin, savaşçılardan cesur olur. Dinleyen için savaşı anlattığı sözleri savaşta yaşananların yerine geçer. Sanır ki iki ordu karşı karşıya.*²²

Nitekim kaynakların aktardığına göre Mütenebbî'nin hayatı da bir çatışma ile son bulmuştur. Oğlu ve köleleri ile birlikte seyahat ederken suikasta uğramış ve göğüs göğüse çatışarak hayata gözlerini yummuştur.²³ Bu çalışmada şairin şiirlerinde savaşa ait unsurları edebiyatına nasıl taşıdığı başlıklar halinde incelenecektir. Böyle bir konunun seçilmesi ise şairin bu hususta dikkat çekecek derecede hassasiyet göstermesindedir.

1. Savaş, Ölüm ve Kaçış Tasvirleri

Hamdânîlerin Halep kolunun Emiri Seyfüddevle'nin dokuz yıl boyunca saray şairliğini yapan Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, Seyfüddevle ile birlikte bizzat pek çok savaşa katılmış ve çatışmalarda şairlik melekesini olgun ve özgün bir hale getirecek çok sayıda ayrıntıyı yakalamıştır. Mütenebbî'yi büyük bir şair haline getiren işte bu savaşlarda gözlemlediği olayları hayal gücü ve edebi sanatların imkânlarından azami derecede istifade etmesindedir. Onun şiirlerinde savaşa ait tasvirler müstakil olarak akademik bir tezi tatmin edecek kifayettir.²⁴ Bu başlıkta savaş tasvirleri içerisinde çok daha spesifik bir hadise olan öldürme sahnesine odaklanılmıştır. Şairin savaşlarda düşman askerlerinin öldürülme anlarını canlandırması büyük bir ustalıkla gerçekleşmiştir. Edebi sanatların yoğun olarak kullanıldığı bu beyitlerde ölümün gerçekleştiği sahnelerde o anın dehşetini yaşatacak nitelikte renkli tasvirler olduğu görülmüştür.

Savaş sona erdikten sonra savaşın kaybeden tarafı olan Bizanslılar, arkalarında savaş meydanında cesetler bırakmıştır. Fakat savaşın ölüme ait olan izleri bunlarla sınırlı değildir. Çatışma sonrası esir olarak ele geçirilen kadınlar savaşta kaybettikleri eş, kardeş, baba yahut

²² Ebü'l-Feth eş-Şeybânî, *el-Meşelü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfi (Kahire: Dâru Nahda, ts.), 2/349.

²³ Şemsüddîn ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd (B.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 8/65.

²⁴ Bedruddîn Ahmed Abdülhafiz, *Meâriku Seyfiddevle Ma'arrûmi fî şî'ri'l-Mutenebbî* (Sudan: Ummu Dermân Üniversitesi, Lisansüstü Öğrenim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

evlatları için ağlarlar. Şair esir kadınların savaş meydanında ölmüş olan yakınlarının başına gelerek üstlerini başlarını ağıt yakarak parçalamalarını şöyle tasvir eder:

وَأَمْسَى السَّبَايَا يَتَتَجَبْنَ بِعَرَقَةٍ كَأَنَّ جُيُوبَ الشَّاكِلَاتِ ذُيُولُ

Esir kadınlar, Arka'da (Savaşın olduğu yerin adı) ağıt yaktılar.

*Sanki yakınlarını kaybetmiş bu kadınların göğüsleri kuyruk oldu.*²⁵

Kadınlar cesetlerin başlarında öylesine kendilerini kaybetmiş bir halde bağırlarına vurmuşlardır ki elbiselerinin o kısımları parçalanmış ve kuyruğa benzer bir şekilde arkalarına doğru sarkmıştır.

Seyfüddevle'nin askerleri kısa süre içerisinde atlarıyla birlikte düşmanlara ait yerleşim yerlerine uğramıştır. Anlaşılan her uğradıkları yerde savaşmışlar ve düşman askerlerine ağır hezimetler yaşatmışlardır. Şair atlıların hareket ettikleri yerlerdeki ilerleyişlerini şöyle tasvir eder:

تَسَايِرُهَا النَّيْرَانُ فِي كُلِّ مَسَلِكٍ بِهِ الْقَوْمُ صَرَعى وَالْدِيَارُ طُلُونُ

Onları, (atlıları) girdikleri her istikamette ateş takip eder.

*Oralarda kavimler ölümler, evler ise kalıntılar olur.*²⁶

Diğer bir beyitte Mütenebbî, düşman askerlerini kovalayan ve onları yakalayıp öldüren Seyfüddevle ordusunu şöyle tasvir eder:

فَوَدَّعَ قَتْلَاهُمْ وَشَيَّعَ فَلَهُمْ بِضَرْبِ حُرُونِ الْبَيْضِ فِيهِ سُهُولُ

*Cesetlerini uğurladı, kaçanları teşyi etti. Öyle bir vurdu ki miğferlerin engebeli arazileri onlar için kolay vadiler gibi oldu.*²⁷

Burada şairin oldukça veciz birkaç kelimeyle zengin anlamlar yüklediğini görürüz. Şöyle ki Seyfüddevle, Bizans askerlerinin bir kısmını öldürmüştür. Şair buradaki öldürme olayını uğurlamak kelimesiyle ifade eder. Zira burada bedî' ilminde tehekküm denilen bir üslubu kullanmak ister.²⁸ Alaylı bir şekilde onları öldürdü demez de onları uğurladı der. Geride kalanları ise teşyi etmektedir. Şairin özellikle seçtiği teşyi kelimesi de tehekküm

²⁵ Mütenebbî, *Divân*, 356.

²⁶ Mütenebbî, *Divân*, 357.

²⁷ Mütenebbî, *Divân*, 358.

²⁸ *Tehekküm, ıstılah olarak tahkîr mânâsında olumlu ifade kullanma üslubudur.* Hasan Tefvik Marulcu, "Kur'an'da Edebî Bir Üslup Olarak Tehekküm Ve Müşâkele – Kelâm Açısından Bir Değerlendirme" , *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/29 (2017), 327-338.

amaçlıdır. Teşyi cenazenin musalla taşından yahut camiden mezarlığa kadar götürülme sürecini ifade etmektedir.²⁹ Buna göre öldürülenler cehenneme uğurlanmış kalanlar ise birazdan mezara gömülecek cenaze adaylarıdır. Bunu ifade eden kelime التشييع / teşyi olmuştur. İkinci mısradan ise şair birbirine zıt iki kelimeyi bir arada kullanır. Bunun adı tezat yahut tıbak denilen bir sanattır.³⁰ حزن Arapçada engebeli, geçilmesi zor araziler için kullanılır. سهل ise tam aksine yürüyüşü kolay vadi anlamına gelmektedir. Buna göre askerlerin kafalarındaki miğferler kılıçların rahatlıkla kafalarına inmesini engelleyen çetin araziler gibidir. Hâlbuki Seyfüddevle'nin kılıcı öylesine sert kafalara iner ki o zor arazilere benzeyen miğferler bir anda aşması kolay ve zevkli bir vadiye döner. Şairin burada hayalde birbirinden oldukça alakasız şeyleri öldürme tasvirinde kullandığı açıkça görülmektedir.

Seyfüddevle sadece Bizans ordularıyla değil aynı zamanda Benî Kelb gibi diğer Arap kabileleri ile de savaşmıştır. Bir savaşta Benî Kelb birlikleri Seyfüddevle'nin elinden kurtulmak için kaçmaktadırlar. Şair onların kaçış halini mübalağalı bir şekilde şöyle tasvir eder:

مَصَّوَا مُنْسَابِقِي الْأَعْضَاءِ فِيهِ لَأُرْوِسِهِمْ بِأَرْجُلِهِمْ عِثَارُ

Organları birbiriyle yarışır halde kaçtılar.

Kafaları ayakları için tökez oldu.³¹

Şair askerlerin kaçışını gerçekten de tuhaf ifadelerle karikatürize etmektedir. Kaçış esnasında askerler öylesine hızlı gitmektedir ki uzaktan bakıldığında bedenlerinin bütünlüğü bozulmuş gibi bir hale gelmişlerdir. Eller, gövde ve ayaklar ölüm korkusundan kaynaklanan kaçıştan dolayı birbirine girmiştir. Burada oldukça gülünç bir manzara ortaya çıkmıştır. Normalde kaçarken kişinin ayakları birbirine çarpar ve tökezlerken tam aksine adeta ayaklar yukarıdadır ve kafalar kişinin tökezlemesine neden olur.

Şair kaçanların halini şu şekilde tasvir eder:

يَزُونَ الْمَوْتَ قُدَامًا وَخَلْفًا فَيَخْتَارُونَ وَالْمَوْتَ اضْطِرَارًا

Müslüman ordularıyla savaşmaktan kaçan düşman askerleri eninde sonunda öleceklerdir. Şair bu gerçeği dile getirir ve der: *Ya kaçmaya devam edip açlık ve susuzluktan*

²⁹ Kürşat Demirci, "Cenaze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 353-354.

³⁰ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 19879), 423.

³¹ Mütenebbî, *Dîvân*, 400.

ölecekler ya da geride kalıp kılıçların altında can verecekler. İkisinden birini seçecekler. Yani mutlaka zorunlu olarak ölecekler ve ölme biçimleri onların tercihine bırakılmış durumdadır.³²

Şair bir beytinde Seyfüddevle'nin Bizans askerlerini perişan edişini şu şekilde tasvir eder:

لِلْسَبِيِّ مَا نَكَحُوا وَالْقَتْلِ مَا وُلِدُوا وَالنَّهْبِ مَا جَمَعُوا وَالنَّارِ مَا زَرَعُوا

(Kadınlarını) Cariye yapmak için evlendiler, (çocukları) öldürülsün diye doğurdular,
(malı) talan edilsin diye topladılar, (ekini) yakılsın diye ektiler.³³

Bu şiirde açıkça görüldüğü gibi savaşın düşmana nelere mal olduğunu etkileyici bir dille anlatmış ve onların acizliğini dile getirmiştir.

Bir başka beyitte şair, Seyfüddevle'nin düşmanlarını öldürüp onları kuşlara yem yapmasını şu şekilde dile getirir:

يُطَمَعُ الطَّيْرَ فِيهِمْ طَوْلُ أَكْلِهِمْ حَتَّى تَكَادَ عَلَى أَحْيَائِهِمْ تَفَعُّ

Kuşların cesetleri uzun süre yemeleri onları iştahlandırır.
Öyle ki onlar, nerdeyse canlı kimselerin de üzerine çökecekler.³⁴

Burada şairin bir anlamı ustaca dile getirdiği görülür. Seyfüddevle düşman askerlerini öldürüp yere serme işini o kadar abartmıştır ki artık ceset yiyen leşçil kuşlar henüz öldürülmemiş diğer askerlerinde üzerine konmak ister. Zira nasıl olsa birazdan onlar da öldürülecek ve leşe inkılap edeceklerdir.

Şairin savaşa ait unsurları savaş meydanından çok uzak şeylere mükemmel bir surette benzetmesinin bir örneğine rastlarız:

تَهْدِي نَوَاطِرَهَا وَالْحَرْبُ مُظْلَمَةٌ مِنَ الْأَسِنَّةِ نَارٌ وَالْقَنَا شَمْعٌ

Savaş karanlık bir halde iken mızrak uçlarından bir ateş mızrağın kendisi de bir mum olacak şekilde bakanlara yol gösterir.³⁵

Burada şairin oldukça etkileyici bir teşbihe başvurduğu görülür. Savaş meydanında toz toprağın yukarıya kalkmasından dolayı göz gözü görmeyecek derecede karanlık ortaya çıkar. Bu denli bir karanlıkta Seyfüddevle askerlerinin karanlığı yarararak attığı mızraklar havada ışık saçarak ilerler. Bu durumda mızrakların keskin uçları ateş, mızrağın gövdesi ise bir mum gibi olur. Şair havada uçan mızrakları fitili yanan bir muma benzetir.

³² Mütenebbî, *Dîvân*, 401.

³³ Ebu'l-Alâ el-Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvâni'l-Mutenebbî*, thk. Muhammed Saîd (Arabistan: Merkezi'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1429), 575

³⁴ Mütenebbî, *Dîvân*, 312.

³⁵ Mütenebbî, *Dîvân*, 313.

Diğer bir kasidede şair şöyle der:

يَجْمَعُ الرُّومَ وَالصَّقَالِبَ وَالْبُلْ
عَرَّ فِيهَا وَتَجْمَعُ الْأَجَالَا

وَتُوَافِيهِمْ بِهَا فِي الْقَنَا السَّم
ر كَمَا وَاَفْتِ الْعِطَاشُ الصَّلَا

(Bizans Kralı) Rumları, Sicilyalıları, Bulgarları topladı. (ve geldi)

Sen de ecelleri topladın.

Onların ecellerinin kara mızrakların içinde onlara yetiştirdin.

Aynı sultanmış topraklara susuzluğun ulaştığı gibi.³⁶

Bu beyitlerde büyüleyici bir teşbih olduğunu belirtmek gerekir. Şöyle ki Mütenebbî, Bizans Kralı ile Seyfüddevle'nin savaş meydanına sevk etmek üzere asker toplama olayını karşılaştırır. Kral, askerlerini toplarken Seyfüddevle aynı şekilde savaşa asker sevk etmektedir. Fakat burada kasidenin teması methiye olduğu için şairin Seyfüddevle'yi asker toplama işinde üstün tutması gerekecektir. İşte bu üstünlük Seyfüddevle'nin ordusunun savaşta galip geleceği imasında bulunmakla olur ki bunu da *ecelleri bir araya getiriyorsun* cümlesi ile ifade etmiştir. Yani *O (Kral) her ne kadar asker toplasa da sen de onları öldürecek askerleri yani ecellerini bir araya getiriyorsun* manası anlaşılmaktadır. İkinci beyitte ise şair bir teşbihe başvurur. Seyfüddevle onların ecellerini mızrakların içlerinde onlara ulaştırır. Bu ulaştırma öyle hızlı gerçekleşir ki bu hızı ifade etmek için sıra dışı bir teşbih kullanır. İkinci mısradaki geçen *Sılâl* kuru ve susuz topraklar arasında kalmış sulu toprak anlamındadır. Özellikle çöl ortamında çorak ve kurak topraklar arasında küçük bir toprak parçası yağışlardan dolayı su görmüşse kısa zamanda tekrar orası da kuruyacaktır. Zira etrafı tamamen susuzdur. Susuzluk o toprağa da acele bir şekilde ulaşacaktır. Aynı onun gibi Bizans askerlerinin çok sayıda akranı daha önce Seyfüddevle ile girdikleri savaşlarda ölmüştür. Şimdi Kralın topladığı askerler ise Seyfüddevle karşısında savaşlarda hezimete uğramaya aday, ecelini bekleyen cenazelerdir. Dolayısıyla Seyfüddevle'nin mızrak uçlarında onlar için sakladığı ecel, seleflerini bulduğu gibi onları da -aynı sultanmış fakat susuzluğun kendisine koşturarak geldiği toprak parçası gibi- hızlıca bulacaktır. Şairin burada yaşadığı bölgenin iklimsel ve coğrafi koşullarını edebiyatında etkileyici bir şekilde kullandığı görülmektedir.

Şair diğer bir beyitte savaş esnasında düşman askerlerin kaçışını vasfetmek için birbirinden ilginç tasvirlerde bulunur:

مَا مَضُوا لَمْ يُقَاتِلُوا وَلَكِنْ
نَ الْقِتَالِ الَّذِي كَفَاكَ الْقِتَالَا

³⁶ Mütenebbî, *Dîvân*, 410.

(aslında) Seninle savaşmadan kaçmış değiller. Fakat daha önce onlarla yapmış olduğun savaş onlara yetti.³⁷

Bir sonraki beyitte de benzer manayı teyit etmek için şöyle diyecektir:

وَالَّذِي قَطَعَ الرِّقَابَ مِنَ الضَّرِّ بِ بِكَفِّكَ قَطَعَ الْأَمَالَ

Daha öncesinde vurarak (Savaşarak) onların boyunlarını vurman
onların umutlarını da kesti.³⁸

Birbirini tamamlayan bu iki beyitte savaşmak için gelen fakat Seyfüddevle ordularından korkarak geri kaçan Rum askerlerinin düştükleri durum tasvir edilmektedir. Bunlar daha önceki savaşlarda seleflerinin başına gelenleri bildikleri için şimdi niyetlendikleri bu savaşta kazanma umutlarını tamamen kaybetmiş durumdadırlar. Öncekilerin Seyfüddevle'nin elinde feci bir şekilde can vermeleri onların bu kez kazanma ümitlerini de öldürmüş gibi görünmektedir.

2. Kılıç

Modern silahların tedavülünden önce savaşta kullanılan aletlerden bahsedildiğinde ilk akla gelen kuşkusuz kılıçtır. Bu yüzden Mütenebbî'nin methiyelerinde övdüğü kişinin kılıcı, şiirin vazgeçilmez figürlerinden biridir.³⁹ Güç ve otoritenin bir sembolü olan kılıç, şairin rengârenk tasvirleriyle edebi maharetini göstermek için önemli bir öge haline gelmiştir. Aşağıdaki şiirde övülen kişinin ordusundaki kılıçlar ilgi çekici bir üslupta tasvir edilmektedir:

تَحْمَى السُّيُوفَ عَلَى أَعْدَائِهِ مَعَهُ كَأَنَّهِنَّ بَنُوهُ أَوْ عَشَائِرُهُ
إِذَا انْتَضَاهَا لِحَرْبٍ لَمْ تَدَعْ جَسَدًا إِلَّا وَبَاطِنُهُ لِلْعَيْنِ ظَاهِرُهُ

Bu tasvire göre kılıçlar, kızgın kimselere benzetilir. Şöyle ki övülen kişinin askerlerinin ellerindeki kılıçlar sanki onun evlatları yahut aşiretiymiş gibi ona yapılmış saygısızlık karşısında öfkelenmiş ve intikam almak için hazır beklemektedir. Kılıçlar bu öfkeyle kınlarından çıktıkları vakit içi dışına çıkmamış hiçbir ceset bırakmazlar. Şair bu manayı ifade etmek için değişik bir ifade kullanır: *Cesedin içi göze görünür hale gelir.*⁴⁰

³⁷ Mütenebbî, *Divân*, 410.

³⁸ Mütenebbî, *Divân*, 410.

³⁹ Arap şiirinde kılıç tasvirleri önemli bir yer tutar. Bundan dolayı müstakil olarak ele alınmıştır. İlgili bir çalışma için bk. İbn Hasen Abdülhamîd, "es-Seyf fi şî'ri'l-'Arabî", *el-Emnu ve'l-hayât* 20/229 (1422/2001), 30-31.

⁴⁰ Mütenebbî, *Divân*, 43.

Şair savaş sahnesini mübalağalı bir anlatımla olabildiğince ürpertici bir hale dönüştürmek istemektedir.⁴¹

فَخَاضَ بِالسَّيْفِ بَحْرَ الْمَوْتِ خَلْفَهُمْ وَكَانَ مِنْهُ إِلَى الْكَعْبَيْنِ زَاخِرُهُ

Övülen kişi elinde kılıcı ile ölüm denizine dalar. Düşman saflarının arkasında daldığı bu denizde her yer kan u revan içindedir. Kanların çokluğunda memdûhun hiç aldırış etmeden ilerlediğini ifade ederek methiye zirveye ulaşacaktır ki bunu *وَكَانَ مِنْهُ إِلَى الْكَعْبَيْنِ زَاخِرُهُ* ile dile getirir. Yani *savaş meydanı kan gölüne dönmüştür fakat onu ayaklarının ökçelerine kadar dahi ıslatmaz.*⁴²

Mütenebbî diğer bir şiirinde övdüğü kişinin kılıcı hakkında şöyle bir ifade kullanır:

بِهَجْرٍ سَيُوفِكِ أَعْمَادَهَا تَمَنَّى الطَّلَى أَنْ تَكُونَ الْعُمُودَا

Bu beyit, makalede şairin şiirlerini harfi olarak tercüme etmeyip şerh yoluyla izah etmemizi haklı çıkaracak anlam zenginliğinde bir istiare içermektedir. Şöyle ki şairin nazarında övülen kişinin kılıcı her zaman *أَعْمَادَهَا* kınının dışındadır. Kinayeli bir anlatımla şair övdüğü kişinin hep savaş halinde olduğunu ifade etmektedir. *Kılıçlar kınından o denli uzun süre ayrı kaldığından dolayı boyunlar kın olmayı temenni eder hale gelmiştir.* Oldukça zarif bir istiare/teşhis ile şair kılıç ve boyun kelimelerini figür haline getirir. Kılıçların birer hedefi olmaktan korkan boyunlar kınlara özenmektedir. Daha açık bir ifadeyle övülen kişinin kını kılıçla hiç buluşmadığı gibi boyunlar da birer kın olup kılıcın darbelerinden uzak kalmayı ümit etmektedir.⁴³

Şairin kılıç tasvirlerinde yapmış olduğu mübalağalı ifadelerin bir sınırı yok gibidir. Aşağıdaki şiirde şairin savaşta kullanılan kılıçla ilgili söylediği sözler oldukça ilginçtir:

فَقَتَلْتُ نُفُوسَ الْعِدَا بِالْحَدِيدِ حَتَّى قَتَلْتُ بِهِنَّ الْحَدِيدَا

Arap dilinde pek çok kelime kılıç anlamında kullanılmaktadır.⁴⁴ Bunlardan birisi de kılıcın hammaddesi olan demir anlamındaki *الحديد hadîd* kelimesidir. Şair övdüğü kişinin düşman askerlerini kılıçla öldürdüğünü söyler. Açıkçası bu ifadede sanatsal bir anlatım söz konusu değildir. İkinci mısra ile şair ilk mısradaki sıradanlığı tersyüz eder ve şöyle der:

⁴¹ Edebi bir sanat olarak mübalağa hakkında ayrıntı için bk. İsmail Durmuş, "Mübalağa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/425-427.

⁴² Mütenebbî, *Divân*, 43.

⁴³ Mütenebbî, *Divân*, 134.

⁴⁴ Arapçada kılıç için kullanılan kelimelerin çokluğu ve çeşitliliği şuradan anlaşılabilir ki bu meyanda başlı başına bir kitap kaleme alınmıştır. İlgili çalışma için bk. Zübeyr Abdullâh ez-Zeyd, *Mu'cemu esmâi suyûfi'l-Arab ve ashâbihâ* (Beirut: Muesesetu'r-Risâle, 1430/2009).

Canlarla da kılıçları öldürdün. Buna göre; kılıçlar düşman askerlerinin bedenlerine öylesine şiddetli bir surette vurmaktadır ki buna, kılıçlar dahi dayanamamakta ve kırılıp zayı olmaktadır.⁴⁵

Bedr b. 'Ammâr, şairin hakkında methiyeler dizdiği bir isimdir. Kaynakların aktardığına göre Bedr, günlerden bir gün bir aslanla kapışmış ve onu kırbaçıyla avlayarak öldürmüştür. Mütenebbî, Bedr'in bu cesaretini övmek için kılıcından bahseder:

أمعَّر الليث الهزبر بسوطه لمن ادخرت الصارم المصقولا

Şair Bedr'e şöyle bir soru yöneltir: *Sen ki güçlü kuvvetli aslanı kırbaçınla yere sermişsin o halde keskin kılıcını kim için saklıyorsun?* Şair, Bedr'e duyduğu hayranlığı istifham üslubuyla dile getirmiştir. Kırbaç bile aslanı bu hale getiriyorsa aslandan daha güçlü kim olabilir ki kılıcını ona karşı istimal edeceksin şeklindeki bir istifham gerçekten de hoş bir üslup olmuştur.⁴⁶

3. Mızrak

Diğer bir methiyede şair övdüğü kişinin ikram ve hediyeler dağıtan parmaklarını düşman kanı akıtan mızrakların uçlarına benzetir. Şairin birbirinden oldukça uzak iki şeyi hayalde yaklaştırması hakikaten de hayranlık uyandıracak niteliktedir:

ملك سنان قناته وبنانه يتباريان دما وعرفا ساكبا

Bu dizede mızrakların uçları ile parmak uçları karşı karşıya getirilmiştir. Düşman askerlerinin bedenlerine saplanan mızrakların uçlarından kanlar akmakta, dostlara ihsan ve ikramda bulunan parmaklardan da hediyeler saçılmaktadır. Kanlar ve hediyeler birbiriyle adeta yarış halindedir. Şairin vasfına göre övülen kişi savaş vakti gayet acımasızdır, oluk oluk kan akıtır; barış zamanında ise dosta karşı inanılmaz şefkatlidir hediyeler dağıtır.⁴⁷

Bir diğer şiirde şair savaş esnasında kullanılan mızrakların paramparça oluşlarını şöyle anlatır:

وَهَوْلٍ كَشَفَتْ وَنَصَلٍ قَصَفَتْ وَرَمَحٍ تَرَكَّتْ مُبَاداً مُبِيداً

Övülen kişi savaşta kılıç ve mızrak kullanır. Kullanılan bu savaş aletleri övülen kişinin elinde öylesine haşin ve amansızca sarf edilir ve onlara düşman askerlerinin bedenlerine o derece acımasızca vurulur ki kılıçlar kırılır, mızraklar zayı olur. Burada şair mızraklara ait iki

⁴⁵ Mütenebbî, *Dîvân*, 134.

⁴⁶ Mütenebbî, *Dîvân*, 145.

⁴⁷ Mütenebbî, *Dîvân*, 110.

hâl/durum zarfını ustaca kullanmıştır. مُبَاداً مُبِيداً kelimeleri *yok olan* ve *yok eden* demektir. Yani mızraklar önce çok sayıda düşmana askerini telef etmiş ve sonunda da kendisi paramparça olmuştur.⁴⁸

Mütenebbî övdüğü kişilerin hitabet becerilerini mızrakların ucuna benzetir.

كَانَ أَسْنَهُمْ فِي النُّطْقِ قَدْ جَعَلَتْ عَلَى رِمَاحِهِمْ فِي الطَّعْنِ خَرَصَانَا

Burada teşbih-i mablûb denilen benzetme türünün bir örneğini görmekteyiz. Bilindiği üzere teşbihte herhangi bir şeyde zayıf olan niteliğin güçlü olana benzetilmesi esastır. Mablûb/ters teşbihte ise oldukça mübalağalı bir benzetmeye gidilir ki -Aslan gibisin- yerine -Aslan senin gibi- denilmesi kabilinden güçlü olan özellik zayıf olana benzetilir.⁴⁹ Şair yukarıdaki beyitte savaş unsurlarından olan mızrak uçlarının saplandığındaki öldürücü etkisini övdüğü kişilerin dillerine benzetir. Onların dillerini mızrak uçlarına değil mızrakların uçlarını onların hitabetlerindeki etki gücüne benzetir.⁵⁰

Şairin mızrağı methiye maksatlı kullandığı şiirlerinin örnekleri divanında önemli bir yer işgal etmektedir. Hızlıca bakılacak olursak; *فلا موت إلا من سنانك يتقى* “Senin mızrağının ucuyla gelen ölümden başka hiçbir ölümden korkulmaz.”⁵¹

4. Atlar

Savaşın vazgeçilmez figürlerden birisi de çatışma sahnelerine heybet katan atlardır. Mütenebbî şiirlerinde atların ihtişam ve gösterişlerinden yararlanmaya çalışır.⁵² Bu çalışmada daha önce atıfta bulunulan bir kasidede şair savaş meydanında doludizgin düşman cesetlerinin üzerinde koşturun atları şöyle tasvir eder:

حَتَّىٰ إِنْتَهَى الْفَرَسُ الْجَارِي وَمَا وَقَعَتْ فِي الْأَرْضِ مِنْ جُثَثِ الْقَتْلِ حَوَافِرُهُ

Savaş meydanında düşman askerlerinin cesetleri yerdeki toprağı tamamen öylesine kaplamışlardır ki atların toynakları basmak için cesetlerden başka bir boşluk bulamamıştır. Şair savaş sonrası meydana cesetlerin üzerinde dolaşan atları hayalde canlandırarak övdüğü

⁴⁸ Mütenebbî, *Divân*, 134.

⁴⁹ Terim hakkında ayrıntı için bk. Muhammed Ebu'l-'Alâ el-Hamrâvî, “et-Teşbihu'l-mablûb fi'l-Kur'ân beyne'l-kabûli ve'r-redd”, *Mecelletu kulliyeti'l-luğati'l-Arabiyyeti biesyût* 38/1 (2019), 47-130.

⁵⁰ Mütenebbî, *Divân*, 183.

⁵¹ Mütenebbî, *Divân*, 305.

⁵² At tasvirleri Arap şiirinde önem arzettiğinden dolayı bu konuda müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bir kaçı için bk. Hamûd b. Halfân, *el-Hayl fi's-şi'ri'l-Câhili* (Ürdün: Mu'te Üniversitesi, Lisansüstü Öğrenim Fakültesi, Doktora Tezi, 2005); 'Umer Fâris el-Kefâviyn, *Sûratu'l-hayl fi's-şi'ri'l-Endelûsi* (Ürdün: Mu'te Üniversitesi, Lisansüstü Öğrenim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

kişinin büyüklüğünü anlatmak ister.⁵³ Atların düşman askerleri üzerinde yürümesi divanının başka yerlerinde de geçmektedir. Bir diğer şiirde de atlar يتعثرن بالرووس kafaların üzerinde yürürken tökezler.⁵⁴

Mütenebbî şiirlerinin en güçlüsü olarak gösterilen Seyfüddevele methiyelerinden birinde şair, Emir'in atlarını saldırı anında şöyle vasfeder:

فَمَا شَعَرُوا حَتَّى رَأَوْهَا مُغِيرَةً قَبَاحاً وَأَمَّا خَلْفُهَا فَجَمِيلٌ
سَحَابٌ يُمِطُّرُنَ الْحَدِيدَ عَلَيْهِمْ فَكُلُّ مَكَانٍ بِالسُّيُوفِ غَسِيلٌ

Bizans ordularının üzerine ansızın saldıran atların, bu iki beyitte saldırı anının tasviri yapılmaktadır. Düşman askerleri, حَتَّى رَأَوْهَا مُغِيرَةً kendilerine saldırıncaya kadar atların varlığını فَمَا شَعَرُوا hiç hissedememişlerdi. Birdenbire üzerlerine saldıran atlar, şairin tasvirine göre سَحَابٌ bulut kesilip üzerlerine يُمِطُّرُنَ الْحَدِيدَ عَلَيْهِمْ kılıç yağdırmaya başladılar.⁵⁵ Şairin burada teşbih sanatını ustaca kullandığını görürüz. Atları bulutlara ve atların üzerlerindeki askerlerden kafalarına inen kılıç darbelerini de yağmura benzetmiştir. Fakat teşbih bununla sınırlı değildir.⁵⁶ Temsili teşbihle yağmur ve kılıç arasında hayalde canlanacak bir çağrışımda bulunmaktadır. Bulutlardan yağmurlar yağarken şimşeklerin çakması gibi kılıçlar da yağmur gibi askerlerin kafalarına inerken şimşek çakması gibi parıltılar meydana gelmektedir. Beytin ikinci şatırında ise kılıçların savaş meydanını yıkadığını ifade eder. Ancak burası doğrudan atlarla ilişkili olmadığı için şerh edilmemiştir.

5. Yırtıcılar ve Leşçiller

Savaşta ölümüne çatışan iki taraftan Müslüman ordularının galip gelmesinden sonra savaş meydanının nasıl görüldüğü de Mütenebbî'nin dikkat çektiği bir motiftir. Bu meydanda şairin kullandığı figürlerden birisi de kartallar yahut akbabalardır. Şair savaş sonrası meydanda yığılan düşman cesetlerini yemek için gelen kartal ve akbaba gibi leşçil kuşların cesetlerin üzerine üşüşüğünü tasvir eder. Gergin bir bekleyişten sonra kazanılan zaferin ihtişamını artırmak için leşçil kuşlar sahneye dâhil edilir ve artık görev onlarındır. Savaş meydanından فَالْعَيْشُ هَاجِرَةٌ وَالنَّسْرُ زَائِرَةٌ hayat çekip gitmiş kartallar ziyarete gelmiştir.⁵⁷ Şair

⁵³ Mütenebbî, *Divân*, 43.

⁵⁴ Mütenebbî, *Divân*, 166.

⁵⁵ Mütenebbî, *Divân*, 356.

⁵⁶ Mütenebbî'nin şiirlerinde atlara yoğun bir şekilde yer vermesi Arap akademisyenlerin de dikkatini çekmiş ve kapsamlı bir çalışma ortaya koyulmuştur. İlgili çalışma için bk. Fâika es-Sâdikî, "el-Hayl ve delâletuhâ fi şî ri'l-Mutenebbî", *Mecelletu'l-'ulümi'l-İslâmiyye*, 15 (2007), 116-136.

⁵⁷ Mütenebbî, *Divân*, 43.

kartal figürünü sadece savaştan sonra kullanmaz. Kimi zaman da savaş meydanına doğru giderken ordunun ne kadar güçlü ve kararlı olduğunu tavsif ederken kartallardan bahseder.

تَمُرُّ عَلَيْهِ الشَّمْسُ وَهِيَ ضَعِيفَةٌ تُطَالِعُهُ مِنْ بَيْنِ رِيشِ الْقَشَاعِمِ

Yukarıdaki beytin hayalde canlandığı sahnede kartallar da rol almıştır. Ordu düşman üzerine doğru yürürken güneşin ışıkları ancak kısık ve cılız bir şekilde süzulebilmektedir. Zira orduyu, üzerinden kesif bir kartal sürüsü takip etmektedir. Kuşların yoğunluğu ordunun üzerine gelecek ışığa mani olmaktadır. Kartalların orduyu takip etme nedenini şair akla havale eder. Bu ordu birazdan öylesine bir katliam gerçekleştirecektir ki bunu kartallar da bilir ve cesetleri yemek için hevesle orduyu takip eder.

Şair savaş meydanında ilerleyen orduyu bir başka şiirinde kartala benzetir. Seyfüddevle'yi övdüğü methiyesindeki şu kartal teşbihi ile ordunun hareketi hayalde belirgin ve ayrıntılı bir şekilde canlanır:

يَهْرُ الْجَيْشُ حَوْلَكَ جَانِبِيهِ كَمَا نَفَّضَتْ جَنَاحِيهَا الْعُقَابُ

Bu tasvire göre Seyfüddevle ordunun iki kanadı ortasında yer almaktadır. Ordunun hareketini panoramik bir bakışla dile getiren şairin gözünde Seyfüddevle tam ortada kartalın gövdesine, hızla ilerleyen sağ ve soldaki bölükler ise çırpın kanatlara benzetilmektedir.

Şairin klişe haline getirdiği leşçil figürü her çatışmadan sonra sahneye gelen yırtıcı hayvanlardan oluşmaktadır. Mütenebbî'nin savaş meydanını canlandırmak için kullandığı bu leşçil kadronun üyelerinden birisi de aslanlardır. Şair alıştığımız üslubunu bu kez aslanlar için kullanır:

فَأَنْبَتَ مِنْهُمْ رِبْعَ السَّبَاعِ فَأَتَيْتَ بِإِحْسَانِكَ الشَّامِلِ

Şair, bu beytinde oldukça renkli bir istiare kullanmaktadır. Bahar mevsimi anlamındaki ربيع kelimesinin burada mera, otlak manasında kullandığı görülür. Ceset yığınlarıyla dolup taşan savaş meydanı şairin gözünde hayvanların otladığı meraya benzetilmiştir. Aslan gibi yırtıcı hayvanlar ise başları yerde sürekli otlayan davarlar gibidir. Buna göre; Seyfüddevle, yırtıcı hayvanların besleneceği bir otlak meydana getirmiştir ve bu hayvanlar da onun engin ihsanı karşısında hep methüsenâ içindedirler.

Sonuç

Biyografisinden de görüleceği üzere Mütenebbî, küçüklüğünden itibaren savaşmaya eğilimli bir ortamda yetişmiş ve savaşmanın bir şeref olduğu yahut kişinin hakkını ancak savaşarak elde edebileceği gibi bir inançla büyümüştür. Bunun dışında şairin yaşadığı tarihler İslam dünyasında siyasi istikrarın bozulduğu, Müslümanlar arası savaşların çok olduğu ve Bizanslılarla çatışmaların sıklıkla yaşandığı bir döneme tekabül etmektedir. Bu ve benzeri etkenlerin bir sonucu olarak Mütenebbî'nin savaş tasvirlerinde oldukça derinleştiği hatta uzmanlaştığı görülür. Savaşa ait mızrak, ok, kılıç, atlar gibi öğeleri şair ilgi çekici bir üslupla takdim eder ve dinleyicisine savaşın ürpertici atmosferini yaşatmak ister. Savaş meydanının çatışma sonrası sakinliğini ve leşçillerin cesetler üzerinde dolaşmasını canlandırmak konusunda olağanüstü gayret gösterir. Bu çalışmanın sonuç olarak bir tavsiyesi olacaktır. Mütenebbî divanı ve savaş nerdeyse ayrılmaz iki parçadır. Savaşa ait tüm tasvirlerin bir makale düzeyinde hakkıyla incelenmesi ve literatürümüze kazandırılması mümkün değildir. Burada yapılan ise tez düzeyinde daha kapsamlı bir çalışma için işarette bulunmaktan ibarettir. Divandaki savaş tasvirlerinin, *Mütenebbî ve Savaş* yahut buna benzer bir başlıkla biçim ve içerik açısından akademik bir tez formatında incelenmesi, Arap edebiyatı araştırmaları sahasına ciddi manada katkı sunacaktır.

Kaynakça

- Abdülhafız, Bedruddîn Ahmed. Meâriku Seyfiddevle ma'a'r-Rûm fi şî'ri'l-Mutenebbî. Sudan: Ummu Dermân Üniversitesi, Lisansüstü Öğrenim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Abdülhamîd, İbn Hasen. "es-Seyf fi şî'ri'l-'Arabî". el-Emn ve'l-hayât. 20/229 (1422/2001).
- Demirci, Kürşat. "Cenaze". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 7/353-354. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Durmuş, İsmail. "Mübalaga". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 31/425-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. "Mütenebbî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 32/195-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Eco, Umberto. *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları, 1995.
- Halfân, Hamûd b. el-Hayl fi şî'ri'l-Câhilî. Ürdün: Mu'te Üniversitesi, Lisansüstü Öğrenim Fakültesi, Doktora Tezi, 2005.

- Hamrâvî, Muhammed Ebu'l-'Alâ. "et-Teşbihu'l-maklûb fi'l-Kur'ân beyne'l-kabûl ve'r-redd". Mecelletu kulliyeti'l-luğati'l-Arabiyye biesyût. 38/1 (2019), 47-130.
- Hanân, Ba'dâş. *el-Hamâse fî şî'ri Ebi Tayyib el-Mutenebbî: el-Hadesu'l-hamrâ nemûzecen*. Cezayir: el-Arabî b. Muheydi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012-2013.
- Hevâvî, Abdurrahmân b. Sûûd. *el-Harb ve edevâtuhâ fî şî'ri'l-Mutenebbî*. Beyrut: Yebsân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015.
- Hüseyn, Tâhâ. *Ma'a'l-Mutenebbî*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2013.
- Kefâvîyn, 'Umer Fâris. *Sûratu'l-hayl fi'ş-şî'ri'l-Endelûsî*. Ürdün: Mu'te Üniversitesi, Lisansüstü Öğrenim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Maarrî, Ebu'l-Alâ. *el-Lâmiu'l-'azîz şerhu dîvânî'l-Mutenebbî*. thk. Muhammed Saîd. Arabistan: Merkezi'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1429.
- Marulcu, Hasan Tevfik. "Kur'ân'da Edebî Bir Üslup Olarak Tehküm Ve Müşâkele – Kelâm Açısından Bir Değerlendirme". Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 4/29 (2017), 327-338.
- Mütenebbî, Ebû't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fî el-Kindî. *Dîvânu'l-Mutenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1983.
- Sâdikî, Fâika. "el-Hayl ve delâletuhâ fî şî'ri'l-Mutenebbî". Mecelltu'l-'ulûmi'l-İslâmiyye. 15 (2007), 116-136.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Simâr, Sa'îd 'Abûd. "'Âdâtu'l-harb 'inde'l-'Arab kable'l-İslâm". Mecelletu kulliyeti't-terbiye. 13 (Nisan 2013), 173-199.
- Şebîl, Abîr Ubeyd. "Şî'ru'l-furûsiyye lede'l-Mutenebbî ve'l-Ma'arrî". *Mecelletu Vâdi'n-Nîl*. 17/17 (2018), 337-392.
- Şeybânî, Ebû'l-Feth. *el-Meşelü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Nahda, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî. 15 Cilt. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd. B.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zeyd, Zübeyr Abdullâh. *Mu'cemu esmâi suyûfî'l-Arab ve ashâbihâ*. Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1430/2009.

TRT TÜRK SANAT MÜZİĞİ REPERTUVARINDA BULUNAN SEGÂH
MAKAMINDAKİ DİNÎ ESERLERİN ÇEŞİTLİ DEĞİŞKENLER AÇISINDAN ANALİZİ

Analysis of Religious Songs in Segâh Maqam in TRT Turkish Classical Music Repertoire
in Terms of Various Variables

Ferdi KARAÖNÇEL

Dr. Öğr. Üyesi Hakkâri Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Assistant Professor, Hakkâri University Faculty of Education
Hakkâri/Turkey

ferdikaraoncel@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9519-1003

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atf / Citation: Ferdi Karaönçel, "Trt Türk Sanat Müziği Repertuarında Bulunan Segâh Makamındaki Dinî Eserlerin Çeşitli Değişkenler Açısından Analizi". *Van İlahiyat Dergisi*, 9/15 (Aralık 2021): 146-161.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

TRT Türk Sanat Müziği Repertuarında Bulunan Segâh Makamındaki Dinî Eserlerin Çeşitli Değişkenler Açısından Analizi

Özet

Türk Musikisi içerisinde yer alan dinî eserler, makam, usûl, form, bestekâr ve söz yazarları açısından önemli bir yere sahiptir. TRT Türk Sanat Müziği Repertuarında bulunan Segâh Makamındaki dinî eserlerin; form, usûl, bestekâr ve söz yazarı açısından incelenmesi bu çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Araştırmaya ait veriler literatür ve belgesel kaynak tarama yöntemlerinden yararlanılarak elde edilmiştir. Bu bağlamda Segâh Makamındaki dinî eserlerin notaları içerik analizi ile incelenmiştir. TRT Türk Sanat Müziği Repertuarında yapılan taramalar sonucunda Segâh Makamında toplam 107 dinî eser tespit edilmiştir. Tespit edilen dinî eserlerin formları açısından yapılan analizlerde; İlâhi, Durak ve Teşvih formlarının ağırlıklı olarak kullanıldığı, usûlleri açısından yapılan analizlerde; Sofyan, Düyek, Devr-i Hindî, Durak Eyferi, Yürük Semaî ve Nim Sofyan usûllerinin yoğun olarak kullanıldığı, bestekârlar açısından yapılan analizlerde; Bekir Sıtkı Sezgin, Güldeniz Ekmen, Amir Ateş, Hüseyin Sâdettin Arel, Erdinç Çelikkol, Zeki Altun (Hâfız), Faruk Şahin, Halil İbrâhim Taşkent, Hüseyin Sebilci (Hâfız), Mehmet Tulûî (Şeyh), Sadettin Kaynak, Süleyman Erguner (Torun) ve Ümit Gürelman isimli bestekârların tespit edilen diğer bestekârlara nazaran daha fazla dinî eserinin olduğu, söz yazarları açısından yapılan analizlerde; Yûnûs Emre, Niyâzî-i Mısrî, Eşrefoğlu Rûmî, Hamdi Özer, İbrâhim Hakkı (Erzurumlu), Sezâî ve Yûnûs (Âşık Yûnûs) isimli söz yazarlarının tespit edilen diğer söz yazarlarına göre daha fazla güftesinin olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Dinî Eserler, Segâh Makamı, Form, Usûl, Bestekâr, Söz Yazarı.*

Analysis of Religious Songs in Segâh Maqam in TRT Turkish Classical Music Repertoire in Terms of Various Variables

Abstract

Religious songs have an important place in Turkish Classical Music in terms of maqam, usul, form, composers, and songwriters. The main purpose of this study is to examine the religious songs in Segâh Maqam in the TRT Turkish Classical Music Repertoire in terms of form, usul, composers, and songwriters. The data of the research were obtained through literature and document review. In this context, the musical notes of religious songs in Segâh Maqam were analyzed through content analysis. As a result of the reviews of TRT Turkish Classical Music

Repertoire, a total of 107 religious songs in Segâh Maqam has been identified. In the form analyses of the identified religious songs, it was found that İlâhi, Durak, and Teşvih forms were used frequently; in the usul analyses, it was found that Sofyan, Düyek, Devr-i Hindî, Durak Evferi, Yürük Semaî and Nim Sofyan usuls are used frequently; in the composer analyses, it was found that Bekir Sıtkı Sezgin, Güldeniz Ekmen, Amir Ateş, Hüseyin Sâdettin Arel, Erdinç Çelikkol Zeki Altun (Hâfız), Faruk Şahin, Halil İbrâhim Taşkent, Hüseyin Sebilci (Hâfız), Mehmet Tulûû (Şeyh), Sadettin Kaynak, Süleyman Erguner (Torun), and Ümit Gürelman have more religious songs compared to other identified composers; in the songwriter analyses, it was found that Yûnûs Emre, Niyâzî-i Mısırî, Eşrefoğlu Rûmî, Hamdi Özer, İbrâhim Hakkı (Erzurumlu), Sezâî, and Yûnûs (Âşık Yûnûs) have more songs compared to other identified songwriters.

Keywords: Religious Songs, Segâh Maqam, Form, Usul (Rhythmic Pattern), Composer, Songwriter.

Giriş

"Türk Musikisi Tarihi, hem Türklerin tarih boyunca musikiyle olan her türlü alakasının, hem de Türk Musikisi sistemiyle bu sisteme az çok karışan her türlü musikinin incelenmesi demektir".¹ Türk Müziği, kültürel zenginliklerle yoğrulan, içerisinde barındırdığı farklı türlerdeki makamları, formları, usûlleri ve ses sistemleri açısından kendine özgü bir eksen çevresinde şekillenen, bestekârından söz yazarına kadar kendine has özellikleri içerisinde barındıran özel bir yapıya sahiptir. Şüphesiz geçmişten günümüze Türk Musikisinin gelişiminde kültürel yapının büyük etkisi vardır. Kültür; "Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmeye kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü olarak tanımlanmaktadır".² Bir toplumun sahip olduğu kültürel zenginliklerin içerisinde barındırdığı çeşitli yapı taşlarından biride müzik kültürüdür. "Müzik Kültürü; toplumun bir üyesi olarak insanoğlunun, genel kültürün yanında kazandığı müzik sanatına ilişkin bilgi, beceri, tutum ve davranışlar ile müzik ortamlarında geçerli ahlak kuralları, gelenekler ve benzeri diğer yetenek ve alışkanlıkları kapsayan karmaşık bir bütündür".³ Türk

¹ Yılmaz Öztuna, *Türk Musikisi Teknik ve Tarih*; s. 39. Akt. Ahmet Şahin Ak, *Türk Musikisi Tarihi*, 3. Baskı 2014, 17.

² Türk Dil Kurumu *E-Sözlük* (<https://sozluk.gov.tr/>)

³ Edip Günay, *Müzik Sosyolojisi, Sosyolojiden Müzik Kültürüne Bir Bakış* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2006), 99.

Musikisi geniş bir yelpazede farklı tür, biçim ve müzikal öğeleri içerisinde barındıran bir müzik kültürü yapısına sahiptir. Bu müzik kültürü yapısı içerisinde müzikal öğeleri derinden etkileyen örf, adet, gelenek ve göreneklerin yanı sıra dinî inançlar da oldukça önemlidir. Türk Musikisinde dinî inançlar ile ilgili müzikal yapıtlar "Dinî Musiki" formu içerisinde değerlendirilmektedir.

Dinî musiki formu, tekke ve cami musikisi olarak kendi içinde ayrılmaktadır. "Cami musikisi, camilerdeki ibadet esnasında, namazın içindeki ve dışındaki ibadetler ve duaların okunması esnasında oluşur".⁴ "Kur'an tilavatinde; ezanların farklı makamlarda okunmasında, teravih namazlarında çeşitli ilâhilerin seslendirilmesinde, tesbih, tekbir, salâ ve mevlitlerde insan sesi en güzel makamsal yapılarla karşımıza çıkmaktadır".⁵ Tekke musikisi ve cami musikisi ortak özellikleri içerisinde barındırmaktadır. Aralarındaki en büyük fark Tekke musikisinde insan sesi yanında çalgı eşliklerinin de kullanılmasıdır. "Tekke musikisinin, cami musikisi ile pek çok ortak yönü bulunmakla birlikte, asıl önemli özelliği musiki icrasında saz kullanılmasıdır".⁶

Türk Musikisinde önemli bir yere sahip olan dinî musiki formu kapsamında birçok dinî eser farklı makam, form ve usûller kullanılarak bestelenmiştir. Bu kapsamda Segâh Makamı da dinî eserlerde oldukça sık rastlanılan makamlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

1. Makam ve Segâh Makamı

Makamın birçok kaynakta farklı kişiler tarafından tanımı yapılmıştır. Makam; "Asıl unsurlarıyla işitildiğinde, kendine özgü bir bütünlük, kişilik gösteren ve başka parçalara bölünmesi (başka şeye benzetilmesi) mümkün olmayan ezgidir" şeklinde tanımlanmaktadır.⁷ Bir başka tanımda ise makam, "Dizi içerisinde güçlü ve durağın önemini belirtmek ve diğer kurallara da bağlı kalmak suretiyle nağmeler meydana getirerek gezinmeye denir" şeklinde tanımlanmıştır.⁸ Akdoğu makamı "bir dizide bir ya da birden fazla perdenin

⁴ Ahmet Şahin Ak, *Türk Dini Musikisi, Cami ve Tekke Musikisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 5. Baskı, 2018), 71.

⁵ Mustafa Dağdeviren, *İnanç Müziği Etnolojisi Perspektifinde Arguvan Yöresi "İçeri Makamı" Üzerine Yapısal ve Kültürel Analiz (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021)*, 29.

⁶ Sabri Tüfekçi, *Dinî Türk Mûsikîsi Formları* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2001), viii.

⁷ Yalçın Tura, *Tedkik ü Tahkik (İnceleme ve Gerçeği Araştırma-Nâsır Abdülbâki Dede)* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2006), 35.

⁸ İsmail Hakkı Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usûlleri-Kudüm Velveleleri* (İstanbul: Ötügen Yayınevi 2011, 11. Baskı), 94.

güçlendirilmesiyle oluşturulan ezgiler demetinin belirli bir seste bitirilmesiyle var olan işitsel etki" şeklinde tanımlamaktadır.⁹ Türk Musikisinde makamlar; Basit, Şed (Göçürülmüş Makamlar) ve Mürekkeb Makamlar (Bileşik Makamlar) olmak üzere ayrılmaktadır. Segâh Makamı ise Mürekkeb Makamlar (Bileşik Makamlar) içerisinde yer alan ve segâh perdesinde karar veren makamlardan biridir.

Segâh Makamının durak perdesi Segâh seyri ise çıkıcıdır. Segâh beşlisine Hicaz dörtlüsünün eklenmesi ile oluşmaktadır. Segâh dizisinin güçlü sesi Nevâ perdesi olmakla beraber bu perde asma karar görevinde de kullanılmaktadır. Donanımında si ve mi perdeleri için koma bemolü, fa perdesi için bakiye diyezi kullanılan makamın yeden sesi la Kürdî perdesidir. Segâh Makamı seyrine durak perdesi veya yakın perdelerden başlanır. Farklı dizilerde gezinildikten sonra Nevâ da yarım karar yapılır. Tekrar karışık dizilerde gezinilerek çoğunlukla Segâh perdesinde yedenli tam karar yapılmaktadır.¹⁰

2. Form (Biçim)

"Formlar, eser biçimleri demektir ve her gelişmiş musikide olduğu gibi Türk Musikisinde de birtakım formlar vardır".¹¹ Tanrıkorur formu "Dünyanın her çeşit edebiyatında, Doğu'da olsun, Batı'da olsun, nasıl zaman içinde oluşmuş, yazar veya şairlerin kurallarına uymak durumunda buldukları edebî kalıplar varsa, çeşitli müziklerde de yine zaman içinde oluşmuş, bestecilerin ilhamlarını ses sanatına dökerken uymak durumunda buldukları beste kalıpları vardır. Bu kalıpların adına genel olarak Fransızcadan aldığımız bir terimle "form" diyoruz" şeklinde tanımlamaktadır.¹² Türk Musikisinde formlar "Saz Musikisi" ve "Sözlü Musiki" formları şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Saz Musikisi formları; Peşrev, Taksim, Medhal, Longa, Saz Semaîsi, Sirto, Oyun Havası, Koda ve Aranağme şeklindedir.

Sözlü Musiki formları ise kendi içerisinde; Dinî Musiki ve Din Dışı (Lâ dinî) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Dinî Musiki formu cami ve tekke musikisi şeklinde kendi içerisinde tekrar ikiye ayrılır. Cami ve tekke musikisi formlarında benzer özellikler olmasına karşın, tekke musikisinde icra sırasında insan sesi ile birlikte çalgıların kullanılması formu belirgin hale getiren en önemli öğedir. Dinî Musiki formları; Âyin, Durak, Na't, İlâhi, Mirâciye,

⁹ Onur Akdoğu, *Türk Müziği'nde Türler ve Biçimler* (İzmir: Meta Basımevi, 3. Baskı, 2003), 12.

¹⁰ İsmail Hakkı Özkan, *Türk Musiki Nazariyatı ve Usûlleri-Kudüm Velveleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınevi 2011, 11. Baskı), 297-299.

¹¹ İsmail Hakkı Özkan, *Türk Musiki Nazariyatı ve Usûlleri-Kudüm Velveleleri* (İstanbul: Ötüken yayınevi 2011, 11. Baskı),96.

¹² Cinuçen Tarıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Musikisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 47.

Teşvih, Ezan, Şugûl, Mahvel Sürmesi, Temcîd, Tekbir, Tesbih, Salât ve Selâm, Mevlîd ve Münâcaat şeklindedir. Din Dışı (Lâ dinî) formlar ise; Şarkı, Türkü, Beste, Ağır Semaî, Yürük Semaî, Kâr, Kâr-ı Nâtık, Kârçe, Gazel ve Köçekçeler şeklinde Türk Müziği Nazariyatı içerisinde yer almaktadır.

3.Usûl

Müziğin en önemli yapı taşı olan usûl tanımı çeşitli kaynaklarda farklı şekillerde yapılmıştır. En eski kaynaklardan biri olan Kantemiroğlu'nun edvarında usûl; “Mûsikî ilmi'nde her şeyden çok gerekli olan, usûl bilgisidir; zîrâ mûsikîden anlayanların söylediklerine göre, usûlsüz nağme, mûsikî nağmesi değildir. Nitekim vezinsiz beyit'in şiirden sayılmayacağı, ancak acemi şair işi olacağı, gün gibi açıktır. Usûl, mûsikînin terâzîsi ve endâzesidir. Öyle ki, usûl gücü ile nağmenin kâfiyelenişinin, gerekenden fazla ya da eksik olmaması sağlanmalıdır” şeklinde tanımlanmaktadır.¹³

Başka bir tanımda ise usûl; "Vuruşlarının kıymetleri birbirine eşit veya eşit olmayan, fakat mutlaka muhtelif kuvvetli, yarı kuvvetli ve zayıf zamanların belli bir şekilde sıralanmasıyla meydana gelen belli kalıplar halindeki sayı veya vuruş grupları" şeklindedir.¹⁴

Hasan Tahsin'in "Gül-Zâr-ı Mûsikî" adlı eserinde usûl; "Nagamâtın vezni olmakla her bir nağme usûle tatbîk olunmadıkça kâ'ide-i mûsikîye mugayirdir. Mûsikîye heveskâr olan bir mübtedî'nin nagamâtdan akdem, usûlü ta'lîm ve tahsîl eylemesi lazımdır" şeklinde tanımlanmıştır.¹⁵ Arel, usûlü; “Usûlün, muayyen bir düzümle yapılmış ve kalıp haline konulmuş ölçüden ibaret olduğunu biliyoruz” şeklinde tanımlamıştır.¹⁶

4.TR T Türk Sanat Müziği Repertuarında Tespit Edilen Segâh Makamındaki Dinî Eserler

TR T Türk Sanat Müziği Repertuarında yapılan tarama sonucunda, Segâh Makamında 107 dinî eser tespit edilmiştir. Tespit edilen dinî eserlerin isimleri aşağıdaki gibidir (Bkz. Tablo 1).

¹³ Yalçın Tura, *Tedkik ü Tahkîk (İnceleme ve Gerçeği Araştırma-Nâsır Abdülbâkî Dede)*, (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2006), 158.

¹⁴ İsmail Hakkı Özkan, *Türk Musiki Nazariyatı ve Usûlleri-Kudüm Velveleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınevi 2011, 11. Baskı),606.

¹⁵ Erol Başara, *Hasan Tahsin'in Gül-Zâr-ı Mûsikî Adlı Eserinde Usûller ve Makamlar* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları 103, 2007), 7.

¹⁶ Onur Akdoğu, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri- H.S. Arel* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), 74.

Tablo 1. TRT Türk Sanat Müziği Repertuarında Tespit Edilen Segâh Makamındaki Dinî Eserler

S.N.	Eserin Adı	S.N.	Eserin Adı
1	Allahümme Lâ İlâhe İllâllah Hû	58	Geldik aşkın diyârına yaşamak bir bahâne
2	A sultânım sen vâ r iken ya ben kime yalvarayım	59	Gelin gidelim Allah yoluna
3	Açılsın ellerimiz Allah diyelim Allah	60	Gir semâya zıkr ile gel yâna yâna
4	Alâda bir servi bitmiş	61	Gönül hayrân oluptur aşk elinden
5	Alemler nûra gark oldu Muhammed doğduğu gece	62	Gönül hep sendedir Elhamdülillâh
6	Allah Allah hak bir Allah lâ ilâhe illahlah	63	Hak şer'leri hayr eyler
7	Allah bize lütfetti şükür elhamdulillâh	64	Hak'dan inen şerbeti içtik Elhamdülillah
8	Allah Hû Allah Lâ İlâhe İllâllah	65	Hayırlısı Veys'dir tâbiinlerin
9	Allah ü ekber kâim onunla mihrâb ü minber	66	Her kaçan anarsam seni kararım kalmaz Allah'ım
10	Allah yâ Dâim Allah yâ Bâkî	67	Hû bir Allah cânan Allah canlar sana kurban Allah (Ey âşık-ı dildâde)
11	Allahümme sâlli alâ seyyidinâ (Salât-ı Ümmîye)	68	İmân ile kapımı çal dile benden ne diler sen
12	Anladım ki tek aşk varmış o da senin aşkın Rabbim	69	İSM-İ AZAM DUASI (Allahümme Lâ İlâhe İllâllah Hû)
13	Araya araya bulsam izini	70	İster idim Allah'ı buldum ise ne oldu
14	Arife mir'at-i vahdettir ser-â-ser kâinat	71	İşitin ey yârenler kıymetli nesnedir aşk
15	Aşkın aldı benden beni bana seni gerek seni	72	Kırlangıçlar yuva yapmış yükseğe
16	Aşkın çok güzel ver Allahım ver	73	Kim ki (Ş'ol ki) can vermez bu yolda pes niçün cânân diler
17	Aşkın ile âşıklar yansın yâ Resûlallah	74	Kime gönül verir isem benim ile yâr olmadı
18	Aşkınla ışıldadım yüceldim hem de	75	Kime gönül verir isem benim ile yâr olmadı
19	Bakıp cemâl-i yâre çağırıram dost dost	76	Kurbanlar tığlanıp gülbank çekildi
20	Baş açık sîne üryan	77	Meded Allah sana sundum elimi
21	Ben bende buldum çün Hakkı şekk ü güman nemdir benim	78	Men (Ben) bende buldum çün Hakkı şekk ü güman nemdir benim
22	Ben bu aşka düş oldum	79	Müştâk-ı dilim mahbûb-i sübhan Hüseyin'e
23	Ben dost ile dost olmuşam	80	Sadr-ı cem'-i mürselin sensin ya Resûlallah
24	Ben yürürüm yâne yâne aşk boyadı beni kâne	81	Sakın terk-i edepten kûy-i mahbûb-i Hüdâ'dır bu
25	Ben yürürüm yâne yâne aşk boyadı beni kâne	82	Sallû sallû alel habîb
26	Bilmem n'ideyim aşkın elinden	83	Sebîl edip yıllarımıverdim Yûnus Yûnus diye
27	Bir şâha kul olmak gerek	84	Semâveri kurduk düze
28	Boşa cihanı dolanma gel âdeme bil âdem	85	Sen sâhib-i bürhansın yâ Hazret-i Mevlânâ
29	Bu aşk bir bahr-i ummandır	86	Server-i ser bülendimiz hazret-i pîr efendimiz
30	Bu karanlık ne zaman kullara âyân olacak	87	Sevdim seni mabuduma cânân diye sevdim
31	Bu selâmın hecesi Besmeledir ilk sesi	88	Sordum sarı çiçeğe benzin neden sarıdır
32	Büyüklenme insanoğlu ölmemeye çâre var mı	89	Sordum sarı çiçeğe benzin neden sarıdır
33	Canım kurban olsun senin yoluna	90	Şem-i rûhuna cismimi pervâne düşürdüm
34	Cânımın cânı efendim nûr-i kur'anım benim	91	Şol cennetin ırmakları akar Allah Allah deyu
35	Cansızlar bile gelerek dile hâl lisan ile diyor Allah bir	92	Şol dem görem didârını divâne yem
36	Cehennem ağlayıp yalvaracak Allah'ına	93	Taş atanlara da yok intikamın
37	Cemâlin nûrunu âşıklarına kerem eyle kerem eyle Sübhanım Allah	94	Taştı rahmet deryâsı gark oldu cümle âsî
38	Cümle kuşlar uyanmadan uyan vakt-i seher oldu	95	Tende cânım canda cânânımdır Allah Hû diyen
39	Çün doğup tuttu cihan yüzünü hüsnün güneşi	96	Uyurken seyrimde kalkdım ağlayu
40	Derdimin dermânı sensin yâ Muhammed	97	Yâ Allah yâ Allah el Hâdî el Nâfî el Mânî el

	Mustafa yâ Resûlallah		Câmî
41	Derviş bağı taş gerek	98	Yâ ilâhî gaflet ettim haksızım hak sendedir
42	Derviş olan kişiler deli olagan olur	99	Yâ İlâhi ism-i Azâm hakkı çün...
43	Dervişlik baştadır tac'da değildir	100	Yâ Resûl selam aleyke
44	Dinle sözümü sana direm özge edadır	101	Yâ Resûlallah yâ Habîballah
45	Doğmuştu o gül bir gecenin nur şafağında	102	Yaktın bizi gül goncası bülbül sana ben hârına yandım
46	Dolap niçin inilersin	103	Yürü sofi yürü yolunda azma
47	Ekinini biçtiğimiz sularını içtiğimiz	104	Zâhidâ dem urma aşkdan kapuyu kakdın mı hiç
48	Essalât ü vesselâm ey hâdi-i râh-ı Hüdâ	105	Zâhidlere karşı bu dem dönsün bizim devrânımız
49	Essalât ü vesselâm ü aleyke yâ Resûlallah	106	Zât-ı mir'at-ı Hüdâ'sın yâ Muhammed Mustafa
50	Esselâmü aleyke yâ şehre'l lûtf ü ve'l ihsân	107	Zâtını dâvet buyurdu bu gece Rabb'ül Muîn
51	Ey Allah'ım beni senden ayırma		
52	Ey âşık-ı dildâde (Hû bir Allah cânan Allah canlar sana kurban Allah)		
53	Ey gafil uyan rihlet-i nâ-gâhı unutma		
54	Ey gönül gel Hakk'a giden râhı bul		
55	Ey olanlar tâlib-i gencine-i esrâr-ı Hû		
56	Gaflet ile Hakk'ı buldum diyenler er yarın Hak dîvânında bell'olur		
57	Ganî Mevlâ'm nasîb etse varsam ağlayu ağlayu		

4.1. TRT Türk Sanat Müziği Repertuvarında Bulunan Segâh Makamındaki Dinî Eserlerde Formlar ve Usûller

Segâh Makamındaki dinî eserler formları baz alınarak incelendiğinde, İlâhi, Durak, Teşvih, Salât-ü Selam, Salâvat, Şuğul, Zikir, Dua, Nefes, Salât-ü Ümmiye ve Tekbir formlarının kullanıldığı görülmekle beraber, ağırlıklı olarak İlâhi (81 dinî eserde) formunun kullanıldığı tespit edilmiştir.

Segâh Makamındaki dinî eserler usûlleri baz alınarak incelendiğinde ise Düyek, Sofyan, Durak Evferi, Devr-i Hindî, Yürük Semaî, Nim Sofyan, Evsat, Curcuna, Aksak, Devr-i Revân, Darbeyn, Frenkçin, Sengin Semaî, Serbest ve 4/4-Özel usûllerinin kullanımı görülmekle beraber Sofyan (60 dinî eserde) ve Düyek (14 dinî eserde) usûllerinin yoğun olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

4.2.Segâh Makamındaki Dinî Eserlerin Form, Usûl, Bestekâr ve Söz Yazarı Açısından Analizleri

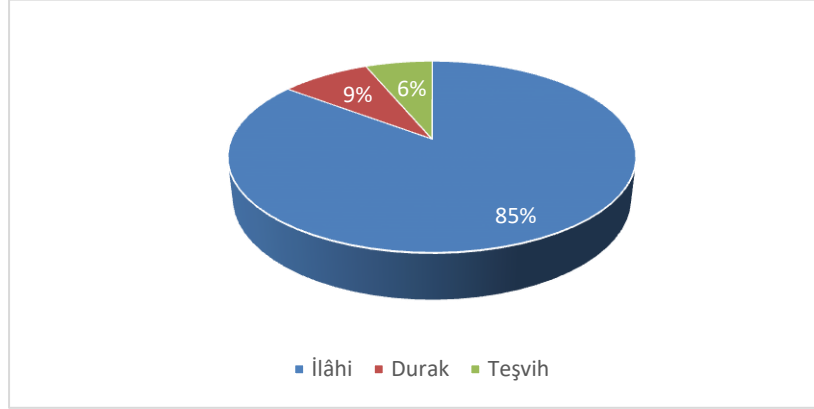
Bu çalışmada, TRT Türk Sanat Müziği Repertuarında bulunan Segâh Makamındaki dinî eserler; Form, Usûl, Bestekâr ve Söz Yazarı baz alınarak incelenmiştir. Segâh Makamındaki dinî eserlerin tespiti için TRT Türk Sanat Müziği Repertuarı incelenmiş ve yapılan inceleme sonucunda 107 dinî eser tespit edilmiştir. Tespit edilen Segâh Makamındaki dinî eserler Form, Usûl, Bestekâr ve Söz Yazarı unsurları bakımından analiz edilmiş, frekans ve yüzdeleri belirtilerek tablolar aracılığı ile görselleştirilmiştir. Tablolardaki sayısal verilerin yorumlamaları metin içerisinde verilmiştir.

Tablo 2. Segâh Makamındaki Dinî Eserlerde Kullanılan Formlar ve Dağılımları

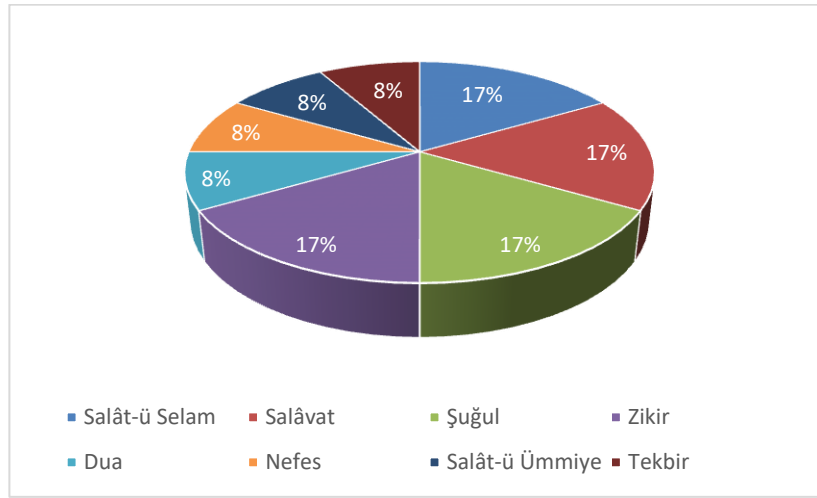
S.N.	Formlar	f	%
1	İlâhi	81	75,70
2	Durak	8	7,47
3	Teşvih	6	5,60
4	Salât-ü Selam	2	1,86
5	Salâvat	2	1,86
6	Şuğul	2	1,86
7	Zikir	2	1,86
8	Dua	1	0,93
9	Nefes	1	0,93
10	Salât-ü Ümmiye	1	0,93
11	Tekbir	1	0,93
TOPLAM		107	100

Segâh Makamındaki 107 dinî eserlerde dinî formlar açısından yapılan analizlerde, 11 farklı dinî formun kullanıldığı tespit edilmiştir. En fazla kullanılan dinî form "İlâhi" formu olup %75,70 orana sahip olduğu görülmektedir. İkinci sırada %7,47 oranla "Durak" formu, üçüncü sırada ise %5,60 oran ile "Teşvih" formu gelmektedir. Diğer dinî formlar ise düşük oranlarla dağılımda yer almaktadır. Segâh Makamındaki dinî eserlerde kullanılan dinî formlar "Çok Kullanılan Dinî Formlar" ve "Seyrek Kullanılan Dinî Formlar" şeklinde kendi aralarındaki dağılımları göz önüne alınarak grafikler ile gösterilmiştir.

Grafik 1. Çok Kullanılan Dinî Formlar



Grafik 2. Seyrek Kullanılan Dinî Formlar



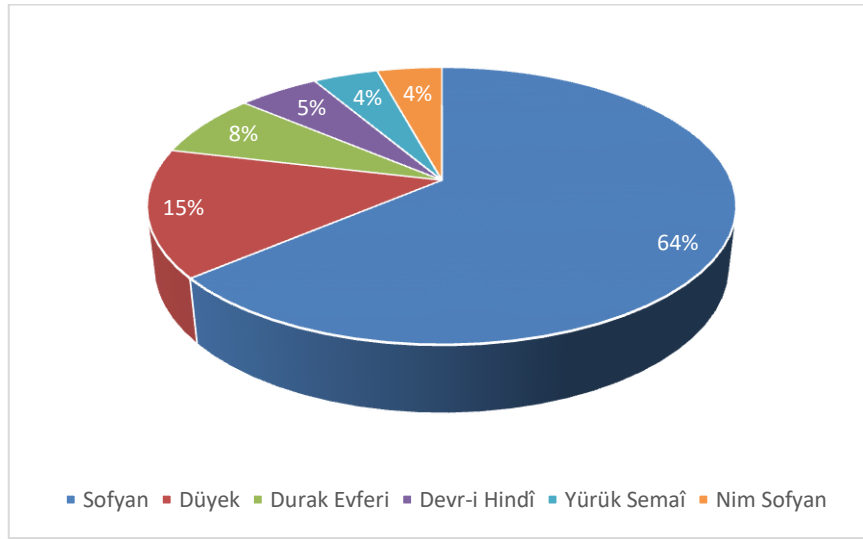
Tablo 3. Segâh Makamındaki Dinî Eserlerde Kullanılan Usûller ve Dağılımları

S.N.	Usûller	f	%
1	Sofyan	60	55,55
2	Düyek	14	12,96
3	Durak Evferi	7	6,48
4	Devr-i Hindî	5	4,62
5	Nim Sofyan	4	3,70
6	Yürük Semaî	4	3,70
7	Aksak	3	2,77
8	Evsat	3	2,77
9	Curcuna	2	1,85
10	Darbeyn	1	0,92
11	Devr-i Revân	1	0,92
12	Frenkçin	1	0,92
13	Sengin Semaî	1	0,92
14	Serbest	1	0,92
15	4/4-Özel	1	0,92
TOPLAM		108	100

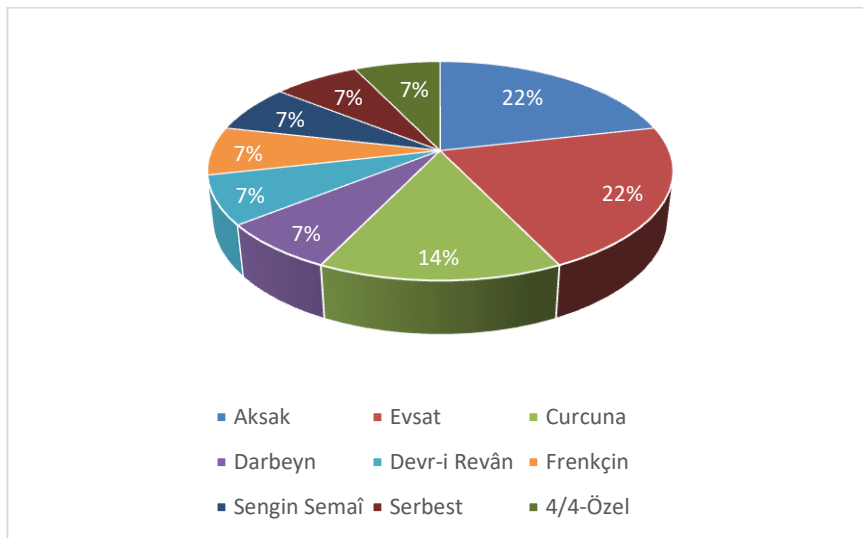
Segâh Makamındaki 107 dinî eserlerde Usûl açısından yapılan analizlerde, 15 farklı usûlün 108 kez kullanıldığı tespit edilmiştir. En fazla kullanılan usûlün "Sofyan" usûlü olduğu ve %55,55 orana sahip olduğu görülmektedir. İkinci sırada %12,96 oranla "Düyek" usûlü, üçüncü sırada ise %6,48 oranla "Durak Evferi" usûlünün kullanıldığı tespit edilmiştir. Tespit edilen diğer usûller ise düşük oranlarla dağılımda yer almaktadır. Segâh Makamındaki dinî eserlerin 1'inde 1 değişmeli usûl kullanımı görülmektedir.

Segâh Makamındaki dinî eserlerde kullanılan usûller "Çok Kullanılan Usûller" ve "Seyrek Kullanılan Usûller" şeklinde kendi aralarındaki dağılımları göz önüne alınarak grafikler ile gösterilmiştir.

Grafik 3. Çok Kullanılan Usûller



Grafik 4. Seyrek Kullanılan Usûller



Tablo 4. Segâh Makamındaki Dinî Eserlerin Bestekârlara Göre Dağılımları

S.N.	Bestekârlar	f	%
1	Güldeniz Ekmen	5	4,67
2	Amir Ateş	3	2,80
3	Bekir Sıtkı Sezgin	3	2,80
4	Hüseyin Sâdettin Arel	3	2,80
5	Zeki Altun (Hâfız)	3	2,80
6	Erdoğan Çelikkol	2	1,86
7	Faruk Şahin	2	1,86
8	Halil İbrâhim Taşkent	2	1,86
9	Hüseyin Sebilci (Hâfız)	2	1,86
10	Mehmet Tulûî (Şeyh)	2	1,86
11	Sadettin Kaynak	2	1,86
12	Süleyman Erguner (Torun)	2	1,86
13	Ümit Gürelman	2	1,86
14	Tâhir Karagöz	1	0,93
15	Ahmet Efendi (Şikarizade)	1	0,93
16	Ahmet Efendi (Çalâkzâde)	1	0,93
17	Ahmet Irsoy (Hâfız-Zekâizâde)	1	0,93
18	Ahmet Özhan	1	0,93
19	Ahmet Uzel	1	0,93
20	Ali Şîrûganî (Dede)	1	0,93
21	Aslan Hepgür	1	0,93
22	Avni Anıl	1	0,93
23	Derviş Halil Efendi (Kuşçuzâde)	1	0,93
24	Diğer Dalkılıç	1	0,93
25	Ebu'l Hâmis Mehmet Efendi	1	0,93
26	Erdal Şahin	1	0,93
27	Erol Başara	1	0,93
28	Hacı Arif Bey	1	0,93
29	Halis Efendi	1	0,93
30	Halûk Pura	1	0,93
31	Itrî (Buhûrizâde Mustafa Efendi)	1	0,93
32	İbrâhim Ağa	1	0,93
33	İlker Güncer	1	0,93
34	İsmâil Demirkıran	1	0,93
35	İsmail Ötenkaya	1	0,93
36	Kâni Karaca	1	0,93
37	Kâzım Uz (Muâllim)	1	0,93
38	Muâllim İsmail Hakkı Bey	1	0,93
39	Mustafa Düzgünman	1	0,93
40	Mustafa Malay	1	0,93
41	Muzaffer Ozak (Aşkî)	1	0,93
42	Mümin Salman	1	0,93

43	Nejat Tezcan	1	0,93
44	Nûri Sesören	1	0,93
45	Osman Nûri Özpekel	1	0,93
46	Pınar Köksal	1	0,93
47	Râkım Elkutlu	1	0,93
48	Rüştü Eriç	1	0,93
49	S. Eyyûbi Işıksal	1	0,93
50	Sabahattin Hizmetli	1	0,93
51	Sefer Dal (Muhibbî)	1	0,93
52	Selâhattin Gürer	1	0,93
53	Sultan Veled	1	0,93
54	Suphi İdrisoğlu	1	0,93
55	Tahir Karagöz	1	0,93
56	Tülây Arıcı	1	0,93
57	Yâkup Gören	1	0,93
58	Yılmaz Karakoyunlu	1	0,93
59	Zekâî Dede	1	0,93
60	Tespit Edilemeyenler	28	26,16
TOPLAM		107	100

Segâh Makamındaki 107 dinî eserlerin bestekârlara göre dağılımları incelendiğinde, 59 besteci tarafından 79 eser bestelendiği tespit edilmiştir. %26,16 orana sahip 28 dinî eser ise bestecileri tespit edilememiştir. Güldeniz Ekmen %4,67 oranla ilk sırada, %2,80 oranla; Amir Ateş, Bekir Sıtkı Sezgin, Hüseyin Sâdettin Arel ve Zeki Altun (Hâfız) ikinci sırada ve %1,86 oranla; Erdiñç Çelikkol, Faruk Şahin, Halil İbrâhim Taşkent, Hüseyin Sebilci (Hâfız), Mehmet Tulûî (Şeyh), Sadettin Kaynak, Süleyman Erguner (Torun) ve Ümit Gürelman'ın üçüncü sırada olduğu görülmektedir. Tespit edilen diğer bestekârların ise %0,93 oranı ile dağılımda yer aldıkları görülmektedir.

Tablo 5. Segâh Makamındaki Dinî Eserlerin Söz Yazarlarına Göre Dağılımları

S.N.	Söz Yazarları	f	%
1	Yûnûs Emre	31	28,97
2	Niyâzî-i Mısri	4	3,73
3	Eşrefoğlu Rûmî	2	1,86
4	Hamdi Özer	2	1,86
5	İbrâhim Hakkı (Erzurumlu)	2	1,86
6	Sezâî	2	1,86
7	Yûnûs (Âşık Yûnûs	2	1,86
8	Abdülehad Nûri (Şeyh)	1	0,93
9	Ahmet Arıtürk	1	0,93
10	Ahmet Uzel	1	0,93
11	Ahmet Yesevî (Hoca)	1	0,93
12	Azîz Mahmûd Hüdâî Hz.	1	0,93

13	Bağdâdî	1	0,93
14	Erol Martal	1	0,93
15	Güldeniz Ekmen	1	0,93
16	Hâdî	1	0,93
17	Himmetî	1	0,93
18	Hüseyin Top (Hafız)	1	0,93
19	İsmet Bora Binatlı	1	0,93
20	Kâmil Efendi (Şeyh)	1	0,93
21	Mehmet Çavuş	1	0,93
22	Mehmet Tûran Yarar	1	0,93
23	Metin Demirel	1	0,93
24	Mevlânâ Celâleddi-i Rûmî	1	0,93
25	Mithat Sertoğlu	1	0,93
26	Nâbi (Urfa'lı)	1	0,93
27	Nacî	1	0,93
28	Nasûhi Efendi (Kenzî)	1	0,93
29	Nûri Baş	1	0,93
30	Ömer Rûşenî Dede	1	0,93
31	Sabahattin Hizmetli	1	0,93
32	Sadık Atay	1	0,93
33	Sâdî Bey	1	0,93
34	Seyfullah Nizamoğlu (Sey)	1	0,93
35	Seyyîd Sabri Şemi	1	0,93
36	Sinan Ümmî	1	0,93
37	Şâhika	1	0,93
38	Şems-i Hudâ (Akbiyık)	1	0,93
39	Şemseddîn Sivâsî	1	0,93
40	Tâhir-ül Mevlevî	1	0,93
41	Turgut Yarkent	1	0,93
42	Tülây Arıcı	1	0,93
43	Yâsin Hatipoğlu	1	0,93
44	Zerrin Erdem	1	0,93
45	Zeynel Usul	1	0,93
46	Tespit Edilemeyenler	24	22,42
TOPLAM		107	100

Segâh Makamındaki 107 dinî eserlerin söz yazarlarına göre dağılımları incelendiğinde, 45 söz yazarı tarafından 83 eser sözü yazıldığı tespit edilmiştir. %22,42 oranındaki 24 dinî eserin ise söz yazarları tespit edilememiştir. Yûnûs Emre %28,97 oranla ilk sırada, Niyâzî-i Mısırî %3,73 oranla ikinci sırada, %1,86 oranla Eşrefoğlu Rûmî, Hamdi Özer, İbrâhim Hakkı (Erzurumlu), Sezâî ve Yûnûs (Âşık Yûnûs)'un üçüncü sırada yer aldıkları görülmektedir.

Sonuç

TRT Türk Sanat Müziği Repertuvarında yapılan taramalar sonucunda Segâh Makamında 107 dinî eser tespit edilmiştir. Tespit edilen dinî eserler; form, usûl, bestekâr ve söz yazarı açısından ele alınarak analiz edilmiştir.

Segâh Makamındaki dinî eserlerin form açısından yapılan analizlerinde; İlâhi, Durak, Teşvih, Salât-ü Selam, Salâvat, Şuğul, Zikir, Dua, Nefes, Salât-ü Ümmiye ve Tekbir olmak üzere 11 farklı dinî formun kullanıldığı görülmüştür. Bu dinî formlar içerisinde; İlâhi (81 dinî eserde), Durak (8 dinî eserde) ve Teşvih (6 dinî eserde) formlarının yoğun olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

Segâh Makamındaki dinî eserlerin usûl açısından yapılan analizlerinde; Düyek, Sofyan, Durak Evferi, Devr-i Hindî, Aksak, Nim Sofyan, Evsat, Curcuna, Yürük Semaî, Devr-i Revân, Darbeyn, Frenkçin, Sengin Semaî, Serbest ve 4/4-Özel olmak üzere 15 farklı usûlün 108 kez kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu usûller içerisinde; Sofyan (60 dinî eserde), Düyek (14 dinî eserde), Durak Evferi (7 dinî eserde), Devr-i Hindî (5 dinî eserde), Nim Sofyan (4 dinî eserde) ve Yürük Semaî (4 dinî eserde) usûllerinin yoğun olarak kullanıldığı görülmektedir. Tespit edilen Segâh Makamındaki dinî eserlerin 1'inde 1 değişmeli usûl kullanımı görülmektedir.

Segâh Makamındaki 107 dinî eserin bestekârlar açısından yapılan analizlerinde; 59 besteci tarafından 79 eser bestelendiği tespit edilmiştir. Segâh Makamındaki 28 dinî eserin bestecileri tespit edilememiştir. Güldeniz Ekmen (5 dinî eser), Amir Ateş (3 dinî eser), Bekir Sıtkı Sezgin (3 dinî eser), Hüseyin Sâdettin Arel (3 dinî eser), Zeki Altun (Hâfız) (3 dinî eser), Erdinç Çelikkol (2 dinî eser), Faruk Şahin (2 dinî eser), Halil İbrâhim Taşkent (2 dinî eser), Hüseyin Sebilci (Hâfız) (2 dinî eser), Mehmet Tulû (Şeyh) (2 dinî eser), Sadettin Kaynak (2 dinî eser), Süleyman Erguner (Torun) (2 dinî eser) ve Ümit Gürelman (2 dinî eser) isimli bestekârların tespit edilen diğer bestekârlara nazaran daha fazla dinî eseri olduğu görülmektedir.

Segâh Makamındaki 107 dinî eserin söz yazarları açısından yapılan analizlerde; 45 söz yazarı tarafından 83 eser sözü yazıldığı tespit edilmiştir. Segâh Makamındaki 24 dinî eserin söz yazarı tespit edilememiştir. Yûnûs Emre (31 güfte), Niyâzî-i Mısırî (4 güfte), Eşrefoğlu Rûmî (2 güfte), Hamdi Özer (2 güfte), İbrâhim Hakkı (Erzurumlu) (2 güfte), Sezâî ve Yûnûs

(Âşık Yûnûs) (2 güfte) isimli söz yazarlarının tespit edilen diğer söz yazarlarına nazaran daha fazla güftesi olduğu görülmektedir.

Segâh Makamındaki dinî eserler üzerine yapılmış olan bu çalışmanın, farklı makamlar ele alınarak yapılmasının dinî musiki açısından önemli olacağı, TRT Türk Sanat Müziği Repertuarı içerisinde önemli bir yere sahip olan dinî eserler üzerine yapılacak olan benzeri çalışmaların; Türk müziği, dinî musiki veya tasavvuf alanı ile ilgilenen araştırmacılara ışık tutarak ulaşılabilirliğini kolaylaştıracağı ve etnomüzikolojik açıdan alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Ak, Ahmet Şahin. *Türk Mûsikîsi Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Baskı, 2014.
- Ak, Ahmet Şahin. *Türk Dini Musikisi, Cami ve Tekke Musikisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 5. Baskı, 2018.
- Akdoğu, Onur. *Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri- H.S. Arel*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Akdoğu, Onur. *Türk Müziği'nde Türler ve Biçimler*, İzmir: Meta Basımevi, 3. Baskı, 2003.
- Başara, Erol. *Hasan Tahsin'in Gül-Zâr-ı Mûsikî Adlı Eserinde Usûller ve Makamlar*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları 103, 2007.
- Dağdeviren, Mustafa. *İnanç Müziği Etnolojisi Perspektifinde Arguvan Yöresi "İçeri Makamı" Üzerine Yapısal ve Kültürel Analiz*, Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Günay, Edip. *Müzik Sosyolojisi, Sosyolojiden Müzik Kültürüne Bir Bakış*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2006.
- Öztuna, Yılmaz. *Türk Musikisi Teknik ve Tarih*, İstanbul: Kent Basımevi, 1987.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usûlleri-Kudüm Velveleleri*, İstanbul: Ötüken yayınevi, 11. Baskı, 2011.
- Tarıkorur, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Musikisi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Türk Dil Kurumu, *E-Sözlük* (<https://sozluk.gov.tr/>)
- Türkiye Radyo Televizyon Kurumu, *Türk Sanat Müziği Basılı Nota Arşivleri*.
- Tüfekçi, Sabri. *Dinî Türk Mûsikîsi Formları*, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2001.
- Tura, Yalçın. *Tedkik ü Tahkik (İnceleme ve Gerçeği Araştırma-Nâsır Abdülbâkî Dede)*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2006.

**TÜRK MAKAM MÜZİĞİ EKSENİNDE HATİP ZÂKİRÎ HASAN EFENDİ'NİN İKİ
İLÂHÎSİ ÜZERİNE MAKAMSAL VE BİÇİMSEL BİR İNCELEME**

A Maqam and Formal Analysis On Two Hymns Of Hatip Zâkirî Hasan Efendi On The Axis
Of Turkish Maqam Music

Emre AKGÜN

Dr/Dicle Üniversitesi Devlet Konservatuvarı
*Phd/Dicle University State Conservatory
Diyarbakır/Turkey*

emreakgun35@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7787-5548

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Emre Akgün, "Türk Makam Müziği Ekseninde Hatip Zâkirî Hasan Efendi'nin İki İlâhîsi Üzerine Makamsal ve Biçimsel Bir İnceleme". *Van İlahiyat Dergisi*, 9/15 (Aralık 2021): 162-174.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

Türk Makam Müziği Ekseninde Hatip Zâkirî Hasan Efendi'nin İki İlâhîsi Üzerine Makamsal ve Biçimsel Bir İnceleme*

Özet

Türk makam müziği, kökeni Orta Asya'ya dayanan, Çin, Hint, Fars ve Ortadoğu kültürüyle yoğurulmuş, çok kültürlü yapısıyla oldukça zenginleşmiş bir müziktir. İslâmiyetin kabulüyle Orta çağ İslâm dünyasının en önemli kuramcılarında olan Kindî, Farâbî ve İbn-î Sînâ yapmış oldukları çalışmalarla Türk makam müziğinin gelişimine büyük katkı sağlamışlardır. Türk mûsikîsi en büyük gelişimini Osmanlı devleti zamanında göstermiştir. Padişahların birçoğunun Mevlevî tarikatına mensup olması bu bağlamda mûsikî ve edebiyata hâkim olmaları gelişimi sağlayan en önemli etkenlerdendir. Türk makam müziğinin gelişiminde Doğu coğrafyası ile olan etkileşiminde önemli payı vardır. Safüyiddin Urmevî ve Abdülkâdir Merâgî yazmış oldukları eserlerle mûsikînin şekillenmesine büyük katkı sağlamıştır. On beşinci yüzyıl Türk makam müziği adına yapılan kuramsal çalışmaların arttığı, yapılanmanın hızlandığı ve günümüz mûsikî nazariyatının şekillendiği bir yüzyıl olmuştur. On altıncı yüzyılın sefer ve fetihlerle geçmesi mûsikî adına bir duraksamayı da beraberinde getirmiş, on yedinci yüzyıl ise özellikle bestecilik alanında önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Çoğu müzik tarihçisi bu dönemi klâsik dönem olarak kabul etmiştir. Çalışmanın başlığında da belirtildiği üzere Hatip Zâkirî Hasan Efendi bu yüzyılın dini form besteciliğinde en önemli isimleri arasında yer almaktadır. Çalışmada bestecinin TRT repertuarında yer alan Rast makamında ve ilâhî formunda iki adet eseri makam ve biçim açısından incelenmiş ve dönemin mûsikî kültürü adına çıkarımlar yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Makam Müziği, Biçim, İlâhî, Rast, Dînî Mûsikî.

Abstract

Turkish maqam music is a music originating from Central Asia, kneated with Chinese, İndian, Persian and middle Eastern cultures, and enriched with its multicultural structure. With the acceptance of Islam, Kindî, Farabî and Ibn-î Sînâ, who are among the most important theorists of the medieval Islamic World, contrubuted greatly to the development of Turkish maqam music with their studies. Turkish music showed its greatest development during the Ottoman state. The fact that most of sultans were members of the Mevlevî sect is one of the most important factors that enabled the development of music and literatüre in this context. It has animportant role in the development of Turkish maqam music and its interaction with the Eastern geography. İt has important role in the development of Turkish maqam music in its interaction with the Eastern geography. Safüyiddin Urmevî and Abdülkadir Merâgî contributed greatly to the shaping of music with the Works they wrote. The fifteenth century has been a century in which the theoretical studies on Turkish maqam music increased , the structuring accelerated and today's theory was shaped. The sixteenth century, with

* Bu çalışma yazarın doktora tezinden üretilmiştir.

expedition and conquests, brought a pause in the name of music, and the seventeenth century was a period in which important developments were experienced especially in the field of composition. Most music historians have accepted this period as the classical period. As stated in the title of study. Hatip Zâkirî Hasan Efendi is among the most important names in religious form composition of this century. In the study, two hymn of the composer in the Rast maqam and in the hymn form in the TRT repertoire were examined in terms of maqam and form, and inferences were made on behalf of the musical culture of the period.

Keywords: Turkish Maqam Music, Format, Hymn, Rast, Religious Music.

Giriş

Türkler tarih boyunca Orta Asya'yı da içine alan çok geniş bir coğrafyada yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Moğolistan, Kuzey Sibirya, Kaşgar, Kuzey Afganistan, Doğu Türkistan ve Urumçi Türklerin ilk anayurdu olmuştur.¹ Türklerin Orta Asya'da böylesine geniş bir coğrafyada göçebe hayat sürmeleri, ticaretle uğraşmaları pek çok kültürle etkileşime geçmelerine ve kültürel anlamda zenginleşmelerine imkân sağlamıştır. Kültürel anlamdaki bu zenginlik müziğe de yansımıştır. Can ve Levendoğlu, Türklerin Orta Asya'da Çin, Moğol, Hint, İslâmiyetin kabulüyle Arap ve Farslarla etkileşime geçtiklerini ve bu sayede Orta Doğu müziğinin Orta Asya müzik dinamiklerine katıldığını belirtmiştir.² Türklerin onuncu yüzyılda İslâmiyeti kabul etmeleri Orta Doğu ile ilişkilerini güçlendirmiştir. Türk müziğinde Nihâvend, Hicâz, Irâk gibi isimlerle anılan makamların günümüzde halen kullanılıyor olması yaşanan etkileşimi açık şekilde göstermektedir.³

Orta Çağ İslam dünyasında Türk makam müziğinin gelişmesine katkı sunan isimlerin başında Farâbî gelmektedir. Farâbî İslam felsefesini kurucusu kabul edilmektedir.⁴ Kitâbü'l Mûsikî ül Kebir adlı eser Türk mûsikîsi adına yazılmış olan en önemli eserler arasında yer almaktadır. Başer, eserde Türk mûsikîsinin ilk kez ayrıntılı şekilde ele alındığını ifade etmiştir.⁵ Kitapta müziğin insan ruhunu ne şekilde etkilediğinden, Orta Çağ'da ki mûsikî nazariyatçılarından, mûsikî eğitiminden ve Acem mûsikîsinden bahsedilmiştir.⁶ Orta Çağ İslâm dünyasında Türk mûsikîsi adına çalışma yapmış isimlerden bir diğeri ise İbn-î Sînâ'dır. İçerisinde mûsikîye de yer verilen eserinin adı Kitâbu's-Şifâ'dır. Kitabın Cevamiu İlmi'l-Mûsikâ olarak adlandırılan bölümünde nota, ritim, tür, aralık, cinsler

¹ Dursun Yıldırım, *Türkler Coğrafya ve Anayurtlar* (Turkish Studies International Academic Journals Sayı: 8, S. 13-22 2009), 18

² Mehmet Cihat Can-Nazife Oya Levendoğlu, *Geleneksel Türk Sanat Müziği Terminolojisinde Çok Kültürlü Unsurlar* (Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi Cilt: 22 Sayı: 3, S. 239-245 2002), 240

³ Can-Levendoğlu, "Geleneksel Türk Sanat Müziği Terminolojisinde Çok Kültürlü Unsurlar", 242-243.

⁴ Neşe Can, *Osmanlı Dönemi Türkçe Müzik Yazmalarında Ünlü Türk Bilgini Fârâbî* (Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi Cilt: 2 Sayı: 24, S. 203-215 2004), 205.

⁵ Fatma Adile Başer, *Türk Halk ve Klâsik Müziklerinin Oluşum ve İlişkilerine Tarihten Bakmak-I* (Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi Cilt: 1 Sayı: 3, S. 1-20 2006), 7

⁶ Nazmi Özalp, *Türk Müsikîsi Tarihi*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Birinci Baskı, 2000), 306

ve çalgılarla ilgili bilgiler verilmiştir.⁷ İbn-î Sînâ'dan sonra Türk makam müziğinin oluşumuna en büyük katkı sağlayan ve eserleriyle ön plana çıkan isim on üçüncü yüzyıl itibarıyla Safüyiddin Urmevî olmuştur. Doğduğu tarih net olarak bilinmemekle birlikte ölüm tarihi 28 Ocak 1294 olarak belirtilmiştir.⁸ Safüyiddin on yedili perde sistemini bulmuş ve on beşinci yüzyılda bu sistem kullanılmaya başlanmıştır.⁹ Bu açıklamadan on beşinci yüzyılda günümüz Türk Sanat Müziği ses sisteminin temellerinin atılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Özellikle makamların oluşumu adına önemli adımlar atılmış, dörtlü ve beşlilerin birbirine eklenmesiyle oluşan devirler mürekkebe, âvâze ve şed adı altında kategorize edilmiştir.¹⁰ Dönemin en önemli kaynaklarından olan Kitâbü'l Edvâr'da, makamlardan, ud, mizmar, ney ve nüzhe gibi sazlardan, sazların tel uzunluklarından kaynaklı olarak seslerin birbirine olan tizlik, pestlik farklarından bahsedilmiştir.¹¹ Şeffiye adlı eserde ise sesin oluşumu, yükseklik farkları, çalgıların tarihi, aralıklar, dörtlü beşlilerin kategorize edilmesi, devirler, ud sazı, usuller ve bestecilik gibi konular ele alınmıştır.¹² On dördüncü Yüzyıl Türk makam müziğinin gerek kuramsal, gerekse bestecilik anlamında en fazla destek gördüğü yüzyıllar arasında yer almaktadır. Osmanlı devletinin kurulmasıyla padişahların sanatı ve sanatçıyı destekleyerek himâye etmeleri sonucu Türk makam müziği en büyük gelişimini Osmanlılar döneminde göstermiştir. On dördüncü yüzyılın musiki alanındaki en önemli ismi şüphesiz Abdülkâdir Merâgî olmuştur. Meragalı Abdülkâdir adıyla da bilinen kuramcı musiki adına Makasidü'l Elhân, Câmîü'l Elhân, Kenzü'l Elhân, Şerh-i Kitâbü'l Edvâr ve Zübdetü'l Edvâr, Fevâid-i Aşere adlı kitapları yazmıştır. Makasidü'l Elhân adlı eserini Sultan II. Murad'a ithaf etmiştir.¹³ Eserde mûsikînin değerinden ve kendi bulmuş olduğu çalgılardan bahsetmiştir.¹⁴ Türk makam müziği adına yaşanan gelişim on beşinci yüzyılda da tüm hızıyla devam etmiştir. Padişahların bilime ve sanata vermiş oldukları destekle bu yüzyılda da çok sayıda eser yazılmıştır. Maragalı Abdülkâdir doğduğu yıl itibarıyla on dördüncü yüzyıl kuramcılarında ele alınmış olsa da yukarıda da belirtildiği üzere "Makasidü'l Elhân" adlı eserini II. Murad'a ithaf etmesi onun on beşinci yüzyıl kuramcılarında gösterilebileceğini kanıtlar niteliktedir. Yine aynı dönemde bileşik makamlar hakkında bilgiler vermiş olduğu El-Edvâr¹⁵ adlı eseri, Bedri Dîlşad'ın otuz dördüncü bölümünde mûsikî nazariyatına yer verdiği Muradnâme¹⁶ adlı eseri, Amasyalı Şükrullah'ın içerisinde makam, usûl, aralık on yedili perde sistemi ve çalgılar hakkında bilgiler vermiş

⁷ Fazlı Arslan, *Müslüman Türk Bilginlerin Müzik Bilimine Katkıları* (Türkiyat Mecmuası Sayı: 24, S. 1-21 2014), 5-6.

⁸ Ahmet Şahin Ak, *Türk Musikisi Tarihi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Baskı, 2003), 47.

⁹ Yalçın Tura, *Türk Mûsikîsinin Mes'eleleri*, (İstanbul: Pan Yayınları, 1. Baskı, 1988), 115.

¹⁰ Özalp, *Türk Mûsikîsi Tarihi*, 314.

¹¹ Ak, *Türk Mûsikîsi Tarihi*, 49.

¹² Arslan, "Müslüman Türk Bilginlerin Müzik Bilimine Katkıları", 168.

¹³ Arif Demir, *Sultan II. Mehmed Han'a Sunulan Anonim Mûsikî Risâlesi (Fatih Anonimi) ve XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatındaki Yeri* (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 10 Sayı: 1, S. 207-232 2010), 209.

¹⁴ Bayram Akdoğan, *XV. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Türk Mûsikîsi* (Diyanet İlmî Dergisi Sayı: 35, S. 135-170 1999), 142.

¹⁵ Akdoğan, "XV. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Türk Mûsikîsi" (Diyanet İlmî Dergisi, 136.

¹⁶ Gözde Çolakoğlu Sarı, *Osmanlı Türk Müziğinde Padişahların İzleri* (Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Cilt: 7 Sayı: 35, S. 52-65 2014), 53.

olduğu Risale min İlmi'l Edvâr ve Yusuf Kırşehirli'nin makam, usûl ve çalgıların yanı sıra makamların astroloji ve insan psikolojisi ile olan ilişkisine değindiği Risâle-i Edvâr¹⁷ adlı eseri, Fetullah Şirvânî tarafından yazılmış olan Merâğî ve İbn-î Sînâ'nın görüşlerinin yanında Yunan kuramcılarının da görüşlerinin ele alındığı Mecelletün fi'l mûsikâ ve Ladikli Mehmed Çelebi'nin eski ve yeni makamlar hakkında bilgiler verdiği Zeynü'l Elhân¹⁸ adlı eseri dönemin en önemli eserleri arasında yer almaktadır. Görüldüğü üzere on beşinci yüzyıl kuramsal açıdan pek çok eserin yazıldığı özellikle makam, makam tasnifi, eski ve yeni makamların karşılaştırıldığı, müziğin fiziksel özelliklerine değinildiği ve çalgıların yapıları hakkında bilgiler verildiği, kuramsal açıdan zenginliklerle dolu bir yüzyıl olmuştur.

On altıncı yüzyıl genel itibarıyla fetihler ve seferlerle geçen bir yüz olması itibarıyla on beşinci yüzyılda mûsikî alanında yaşanan canlılığın kaybolduğu bir zaman dilimidir. Buna karşın padişahlar bilimi ve sanatı desteklemeye devam etmişlerdir. Yavuz Sultan Selim'in Tebriz'den dönerken beraberinde getirdiği Hasan Can Çelebi Enderun'da talebe yetiştirmiş olan önemli bestekârlar arasında yer almaktadır¹⁹

On yedinci yüzyıl. Bestecilik başta olmak üzere icracılık ve kuramsal gelişmeler adına önemli gelişmelerin yaşandığı ve mûsikînin ivme kazandığı bir yüzyıl olmuştur. Hafız Post, İtrî, Hatip Zâkirî Hasan Efendi gibi bestekârlar dönemin mûsikî anlayışını zirveye taşımışlardır. Pek çok besteci ve müzik tarihçisi Türk makam müziğinde klâsik dönemin İtrî ile başladığı görüşünde birleşmektedir. Bu yüzyılın klâsik dönem olarak nitelendirilmesinin en önemli sebebi eserlerin büyük formda ve geleneksel makam anlayışına sıkı sıkıya bağlı kalınarak bestelenmesidir. Bu yüzyılda bestecilikte yaşanan canlılık kuramsal mânâda da kendini hissettirmiştir. Tokaç, on beşinci asrın nazârî birikiminin on altıncı asırdaki müzikâl yapıları ifade edebildiğini fakat on yedinci yüzyılın müzikâl yapılarının ifadesi için değişiklik yapılması gerektiğini bu sebepten kuramsal anlamda yeni eserler yazıldığını belirtmiştir.²⁰ Kantemiroğlu tarafından yazılan, saz semâîsi ve peşrevlerden oluşan Kitabü'l İlmi'l Mûsikî âlâ Vechil Hurûfa²¹ adlı eser, Hafız Postun eserleri belirli bir makam sırasıyla kaydettiği Güfte Mecmuası.²² Albert Bobowski (Ali Ufkî)'nin peşrev, savt, ilâhî, semâî, şarkı, murabba, teşbih, raksiyye ve tekerleme olmak üzere toplam beş yüz kırk dört eserden oluşan Hâzâ Mecmûa-i Sâz ü Söz²³ adlı eseri dönemin en önemli eserleri arasında yer almakla birlikte on yedinci yüzyılda çeşitli

¹⁷ Recep Uslu, *XV. Yüzyılda Yazılmış Türkçe Mûsikî Nazariyatı Eserleri* (Tarih Dergisi Sayı: 36, S. 453-466 2000), 457-461.

¹⁸ Akdoğan, "XV. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Türk Mûsikîsi" (Diyanet İlmi Dergisi, 138-147.

¹⁹ Yılmaz Öztuna, *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi I*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, 1990), 332-333.

²⁰ Murat Salim Tokaç, *Buhûrizâde Mustafa Efendi (İtrî)'nin Eserlerinin Dönemsel Olarak Müzikal Kompozisyon ve Usûl Açısından Karşılaştırılarak İncelenmesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018) 18-19.

²¹ Çolakoğlu Sarı, "Osmanlı Türk Müziğinde Padişahların İzleri", 54.

²² Rûhi Ayangil, "XVII. Yüzyılda Türk Mûsikîsi" (Yeni Türkiye, Sayı: 57, S. 468-480 2014), 473.

²³ Çolakoğlu Sarı, "Osmanlı Türk Müziğinde Padişahların İzleri", 57.

formlarda bestelenmiş olan eserlerin belirli bir makam sırasına göre kaydedildiği göze çarpmaktadır. Bu durum özellikle geçmiş yüzyıllardaki bestecilik, form ve makam anlayışının tarihsel süreç içerisindeki değişiminin ve gelişiminin görülmesi açısından büyük önem arz etmektedir.

On yedinci yüzyılın en önemli dînî mûsikî bestekârlarından Hatip Zâkirî Hasan Efendi 1545? Yılında Foça'da doğmuş, 1623 yılında İstanbul'da ölmüştür.²⁴ Halvetiyye tarikatındandır. Mûsikîyi tekkelerde yapılan zikirlerle öğrenmiştir. Zikir âyinlerini başarılı şekilde idare etmesi sonucu zâkirbaşı olmuştur. Türk dînî mûsikîsinin en gözde beş eserinin bestekâridir.²⁵ Hüseyinî makamındaki cenaze salâtı, nât-ı peygamberi, Dilkeşhâveran sabah salâtı, Irâk makamında temcid ve münâcât, Bayâtî makamındaki bayram ve Cuma salâtı ile Hüseyinî makamındaki İmam Hüseyin Mersiyesi bestekârin eserleri arasında yer almaktadır.²⁶ Öztuna'nın belirtmiş olduğu eserlerin yanı sıra bestekârin Rast makamında ve ilâhî formunda bestelemiş olduğu, TRT repertuarında yer alan Fazlın Yâ Rabbenâ Kaldır Kuvamızdan Kesel ve Aşkınla Cihan Beste Lûtfeyle İnâyet Kıl adlı iki adet eseri daha bulunmaktadır.

Yöntem

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden tarihi araştırma deseni kullanılmıştır. Bu araştırma deseninde dokümanlar dikkatli şekilde okunur, problemle alakalı olarak “geçmişte ne oldu?” sorusuna yanıt aranır. Araştırmacı incelemiş olduğu dönem içerisinde neler yaşandığını anlatmaya çalışır.²⁷ Çalışma konusuna ilişkin bilgiler kitap, dergi, tez ve makalelerden tarama (survey) metoduyla toplanmıştır. Müzikal ve form açısından incelenen eserlerin analizinde ise içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem sosyal bilimlerde sıkça kullanılmaktadır. İncelenen metin veya belge belli kurallara göre yapılan kodlamalarla küçük kategorilere ayrılarak özetlenir, sistematik olarak tanımlanır ve yinelenebilir.²⁸

Bulgular ve Yorum

Türk makam müziğinde icra edilen formlar icra edildikleri mekânlara, icra edilme amaçlarına, çalgısal ya da sözel oluşlarına, icra esnasında çalgı kullanılıp, kullanılmamasına, usullü ya da usulsüz oluşlarına, üslûp-tavır farklarına göre din dışı, dînî ve askeri mûsikî olmak üzere üç ana başlık altında toplanmıştır. Dînî mûsikî formları da kendi arasında câmî ve tekke mûsikîsi olmak üzere iki alt başlığa ayrılmaktadır. Câmî mûsikîsinde usullü okunan formlar ilâhîlerdir. Usûlsüz okunan formlar ise salât,

²⁴ Gülçin Yahya Kaçar, “Hatip Zâkirî Hasan Efendi'nin Nühüft Makamındaki İmam Hüseyin Mersiyesi” (Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi Sayı: 66, S. 239-254 2013), 240.

²⁵ Erdoğan Ateş, *Türk Din Müsikîsinde Hatip Zâkirî Hasan Efendi'nin Hayatı ve Eserleri*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999) 36.

²⁶ Öztuna, *Büyük Türk Müsikîsi Ansiklopedisi I*, 133.

²⁷ Şener Büyüköztürk dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 23. Baskı, 2017), 20.

²⁸ Büyüköztürk dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 259.

ezan, kamet, münâcât, mersiye ve tekbirdir. Tekke mûsikîsinin usullü formları âyin-i Şerîf, âyin-i Cem, zikir ilâhileri ve nefeslerdir. Usûlsüz okunan formları ise durak ve nât-ı peygamberidir.²⁹

İlâhî, Türk dîn mûsikîsinde en çok bestelene ve icra edilen formların başında gelmektedir. Kelime anlamı olarak Allaha ait demektir.³⁰ İlâhinin sözlük anlamına ilişkin yapılan tanımlamadan formun tanrıyı anlatan ve öven güftelere sahip olduğu anlaşılmaktadır. İlâhilerin form (biçim) özellikleri göz önüne alındığında ise genellikle bir bazen iki bölümden meydana geldiği, hece vezni ile yazılan sözlerin akılda kalıcı olduğu ve küçük usullerle bestelendiği görülmektedir. İlâhiler, icra edildikleri zamana, tarikata, mekâna ve güfte içeriklerine göre farklı isimler almaktadır. Receb ayı ile ilgili olan ilâhilere Receb ilâhisi, Şaban ayına yönelik yazılan ilâhilere Şaban ilâhisi, Ramazan ayıyla ilgili ilâhilere Şaban ilâhisi, Kerbelâ olayını anlatan ilâhilere Muharrem ilâhisi, peygamberin doğumunu anlatan ilâhilere Rebû'1 Evvel-Rebû'1 Âhir ilâhileri, günahlardan arınmayla ilgili ilâhilere Cemâziyyel-Evvel-Cemâziyyel-Âhir adı verilmektedir.³¹

Araştırmada analiz edilecek olan eserin Rast makamında olması sebebiyle makamın kuramsal yapısına da kısaca değinilmiştir. Rast makamının durağı Rast perdesidir. Güçlü sesi Nevâ perdesidir. Yedeni Irak perdesidir. Dizisi Rast perdesi üzerine Rast beşlisine, Nevâ perdesi üzerinde Rast ve Bûselik (Acemli Rast) dörtlülerinin eklenmesiyle meydana gelmektedir. Levendoğlu, Safüyiddin Urnevî, Ladikli Mehmed Çelebi ve Kantemiroğlu'nun Rast makamına ilişkin vermiş oldukları dizileri aşağıda belirtmiştir.³²



Şekil 1. “Safüyiddin Urnevî'nin Rast Makamı Dizisi”



Şekil 2. Ladikli Mehmed Çelebi'nin Rast Makamı Dizisi

²⁹ Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Müsikîsi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Baskı, 2016), 48

³⁰ Mustafa İsmet Uzuni “İlâhî”, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 16 Mayıs 2021). <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilahi>

³¹ Akdoğu, “*Türk Müziğinde Türler ve Biçimler*”, 337.

³² Oya Levendoğlu, *XIII. Yüzyıldan Günümüze Kadar Varlığını Sürdüren Makamlar ve Değişim Çizgileri*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002) 162-164.



Şekil 3. Kantemiroğlu'nun Rast Makamı Dizisi

Fazlın Yâ Rabbenâ Kaldır Kuvamızdan Kesel Adlı İlâhinin Makamsal İncelemesi

İki bölümden meydana gelen eserin A bölümü geleneksel makam anlayışı içerisinde durak Rast perdesi ve güçlü Nevâ perdesi arasında seyretmiş, Rast perdesi üzerinde yapılan Rastlı kalıŖlarda makamın yeden sesi olan Irâk perdesi duyurulmuş, arada makamın üçüncü derecesini teşkil eden Segâh perdesinde de kalıŖlar yapılmıştır. İlâhinin B harfi ile isimlendirilen ikinci bölümü güçlü Nevâ perdesi ile tiz durak Gerdâniye perdeleri arasında seyretmektedir. Burada Nevâ perdesi üzerindeki Bûselikten kaynaklı Acemli Rast dizisine geçilmiştir. Bu durum makamın geleneksel yapısına uygundur. Makam çıkıcı seyir karakteristiğine sahip olmasına karşın pest bölgede yer alan Yegâh perdesi üzerinde herhangi bir genişleme gösterilmemiştir. Eserin melodik yapısı Rast Nevâ perdeleri arasında sürmüştür. Eserde Rast makamı dizisi içinde yer almayan farklı bir çeşni veya geçki kullanılmamıştır. Eserin ses sahası Irâk Gerdaniye perdeleri arasında yer almaktadır.

Fazlın Yâ Rabbenâ Kaldır Kuvamızdan Kesel Adlı İlâhinin Form İncelemesi

İki bölümden meydana gelen eserin form şeması $A[a_1+a_2+a_3+a_1^1+a_2^1+a_3^1]+B[b_1+b_2+b_3+b_4+b_5]$ şeklindedir. Şemada ve analizde belirtilmiş olan büyük harfler Bölümleri, küçük harfler cümleleri, sağ alt köşesinde rakam olan harfler cümlecikleri, üslü sayılar ilgili bölüm, cümle ya da cümlecğin kaç kez tekrar edildiğini belirtmektedir. Çez olarak isimlendirme ise birbirine benzer (çatal ezgi) anlamına gelmektedir.

Rast İlâhî

Fazlın İle Yâ Rabbenâ Kaldır Kuvamızdan Kesel

Güfte: Hatip Zâkirî Hasan Efendi
Beste: Hatip Zâkirî Hasan Efendi

A a_1 a_2

a a_3

a_1^1 a_2^1

a_3^1

B b_1 b_2

b_3 b_4

b_5

Faz lın i le ya rab be na
kal dır ku va mız dan ke sel
hıfz ey le şey tan ver me sün
son dem de i ma na ha lel
ha lim n' ola na gâh ba na dir ler se bir gün ir te gel
şu ri de hâl et ti be ni hây me ded vay kurb ı e
cel sū yi a mel

Nota 1. "Fazlın İle Yâ Rabbenâ Kaldır Kuvamızdan Kesel"³³

³³ TRT Türk Sanat Müziği Repertuarı No: 14684.

Aşkınla Cihân Beste Lûtfeyle İnâyet Kıl Adlı İlâhinin Makamsal İncelemesi

Bir bölümden meydana gelen esere makam dizisinin üçüncü derecesini teşkil eden Segâh perdesiyle giriş yapılmıştır. Eser genel itibarıyla durak Rast ve güçlü Nevâ perdeleri arasında seyretmiştir. Güçlü perdesi üzerine herhangi bir dörtlü veya beşli kullanılmamıştır. Makamın pest genişleme bölgesinde bulunan Yegâh perdesine kadar inilmese de Hüseyînâşîran perdesi duyurulmuştur. A bölümünden oluşan eser iki kez tekrar edilmiştir. Eserde Rast dizisi içinde yer almayan farklı bir geçki veya çeşni kullanılmamıştır.

Aşkınla Cihân Beste Lûtfeyle İnâyet Kıl Adlı İlâhinin Form İncelemesi

Tek bölümden meydana gelen eserin form şeması $A[(a_1+a_2)+b(b_1+b_2)+a(a_2^1)+b(b_1\text{çe}z1)+a^1(a_1^1+a_2^2)+b^1(b_1^1+b_2^1)+a(a_2^3+b_1\text{çe}z1^1)]$ şeklindedir.

Rast İlâhî Aşkınla Cihân Beste Lutfeyle

Güfte: Şeyh Abdülehad Nûri
Beste: Hatib Zâkirî Hasan Efendi

A

a

a_1

Aş_____ kın_____ la_____ ci_____ han_____ bes_____ te

a₂²

â_____ lem_____ gö_____ zü_____ me_____ zin_____ dan_____

b

b_1^1

Al_____ lah_____ hû_____ mev_____ lâm_____ hû_____

b_2^1

u_____ çar_____ sa_____ ka_____ fes_____ den_____ can_____

The image displays a musical score for the piece "Aşkınla Cihân Beste Lûtfeyle". It consists of six systems of music, each with a vocal line (a) and a piano accompaniment line (b). The key signature is one sharp (F#) and the time signature is 4/4. The lyrics are written below the notes. The score includes markings for different sections: **a₂²**, **b₁ ÇEZİ¹**, **a₂**, **b₁**, **b₂**, **a₂¹**, and **b₁ ÇEZİ**. The lyrics are: "lût fey le i nâ yet kıl", "Al lah hû mev lâm hû", "der din le bu can has te", and "lût fey le i nâ yet kıl".

Nota 2. "Aşkınla Cihân Beste Lûtfeyle"³⁴

SONUÇ

Türk Makam Müziği Ekseninde Hatip Zâkirî Hasan Efendi'nin İki İlâhisi Üzerine Makamsal ve Biçimsel Bir İnceleme başlıklı çalışmada ulaşılan sonuçlar aşağıda belirtilmiştir.

Türk makam müziğinin oluşum ve gelişim aşamalarında Orta Çağ İslam dünyasından ve doğu coğrafyasından beslenmiş, bu bağlamda çok sayıda kuramsal eser yazılmıştır.

³⁴ TRT Türk Sanat Müziği Repertuarı No: 14028.

Osmanlı Devleti döneminde musiki adına yaşanan gelişim artarak devam etmiş ve özellikle on beşinci yüzyıldan itibaren Türk makam müziği yeni bir yapılanma sürecine girmiştir.

On altıncı yüzyıl mûsikî adına bir duraklama dönemi olmuş, on yedinci yüzyıl bestecilik adına zirve dönemi olmuştur. Bunda padişahların sanata vermiş oldukları desteğin ve bu bağlamda eserler veren besteci ve kuramcılarının büyük payı vardır. Özellikle bu dönemde çeşitli formlarda bestelenmiş olan eserlerin yazıya dökülerek kaydedilmesi mûsikî tarihi açısından büyük öneme sahiptir.

On yedinci yüzyılda, dini formda eser besteciliğinin en önemli isimlerinden olan Hatip Zâkirî Hasan Efendi'nin Rast makamındaki ilâhileri üzerinde yapılan makam ve form incelemesinde Fazlın Yâ Rabbenâ Kaldır Kuvamızdan Kesel adlı eserin iki bölümden meydana geldiği görülmüştür. İlâhi formunun özelliklerine uygun olarak cümlecik tekrarlarının yapıldığı göze çarpmaktadır. Makamsal olarak yapılan incelemede ise eserin Rast-Nevâ perdeleri arasında seyretmesi, yeden sesinin duyurulması, Acemli Rast makamına geçilmesi ve farklı bir geçki ya da çeşni kullanılmaması makamın çok sade bir şekilde işlendiğini ve eserin klâsik üslûp özelliklerini tam mânâsıyla taşıdığını göstermektedir.

Aşkınla Cihân Beste Lûtfeyle adlı eserin ise bir bölümden meydana geldiği belirlenmiştir. Eserde cümle ve cümlecik tekrarları Fazlın Yâ Rabbenâ Kaldır Kuvamızdan Kesel adlı esere daha yoğun şekilde kullanılmıştır. Makamsal olarak yapılan incelemede ise eserin Rast-Hüseynî perdeleri arasında seyrettiği, diğer ilâhide olduğu gibi Segâh perdesinde kalış yapıldığı, makamın pest genişleme bölgesinde bulunan Hüseyinâşiran perdesine Uşşak'lı inildiği ve eserde farklı bir dörtlü beşlinin kullanılmadığı, bu bağlamda gerek formun, gerekse makamın en sade biçimde gösterildiği tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Ak, Ahmet Şahin. *Türk Musikîsi Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları, Birinci Baskı, 2003.
- Akdoğan, Bayram. "XV. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Türk Mûsikîsi". *Diyanet İlmî Dergisi* Cilt: 35 Sayı: 1/135-170, 1999.
- Akdoğu, Onur. *Türk Müziğinde Türler ve Biçimler*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi. 1996.
- Arslan, Fazlı. "Müslüman-Türk Bilginlerinin Müzik Bilimine Ktkuları". *Türkiyat Mecmuası* Cilt: 24 Sayı: 2/1-21, 2014.
- Ateş, Erdoğan. *Türk Din Mûsikisinde Hatip Zâkirî Hasan Efendi'nin Hayatı ve Eserleri*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Ayangil, Ruhi, *Yeni Türkiye Türk Mûsikîsi Özel Sayısı. XVII. Yüzyılda Türk Mûsikîsi*, 468-480. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. 2014.

- Başer, Fatma Adile. “*Türk Halk ve Klâsik Müziklerinin Oluşum ve İlişkilerine Tarihten Bakmak*”. Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi Cilt: 3 Sayı: 1/1-20, 2006.
- Büyüköztürk, Şener vd. *ilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 13. Baskı, 2017.
- Can, Mehmet Cihat – Levendoğlu, Nazife Oya. “*Geleneksel Türk Sanat Müziği Terminolojisinde Çok Kültürlü Unsurlar*”. Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi Cilt: 22 Sayı: 3/239-245, 2002.
- Can, Neşe. “*Osmanlı Dönemi Türkçe Müzik Yazmalarında Ünlü Türk Bilgini Fârâbî*”. Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi Cilt 24 Sayı: 2/203-215, 2004.
- Çolakoğlu Sarı, Gözde. “*Osmanlı Türk Müziğinde Padişahların İzleri*”. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Cilt: 7 Sayı: 35/52-65, 2014.
- Demir, Arif. “*Sultan II. Mehmed Han’a Sunulan Anonim Mûsikî Risalesi (Fatih Anonimi) ve XV. Yüzyıl Türk Mûsikîsindeki Yeri*”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 10 Sayı: 1/207-232, 2010.
- Özalp, Nazmi. *Türk Mûsikîsi Tarihi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Öztuna, Yılmaz. “*Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi I*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, Dördüncü Baskı, 2016.
- Tokaç, Murat Salim. *Buhûrizâde Mustafa Efendi (İtrî)’nin Eserlerinin dönemsel Olarak Müzikal Kompozisyon ve Usûl Açısından Karşılaştırılarak İncelenmesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Tura, Yalçın. *Türk Mûsikîsinin Mes’eleleri*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 1. Baskı, 1988.
- Uslu, Recep. “*XV. Yüzyılda Yazılmış Türkçe Mûsikî Nazariyatı Eserleri*”. Tarih dergisi Sayı:36/453-466, 2000.
- Uzun, Mustafa İzzet. “İlâhî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilahi>.
- Yahya Kaçar, Gülçin. “*Hatip Zâkirî Hasan Efendi’nin Nühüft Makamındaki İmam Hüseyin Mersiyesi*”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma Dergisi Sayı: 66/239-254, 2013.
- Yıldırım, Dursun. “*Türkler Coğrafya ve Anayurtlar*”. Turkish Studies International Academic Journals Cilt: 8 Sayı: 4/13-22, 2009.

MUŞ SEYYİD AYNÜ'L-MELEK ZÂVİYESİ'NİN SON POSTNİŞİNİ

ŞEYH MUSTAFA EL-ABRÎ VE KÜRTÇE DİVANI

The Last Sheikh of Muş Sayyid Ayn al-Malak Lodge Sheikh Mustafa al-Abrî And His

Kurdish Diwan

Abdulcebbar KAVAK

Doç. Dr. Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Associate Professor, Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences
Karabük/Turkey

akavak@karabuk.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1846-5493

Mehmet Said SELVİ

Araştırmacı- Yazar
Research- Writer
Manisa / Turkey

elabri726@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-7186-4664

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 31 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Abdulcebbar Kavak-M. Said Selvi, "Muş Seyyid Aynü'l-Melek Zâviyesi'nin Son Postnişini Şeyh Mustafa el-Abrî ve Kürtçe Divanı". *Van İlahiyat Dergisi*, 9/15 (Aralık 2021): 175-193.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

Muş Seyyid Aynü'l-Melek Zâviyesi'nin Son Postnişini Şeyh Mustafa el-Abrî ve Kürtçe Divanı

Özet

Anadolu pek çok uygarlığa ev sahipliği yapmış, tarihî ve kültürel açıdan oldukça renkli bir coğrafyadır. Dinî ve tasavvufî açıdan da oldukça zengin bir birikime sahiptir. İslâm'ın Anadolu'da yayılmaya başlamasıyla beraber, cami ve medreselerin yanında toplumsal hayata farklı bir renk katan tekkeler, tasavvuf erbabının gayretleriyle ahlâk ve mâneviyat kadar sanat ve edebiyat alanlarında da kalıcı izler bırakmıştır. Özellikle tasavvuf edebiyatı alanında yazılan çok sayıda Divan, bu gayretin en bâriz meyveleridir. Genellikle Farsça ve Arapça olarak telif edilen tasavvufî Divanlara, sonraları Türkçe ve Kürtçe Divanlar da eklenmiştir.

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Muş'un Bulanık ilçesine bağlı Abri köyünde bulunan Seyyid Aynü'l-Melek Zâviyesinde postnişin olan Şeyh Mustafa el-Abrî de (öl. 1915), Kürtçe Divan yazan mutasavvıflardan biridir. Görev yaptığı Seyyid Aynü'l-Melek Zâviyesi, aslında on dördüncü yüzyıldan beri Muş ve çevresine ilim ve tasavvuf alanlarında hizmet veren bir külliyenin aktif bir bölümünü oluşturmuştur. Birinci Dünya Savaşına kadar faaliyetleri devam eden bu zâviyede Seyyid Mustafa el-Abrî'ye kadar çok sayıda Kâdirî şeyhi görev yapmıştır. Kürtçe kayıp divanlardan biri olan Seyyid Mustafa el-Abrî Divan'ıyla ilgili bu çalışma, sadece tasavvufî manzum bir eserin irdelenmesi olmayıp, kayıp Divanlar zincirinin değerli bir halkasının da gün yüzüne çıkarılması açısından önemlidir. Seyyid Mustafa el-Abrî, Divan'ında tasavvufî temaların yanında, yaşadığı dönemin önemli toplumsal ve siyasî hadiselerine ve etkin bazı şahsiyetlere yer vermiştir. Bu makalede onun hayatı ve Kürtçe Divan'ı irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Muş, Seyyid Aynü'l-Melek Zâviyesi, Şeyh Mustafa Abrî, Kürtçe Divan.

The Last Sheikh of Muş Sayyid Ayn al-Malak Lodge Sheikh Mustafa al-Abrî And His Kurdish Diwan

Abstract

Anatolia is a very colorful geography in terms of history and culture, which has hosted many civilizations. He also has a very rich accumulation in terms of religion and Sufism. With the spread of Islam in Anatolia, the dervish lodges, which added a different color to social life besides mosques and madrasas, left permanent traces in the fields of art and literature as well as morality and spirituality with the efforts of mytics. Diwans, especially written in the field of

Sufi literatüre, are the most obvious fruits of this effort. Turkish and Kurdish Diwans were added to the Sufi Divans, which were generally written in Persian and Arabic.

In the first quarter of the twentieth century, Sheikh Mustafa al-Abrî (d. 1915), who was a sheikh in the Sayyid Ayn al-Malak Lodge in Abri willage of Bulanık district of Muş, is one of the mystics who wrote Diwan in Kurdish. The Sayyid Ayn al-Malak Lodge, where he served, actually formed an active part of a complex that has been serving Muş and its surroundings in the fields of science and mysticism since the fourteenth century. Many Qadiri sheikhs served until Sayyid Mustafa al-Abrî in this lodge which continued its activities until the First World War. This study about Sayyid Mustafa al-Abrî's Diwan, which is one of the lost diwans in Kurdish, is important in terms of not only examining a mystical poetic work, but also unearthing a valuable link in the lost diwans chain. Sayyid Mustafa al-Abrî, included important social and political events of his time and some influential personalities in his Diwan, besides mystical themes. In this article, his life and his Kurdish Diwan, will be examined.

Keywords: *Mysticisim, Muş, Sayyid Ayn al-Malak Lodge, Sheikh Mustafa Abrî, Kurdish Diwan.*

Giriş

Tasavvufun kurumsallaşmasıyla beraber ortaya çıkan tarikatlar, İslâm ahlâk ve mâneviyatını yükseltme misyonu ve insân-ı kâmillerden oluşan erdemli bir toplum inşa etme vizyonuyla faaliyet yürütmeye başlamıştır. Cami ve medreselerden sonra üçüncü bir kurumsal yapı olarak İslâm toplumunda yerini alan tekke ve zâviyeler, tarikatlarla beraber ortaya çıkan irfan merkezleri olarak pek çok hayırlı hizmetlere öncülük etmiştir.

Tarikatların faaliyetleri sadece İslâm toplumunda ahlâk ve mâneviyatı yükseltmekle sınırlı kalmamıştır. İlim ve tedrisattan, kültür ve sanata, toplumsal hayatta ümmetin birlik ve beraberliğini sağlamaya yönelik çalışmalardan, uhuvvet anlayışının tam anlamıyla pratiğe dökülmesine ve günümüzde sivil toplum kuruluşlarının kamu yararına yaptıkları pek çok hayırlı çalışmaya kadar geniş bir alanda faaliyette bulunmuştur.¹

¹ Tekkelerin çok yönlü gönüllü hizmetleri için bk. Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 41-212; Mustafa Özdamar, *Dersâadet Dergâhları*, (İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2007), 20-24; Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), 27; Mahmut Dünder, *Mısır Eyyübilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017), 130-138.

Mutasavvıfların ilmî, kültürel ve sanatsal faaliyetleri bu alandaki önemli bir boşluğu doldurmuştur. Özellikle şiir ve edebiyat alanına katkıları, zamanla “Tekke Edebiyatı”, “Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı” yahut genel olarak “Tasavvuf Edebiyatı” adıyla yeni bir edebiyat akımının ortaya çıkmasını sağlamıştır.² Tasavvuf edebiyatı, İslâm kültür ve medeniyetine zenginlik katan seçkin bir manzum miras olarak nesilden nesile aktarılmıştır. Bu mirasın önemli bir parçası olan *Divanlar*, bu alanın araştırmacıları için ciddi bir kaynak olmuştur.

İlk dönemlerde bir kısmı dünya klasikleri arasına girecek kadar manzum şaheserler meydana getiren mutasavvıfların, özellikle on dokuzuncu asırdan itibaren aynı başarıyı gösteremedikleri ve bu alanın giderek zayıfladığını belirtmek gerekir. Bir dönem Ferîdüddin Attâr (öl. 618/1221), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273), Şeyh Sa’dî-i Şîrâzî (öl. 691/1292), Mahmûd Şebüsterî (öl. 720/1320), Nûrüddîn Abdurrahman Câmî (öl. 898/1492), Niyâzî-i Mısırî (öl. 1105/1694) gibi mutasavvıfların ortaya koyduğu sanat değeri yüksek güçlü yapıtlar, takipçileri olan tasavvuf erbabı tarafından kaleme alınamamıştır. Bununla beraber edebî sanatlar açısından öncekiler kadar güçlü olmasa da tasavvufî temalar ve toplumsal hadiselerle ilgili verdiği önemli bilgiler açısından güzel çalışmaların yapıldığı inkâr edilemez. Diğer taraftan Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesiyle yazılan *Divanlar* hakkında ülkemizde oldukça fazla ilmî ve akademik araştırma, tercüme ve derlemeler yapıldığı halde, Kürtçe olarak kaleme alınan *Divanlar*la ilgili son yıllara kadar ciddi bir çalışmanın yapılmaması, bu alandaki akademik çalışmaların önemini daha da arttırmaktadır. Tasavvuf edebiyatı mirasının Ortadoğu’daki örneklerinden biri olan Kürtçe tasavvufî manzum eserlerin ilmî ve akademik alana kazandırılması bu açıdan oldukça değerlidir. Bu makalede, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ile yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Muş vilayetinde yaşamış bir Kâdirî şeyhi olan Şeyh Mustafa el-Abrî (öl. 1915) ve onun Kürtçe olarak kaleme aldığı *Divan*’ından bahsetmeye gayret edeceğiz.

1. Şeyh Mustafa el-Abrî

1.1. Hayatı

Şeyh Mustafa el-Abrî, Osmanlı Devleti’nin son döneminde yaşayan alim ve mutasavvıf şahsiyetlerden biridir. Muş’un Bulanık ilçesine bağlı Abri (Esenlik) köyünde

² A. Azmi Bilgin, “Tekke Edebiyatı”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/381; Abdurrahman Güzel, *Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 80-81.

dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi bilinmemektedir. Ailesi, Sâdât-ı Abrî olarak tanınmaktadır. Soyü Hz. Hüseyin (r.a.) yoluyla Peygamber Efendimize (s.a.v) dayanmaktadır.³

Muş vilayetindeki Seyyid aileler içinde ilmî ve tasavvufî kimlikleriyle öne çıkan Abrî ailesinin Anadolu'ya göç eden ilk temsilcileri, on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Muş'a bağlı Bulanık ilçesine gelmiş ve Abri (Esenlik) köyünü kurmuşlardır. Ailenin bu bölgedeki ilk temsilcisi Seyyid Muhammed olup Abri köyünün hemen üst tarafında bulunan (harabe Abri) eski Abri'ye gelip yerleşmiştir. Onun vefatından sonra çocuklarından oğlu Seyyid Ramazan'ın adı öne çıkmaktadır. Yaptırdığı cami, medrese ve tekke ile ailenin faaliyetlerini kalıcı hale getiren kişi ise Şeyh Ramazan'ın oğlu Seyyid Aynü'l-Melek adıyla meşhur olan Seyyid Nizameddin el-Abrî'dir (öl. 736/1336).⁴ Bazı resmi evraklarda adı sehven Şeyh Abdülmelik olarak yazılmıştır. 1316/1898 tarihli Bitlis Vilayet Salnamesinde “Âbrî karyesinde ma'mur bir cami bir medrese bir tekye ve zâviye...” nin bulunduğundan bahsedildikten sonra “Âbrî karyesi camiinin bânisi Şeyh Abdülmelik” kaydı yer almaktadır.⁵

Şeyh Mustafa el-Abrî'nin Şeyh Nizameddin Aynü'l-Melek (öl.736/1336) yoluyla Hz. Hüseyin'e dayanan aile şeceresi şöyledir: Seyyid Şeyh Mustafa b. Seyyid Şeyh İsa b. Seyyid Şeyh İbrahim b. Seyyid Şeyh İsmail b. Seyyid Şeyh Musa b. Seyyid Şeyh Eyyüb b. Seyyid Şeyh Muhammed b. Seyyid Şeyh Ali b. Seyyid Şeyh Eyyüb b. Seyyid Şeyh Muhammed b. Seyyid Şeyh İbrahim b. Seyyid Şeyh Muhammed b. Seyyid Şeyh Nurullah b. Seyyid Şeyh Mahmud b. Seyyid Şeyh Musa b. Seyyid Şeyh İbrahim b. Seyyid Şeyh Hasan b. Seyyid Şeyh Pir Hüseyin b. Seyyid Şeyh Ali b. Seyyid Şeyh Nizameddin Hasan b. Seyyid Şeyh İbrahim Hacı Hafız b. Seyyid Şeyh Nizameddin Aynü'l-Melek b. Ramazan (el-Abrî) b. Muhammed (el-Abrî) ⁶ b. Mahmud b. Ahmed b. Abdullah b. Ali b. Cafer el-Mehdî b. Ali el-Hâdî b. Muhammed Cevâd b. Ali Rıza b. Musa el-Kâzım b. Cafer-i Sâdık b. Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Hz. Hüseyin (r.a.) b. Hz. Ali (r.a.).⁷

Şeyh Mustafa, ilk eğitimini babasının yanında aldıktan sonra, *es-Seyyid Aynu'l-Melek Medresesinde* müderrislik yapan alimlerden zahiri ilimleri tahsil etmiştir. Medrese tahsili yıllarında hangi hocalardan ders okuduğu ve ilim icazetini kimden aldığı hususunda kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

³ Başkanlık Osmanlı Arşivi, Y.PRK.AZJ. 00018.00091.001

⁴ Abri köyünde bulunan Seyyid Aynü'l-Melek hazretleri mezar şahidesi

⁵ *Bitlis Vilayet Salnamesi*, (Bitlis: Bitlis Vilayet Matbaası, 1316/1898), 203.

⁶ Seyyid Şeyh Ali Selvi (öl.1959) şahsi arşivinde bulunan silsile.

⁷ Kutbettin Karakaş'ın şahsi arşivinde bulunan silsile.

Şeyh Mustafa, akrabadan Şeyh Abdülkâdir'in oğlu Seyyid Abdürrezzak'ın kerimesi Medine Hanım'la evlenmiştir.⁸ Bu evliliğinden Seyyid Kadri, Seyyid Muhammed adlarında iki oğlu ve Seyyide Şimşad adında bir kızı dünyaya gelmiştir. Küçük oğlu Seyyid Kadri Birinci Dünya Savaşı yıllarında aile göç ederken kaybolmuş ve bir daha kendisinden haber alınamamıştır.⁹ Kızı Seyyide Şimşad Hanımefendi Muş'un eski adı Til olan Korkut ilçesi sakinlerinden Şeyh Sıddık Efendi ile evlenmiştir.¹⁰ Şeyh Mustafa'nın soyu büyük oğlu Seyyid Muhammed'den (Şêx Mihê)¹¹ devam etmiştir. Aile, Cumhuriyet döneminde Soyadı Kanununun çıkmasından sonra "Turhan" soyadını almışlardır.

Şeyh Mustafa, uzun boyu ve iri gözlerinin yanında küçüklüğünden beri kesmediği uzun saçları ve sakalıyla tanınmıştır. Kâdirî mensupları arasında saç uzatılması sadece Anadolu'da değil Irak, Suriye ve İran'da da sık görülen bir husustur. Şeyh Mustafa, genellikle çift örgülü olan saçlarını sağ ve sol omuzlarından göğsünün üstüne sarkıtmıştır.

Rûmî 12 Ağustos 1322, Miladi 25 Ağustos 1906 tarihli Başbakanlık Osmanlı arşiv belgesinde, Abri köyünde bulunan Seyyid Şeyh Aynü'l-Melek Hazretleri Zâviye Vakfının resmi mütevellisi olarak Abrî seyyidlerinden iki kişinin adından bahsedilir. Bunlardan birincisi Şeyh Mustafa diğeri ise Süleyman Efendidir.¹² Şeyh Mustafa, bir taraftan ilim ve irşad faaliyetlerini yürütürken diğer taraftan mütevellisi bulunduğu, camii, medrese ve dergâhın resmi iş ve işlemleri ile de meşgul olmuştur.

Birinci Dünya Savaşının başlamasıyla beraber Rusların Ermenilerle iş birliği içinde Doğu sınırimızdan saldırıya geçmeleri, sınır vilayetlerinde sivil ve askeri hareketliliği arttırmıştır. Sultan Mehmet Reşat'ın 11 Kasım 1914'te alınan kararla orduya hitaben gönderdiği beyanname ile ilan edilen "Cihad", Fetva Emimi Ali Haydar Efendi tarafından 14 Kasım 1914 tarihinde İstanbul Fatih Camiinde duyurularak resmileştir.¹³ Bölge halkı daha güvenli vilayetlere göç ederken, ordu ve gönüllülerden oluşan silahlı birlikler cephe hattında yerlerini almışlardır. Şeyh Mustafa çok yaşlı olduğundan bu cihada iştirak edecek durumda değildir. Fakat etrafındaki akrabaları ve eli silah tutan herkes bu cihada iştirak eder. 1915 yılında Malazgirt'ten sonra Bulanık ilçesinin de Rusların eline geçmesi üzerine Şeyh Mustafa, Abri köyü sakinlerine göç etmek için hazırlık yapmalarını ister. Hazırlıklar tamamlandıktan

⁸ Şeyh Zeynelabidin Selvi ile yapılan kişisel görüşme.

⁹ Şeyh Mustafa el-Abirî'nin biraderzadesi Şeyh Said Doğrusoy ile 21.03.2017 tarihinde yapılan görüşme.

¹⁰ Til (Korkut) ilçesinden Şeyh Enver Arık ile yapılan kişisel görüşme.

¹¹ "Şêx Mihê" Şeyh Muhammed'in kısaltılmış halidir. Kürtçenin Kurmancî lehçesinin konuşulduğu yerlerde Muhammed ismi için kısaca "Mihê", Soranî lehçesinin konuşulduğu bölgelerde ise "Heme" kullanımı yaygındır.

¹² Başkanlık Osmanlı Arşivi, EV. MKT-03348

¹³ Tuncay Ögün, "Osmanlı Basınında Cihad-ı Ekber: İran Örneği", *Türkiyat Mecmuası*, 2018, XXVIII/1, 97.

sonra içinde Şeyh Mustafa ve ev halkı, müezzinleri Molla Abbas ve çoğunluğu kadın, çocuk ve yaşlılardan oluşan diğer köy sakinlerinin yer aldığı kabile Muş merkeze doğru yola çıkar. Muş'a bağlı Yukarı Sızma ve Segira (Üç sırt) köyleri arasında yer alan ve Yukarı Sızma köyü sınırları içinde yer alan yaylaya geldiklerinde bir su kaynağının başında konaklarlar. Sınırlı imkanlarla Şeyh Mustafa için bir çadır kurarlar. Bu arada Şeyh Mustafa'nın bir süredir devam eden hastalığı daha da ağırlaşır. Bunun üzerine Şeyh Mustafa, buldukları mevkiye yakın bir yerde başka bir kafilde bulunan kardeşi Seyyid Muhammed Şirin'i çağırması için Molla Abbas'ı gönderir. Seyyid Muhammed Şirin yaylaya geldiğinde Şeyh Mustafa ona hitaben: "Ben bu hastalıktan kurtulacağıma ihtimal vermiyorum" diyerek vefat edeceğinin ilk işaretini vermiştir. Etrafındaki mürit, dost ve akrabaları bunu duyunca çok üzölmüşlerdir. Şeyh Mustafa el-Abrî, 1334/1915 yılında Hakkın rahmetine kavuşmuştur. Muş merkeze bağlı Yukarı Sızma köyünün yaylasına defnedilmiştir. Kabri bu yaylada bulunmaktadır.¹⁴

1.1.1. İlmî ve Tasavvufî Kişiliği

Şeyh Mustafa, bölgedeki meşhur alimlerin müderrislik yaptıkları *Seyyid Aynü'l-Melek Medresesinde* tahsil görmüştür. Bu nedenle pek çok ilmî konunun gündeme geldiği ve tartışıldığı seviyeli sohbetlerin yapıldığı medrese ortamından istifade imkânı bulmuştur. Arapça ve İslâmî ilimlerde söz sahibi alim şahsiyetlerin çokça uğradıkları bu ilim merkezinde, onların bilgi ve tecrübelerinden istifade fırsatını yakalamıştır. Bu durum onun ilmî kişiliğini olumlu yönde etkilemiştir.

Şeyh Mustafa, Abri köyündeki medresede ilmiye sınıfı mensuplarından, zâviyede ise mutasavvıf aile mensuplarının sohbetlerinden istifade etmiştir. Bu şekilde zengin bir ilmî ve tasavvufî ortamda yetişmiştir. Babası Seyyid İsa el-Abrî'nin (öl. 1315/1898) tekkede postnişin olarak irşad faaliyetlerinde bulunması,¹⁵ onu tasavvuf yoluna daha da yaklaştırmıştır. Muş vilayetinde kurumsal kimliğiyle asırlardır faaliyet yürüten *Seyyid Aynü'l-Melek Tekkesinde*¹⁶ postnişin olanların hem entelektüel çevrede hem de halk nezdinde ciddi bir saygınlığının bulunduğunu ifade etmek gerekir. 1898 yılına kadar bu tekkede bilfiil irşad faaliyetlerini sürdüren Seyyid İsa Abrî, ailesinin sahip olduğu tarikat silsilesini, on dokuzuncu yüzyılın ikinci çeyreğinde başka bir Kâdirî silsilesiyle daha da zenginleştirmiştir. Şeyh İsa, günümüzde Kuzey Irak'ın Duhok şehrine 35 km uzaklıkta bulunan *Birişka Tekkesi*'nde postnişin olan

¹⁴ Şeyh Said Doğrusoy ile 21.03.2017 tarihinde yapılan görüşme.

¹⁵ Başkanlık Osmanlı Arşivi, EV. D 28769

¹⁶ Başkanlık Osmanlı Arşivi, EV.MKT 01673

Seyyid Nureddin Birîfkanî-i Sâni'ye (öl. 1268/1852)¹⁷ intisap ederek elinden Kâdirî hırkası giymiştir.

Şeyh Mustafa da seyr ü sülûkünü babasının yanında tamamlamış ve halifesi olarak irşad izni almıştır. Babasının 1898 yılında vefatından sonra irşad postuna oturmuştur. Ruslar 1915 yılında bölgeyi işgal ettiklerinde *Seyyid Aynü'l-Melek Tekkesi* ve medresesini ateşe vermek suretiyle tahrip etmişlerdir. Savaş ve işgal sebebiyle külliyyede tedrisat ve irşad faaliyetleri durmuştur. Asırlardır Abrî seyyidleri tarafından aralıksız yürütülen ilmî ve tasavvufî hizmetler sekteye uğramıştır. Bu nedenle cami, medrese ve tekkenin mütevellisi sıfatıyla Şeyh Mustafa, Abri köyündeki medrese faaliyetlerinin son temsilcisi ve tekkenin son postnişini olmuştur.

1.1.2. Tarikatı

Şeyh Mustafa el-Abrî, Kâdirî şeyhi olduğunu *Divan*'ındaki bazı şiirlerinde dile getirmektedir. Aşağıda babası ve mürşidi olan Şeyh İsa el-Abrî'ye (öl. 1315/1898) yazdığı bir methiyenin son beytinde Kâdirî kimliğini açıkça ifade etmektedir:

مصطفى ي قادري الأبري¹⁸ گر قبول گت درگفانه

Eğer kabul ederse (kapısında) hizmetkardır

(Mahdumu Seyyid) **Mustafa Kâdirî** el-Abrî

¹⁷ Şeyh Nureddin Birîfkanî, on yedinci yüzyılın ilk yarısında Kuzey Irak'ın İmadiye bölgesinde yer alan Birîfka köyünde büyük bir tekke kuran Halvetî şeyhi Şemsüddin Ahlatî'nin soyundan gelmektedir. 1207/1792 veya 1208/1793 yılında günümüzde Duhok'un doğusundaki Şeyhan kazasının Birifka köyünde dünyaya gelmiştir. Babasının sonradan yerleştiği İtût köyünde medrese eğitimine başlamıştır. 1231/1816 yılında babasının vefatı üzerine medrese tahsilini tamamlamak üzere İmadiye ve Musul'a gidip bölgenin tanınmış alimlerinden dersler almıştır. Musul müftülüğü de yapan Şeyh Abdurrahman Debbağ, Allame Molla Yahya Mizûrî, Şeyh Hasan el-Hubeytî ve Şeyh Süleyman el-Kürdî el-Bervîni onun hocalarından bilinenlerdir. Şeyh Nureddin Halvetiyye tarikatının yanında, 1230/1815 yılında önce Nakşibendî şeyhi Abdulvehhab b. Ali es-Sûsî'den daha sonra diğer bir Nakşibendî şeyhi olan Nur Muhammed Şah el-Hindî en-Nişabûrî'ye intisap etmiştir. Daha sonra Musul ve çevresinin tanınmış Kâdirî şeyhlerinden Mahmûd b. Abdilcelil el-Hıdırî el-Mavsilî el-Kürdî'den 1232/1817 yılında Kâdirî hırkası giymiştir. İlmi ve tasavvufî icazetini aldıktan sonra memleketine dönen Şeyh Nureddin, sırasıyla İtût, Etrûş, Beraş ve Birifka köylerinde ilmi ve tasavvufî eğitim vermeye devam etmiştir. 1268/1851 yılında Birifka'da vefat eden Birifkanî'nin yetiştirdiği talebe ve müridleri arasında: Şeyh Muhammed b. Abdullah el-Birifkanî, Abdulhamit Etrûşî, Ali Gilirmanî, Şeyh İslam eş-Şûşî, Molla Hamid Biserî ed-Duskî, Şeyh Abdurrahman el-Ensarî el-Cezerî gibi tanınmış şahsiyetler bulunmaktadır. Otuzdan fazla eseri bulunan Şeyh Nureddin Birifkanî'nin Arapça, Farsça ve Kürtçe yazdığı şiirleri bulunmaktadır. Diğer eserlerinden bazıları şunlardır: el-Budûru'l-celiyye fimâ meset ileyhi hâcâtu'l-fukarâi's-sûfiyye, Merâmu'l-İslam, Menâkibu'l-ğavsi'l-a'zam, Telhîsu'l-hukm, Minhâcu's-sâlikîn fi't-tasavvuf, Tavdîhat bi lisanî'l-Ekrad ala'l- kasâid ve'r-rumûzât. Daha geniş bilgi için bk. Muhammed Ahmed Mustafa el-Kezneyî, *eş-Şeyh Nureddin el-Birîfkanî Hayatuhu, Âsâruhu, Şi'ruhu*, (Kahire: Metâbi'un-Nâşiri'l-Arabî, 1983), 26; Abdülkerim Müderriş, 'Ulemâunâ fi hidmeti'l-ilmî ve'd-dîn, (Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1983), 604-606.

¹⁸ Şeyh Mustafa el-Abrî, *Divan*, Yazma nüsha fotokopisi, vr. 4.

Aile mensuplarından bazıları on dokuzuncu asrın birinci yarısından itibaren Anadolu'nun hemen her tarafında yayılan Nakşibendî-Hâlidîliğe intisap etseler de o, asırlardır ailenin temsil ettiği Kâdirî tasavvuf geleneğini sürdürmeyi tercih etmiştir. Nakşibendî-Hâlidîliği temsilen Muş ve çevresinde irşad faaliyetlerinde bulunan akrabalarına yaklaşımı da son derece olumlu ve yapıcı olmuştur. Onlarla saygı ve muhabbet temelinde örnek bir tasavvufî münasebet geliştirmiştir. Amcalarından Şeyh Abdülaziz el-Abrî'nin (öl. 1914) Birinci Dünya Savaşında Ağrının Tutak ilçesine bağlı Kılıçgedik mıntıkasında Ruslara karşı savaşırken şehit olacağını ona yazdığı bir mektupta Kürtçe manzum bir ifadeyle önceden haber vermiştir. Bu manzum dizelerden birkaçı:

محرم هات محرم هات محرم
غزا يا وه مبارك بت مكرم
عشيرات عساكر بونه غيرة
بشيخ أبرى إمداد نصره
دخوازين وان کرن غوغای عبره
بشيخ عبد العزيز راكر نه همت
تو هم شيخ نسب سيّد سعيد
شهيد ابن شهيد ابن شهيد¹⁹

Muharrem (ay) yaklaştı, Muharrem (ay) yaklaştı Muharrem
(Ruslara karşı) gazanız mübarek olsun (ve dahi) mükerrem
Ordu ve aşiretler (Ruslarla savaşmak için) geldiler gayrete
Abrî şeyhiyle (Allah'ın yardımını dileyip) imdat ve nusrete
(Ruslarla) ibretlik bir savaşa giriştiler
Şeyh Abdülaziz'den himmet dilediler
Sen hem şeyhsin hem de kutlu soyun (dan dolayı) seyyidsin
(Ey Şeyh Abdülaziz! Sen) şehid oğlu şehid oğlu şehidsin

1.1.3. Tarikat Silsilesi

Abrî köyünde Seyyid Aynü'l-Melek Zâviyesinin son postnişini olan Şeyh Mustafa el-Abrî'den Şeyh Abdülkâdir Geylânî'ye uzanan tarikat şeceresinde şu zevât yer almaktadır:

¹⁹ Abrî, *Divan*, vr. 5.

1. Seyyid Muhyiddin Şeyh Abdülkâdir Geylânî
2. Seyyid Şeyh Abdülaziz (Geylânî)
3. Seyyid Şeyh Muhammed el-Hettâk el-Kâdirî
4. Seyyid Şeyh Şemsüddin el-Kâdirî
5. Seyyid Şeyh Şerefüddin el-Kâdirî
6. Seyyid Şeyh Zeynüddin el-Kâdirî
7. Seyyid Şeyh Veliyüddin el-Kâdirî
8. Seyyid Şeyh Nureddin el-Kâdirî
9. Seyyid Şeyh Hüsamüddin el-Kâdirî
10. Seyyid Şeyh Yahya el-Kâdirî
11. Seyyid Ebûbekir el-Kâdirî
12. Hacı Osman el-Mavsilî
13. Hacı Ebûbekir el-Âlûsî
14. Şeyh Mahmud b. Abdülcélil el-Mavsilî (öl. 1253/1837)
15. Seyyid Şeyh Nureddin Birîfkanî-i Sâni (öl. 1268/1851)²⁰
16. Seyyid Şeyh İsa el-Abrî (öl. 1315/1898)
17. Seyyid Şeyh Mustafa el-Abrî (öl. 1334/1915)²¹

1.2. Eserleri

Şeyh Mustafa'nın tespit edebildiğimiz tek eseri *Divan*'ıdır. Bu manzum eseri hakkında makalenin ikinci bölümünde detaylı bilgi verilecektir.

1.3. Şairliği

²⁰ Şeyh İsa el-Abrî'nin tarikat silsilesindeki isimler Şeyh Mahmud b. Abdülcélil el-Mavsilî'nin halifesi Şeyh Nureddin Birîfkanî-i Sâni'ye (öl. 1268/1852) verdiği icazetinden alınmıştır. Bk. el-Kezneyî, *eş-Şeyh Nureddin el-Birîfkânî*, 20-21.

²¹ Şeyh Mustafa el-Abrî'ye ait bir yazma pusulada tarikat silsilesinde babasının el aldığı Şeyh Nureddin Birîfkanî'nin adı geçmektedir. Fakat tarikat silsilesinde Birîfkanî'den önceki şahsiyetlerin sadece bazıları zikredilmektedir. Bu yazma pusula Şeyh Ali Selvî'nin şahsi arşivinde bulunmaktadır.

Mutasavvıfların büyük bir çoğunluğunun telifatla da meşgul oldukları bilinmektedir. Bunların içinde tasavvuf edebiyatına yazdığı şiirlerle katkı sunan sûfî şairlerin sayısı oldukça fazladır. Şeyh Mustafa da Kâdirî şeyhi olarak tasavvufî temalı şiirler kaleme almıştır. Yaşadığı dönem itibariyle Divan edebiyatı gibi Tasavvuf edebiyatında da zirve şahsiyetlerin artık yetişmediğini söylemek yanlış olmaz. Bu nedenle Şeyh Mustafa ve akranlarının yazdıkları şiirlerde Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî (öl. 691/1292), Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (öl. 672/1273), Nûrüddîn Abdurrahman Câmî (öl. 898/1492), Niyâzî-i Mısırî (öl. 1105/1694) gibi sûfî şairlerin kalitesini görememekteyiz. Son dönem tasavvuf erbabının şiirlerinde teknik ve sanatsal açıdan eleştirilebilecek yönler ve eksiklikler bulunmakla beraber, onların daha çok tasavvufî konuları iç dünyalarının samimi bir yansıması olarak sade bir dille ifade ettiklerini belirtmek gerekir. Şeyh Mustafa el-Abrî'nin şiirlerini de bu çerçevede değerlendirmek yerinde olacaktır. O da temel de nazım şekillerine uymakla beraber, samimi duygularını sanat gayesi gütmeyen manzum dizelere dökmeye çalışmıştır. Şiirlerinde *Mustafa* ve *Şevkî* mahlaslarını kullanmıştır.

2. Kürtçe Divanı

Sûfîlerin, yazdıkları şiirler ve tertip ettikleri manzum divanlarla tasavvuf edebiyatı alanına katkı sağladıkları bilinmektedir. Bunların bir kısmı dünya klasikleri arasına girecek kadar yüksek edebî değere sahip olmuştur. Ebû Said Ebü'l-Hayr (öl. 440/1048), Ferîdüddîn Attâr (öl. 618/1221), Hoca Ahmed Yesevî (öl. 561/1167), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273), Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî (öl. 691/1292), Abdurrahman Câmî (öl. 898/1492), Niyâzî-i Mısırî (öl. 1105/1694) ve daha pek çok şahsiyetin tasavvuf edebiyatı alanına kazandırdıkları manzum eserlerle tasavvufta bir divan geleneği oluşmuştur.

Şeyh Mustafa'nın da çok sayıda şiirinin yer aldığı bir tasavvufî *Divan*'ından bahsedilir. Fakat bu *Divan*'dan geriye çok az sayıda şiiri kalmıştır. Savaş ve göçler sırasında yazdığı şiirlerin pek çoğu kaybolmuş ve muhafaza edilememiştir. Kürtçe (Kurmancî lehçesi) olarak kaleme aldığı *Divan*'ında yer alan birkaç Türkçe beyit de günümüze ulaşmıştır. Bu makalede istifade ettiğimiz şiirler, Abrî ailesinden araştırmacı yazar Mehmet Said Selvi tarafından derlenmiştir. *Divan*'ın günümüze ulaşan hemen hemen bütün şiirleri aile mensupları tarafından ezberlenmiştir. Bazı şiirleri de bestelenmiştir.

2.1. Divan Nüshaları

Şeyh Mustafa'ya ait *Divan*'ın çok sayıda şiirden oluşan mürettep hacimli bir eser olduğu Abrî ailesi mensupları tarafından dile getirilmektedir. Şeyh Ali Selvî (öl. 1959), 1940

yılında Şeyh Mustafa Abrî'nin büyük oğlu Seyyid Muhammed Abrî'den istinsah etmek üzere Divan'ın müellif nüshasını istemiş ve eseri istinsah etmiştir. Aile mensuplarından yüz yaşını aşkın ve hala hayatta olan Şeyh Zeynelabidin Selvî, babası Şeyh Ali Selvî tarafından istinsah edilen *Divan* nüshasını gördüğünü ve eserin kalın bir kitap hacminde olduğunu aktarmaktadır.²² 1980'li yıllara kadar muhafaza edilen Divan'ın müellif nüshasının akibeti hakkında bilgimiz bulunmamaktadır. İstinsah edilen nüshaların da akraba ve sevenlerinin hatıra olarak ve teberrüken *Divan* sayfalarını koparıp yanlarına almaları sebebiyle tek parça halinde korunamamıştır. Bu nedenle hacimli manzum Divan'dan geriye çok az sayıda şiirin günümüze ulaştığını belirtmek gerekir. Elimizdeki *Divan* bakiyesinin iki ayrı yazma nüshası bulunmaktadır. Birinci nüsha Şeyh Ali Selvi (öl.1959) şahsi arşivinde yer alan nüshadır. İkincisi ise Kars'ın Kağızman ilçesinde ikamet eden Şeyh Said Güner'in şahsi arşivinde yer almaktadır. Bu makalede istifade ettiğimiz yazma nüshalar ve fotoğraflar Mehmet Said Selvî tarafından yukarıda isimleri geçen iki zâtın özel arşivinden alınarak fotokopi edilmiştir.

2.2. Divan'da Kullanılan Nazım Şekilleri

Şeyh Mustafa'nın Divan'ından günümüze ulaşan şiirlerinden dördü gazel, üçü kıta, ikisi mesnevî, ikisi ferd, biri rubâ'î ve biri kasidedir. Mesnevîlerden birincisi Birinci Dünya Savaşında Osmanlı-Rus Savaşının Doğu cephesindeki durumu, cihadın ve vatan savunmasının önemi, aşiretlerden oluşturulan ve içinde çok sayıda tasavvuf erbabının da yer aldığı gönüllülerin düşmanla çarpışmalarından bahsetmektedir. Şu beyitlerle başlamaktadır:

هون ورن لیذم ورن أطباعی دین و دولتی

هون رأیکی تدبیر بکن ایرو یه روژا غیرتی

ایرو روژک پور غداره لیکافران بویه هوّاره

جیہات گیہایه د گل کفّار فرض بو لیجمعی امتی²³

(Ey) bu dinin ve devletin mensupları çabuk gelin(iz)

Bir çare düşünün ki bugün sizin gayret gününüz

²² Bu bilgi Şeyh Zeynelabidin Selvî ile 2021 yılı mayıs ayında yapılan görüşmede alınmıştır.

²³ Abrî, *Divan*, vr. 7.

Bugün çok zor bir gündür, kafirleri (yenilgi) korkusu sardı

(Çünkü) Kafirlerle cihad emri ulaştı, bütün ümmete (icabet) farz oldu

İkinci mesnevî ise Muş'a yerleşen ve külliye kurulmasına öncülük eden Şeyh Aynü'l-Melek vasıfları ve hizmetlerini ele almaktadır. İkinci mesnevîden birkaç beyit:

او شیخی وکو از ژبونای بنده او قطبی زمانی ارجومنده

مشهورت بنافی شیخ عین الملك بو بی شبهت بی گویمان او ولیبو

آباهی عدام جدو اجداد منسولی ژنسلای زینی عباد

منسوبی ژنسلای قادیری بو او ساکینی اردی الآبری بو²⁴

O şeyh ki bendesiyim ben onun

O büyük kutbudur zamanın

Şeyh Aynü'l-Melek adıyla meşhur idi

Şeksiz ve şüphesiz o (büyük bir) velî idi

Ata babası büyük ecdadı (olan)

(İmam) Zeynelabidin'in soyundan gelmektedir

Kâdir(iyye tarikat)i silsilesine mensuptu

O, Abri (köyü) toprağında meskundu

2.3. Divan'ın Muhtevası

Divan'da yer alan şiirlerin büyük bir kısmının günümüze ulaşmaması sebebiyle, Şeyh Mustafa'nın ele aldığı konulardan detaylı bahsetmemiz mümkün değildir. Fakat elimizde

²⁴ Abri, *Divan*, vr. 10.

bulunan şiiirlerinden yola çıkarak onun, genel itibariyle tasavvufî konuları ele aldığını görmekteyiz. Bunun yanında yaşadığı dönemde meydana gelen önemli bazı toplumsal hadiseler ve bu hadiselerde adı geçen şahsiyetlerle, bölgede meskûn Kürt aşiretlerinden de bahsetmiştir.

Şiirlerinde en çok vurguladığı hususlardan biri mensup olduğu Kâdiriyye tarikatı ile Şeyh Abdülkâdir Geylanî'dir. Kâdirilik vurgusu manzum dizelerinde kendini güçlü bir şekilde hissettirir. Şeyh Abdülkâdir Geylanî'den "Dürr-i Yetim, Bâzullah, Kenzü Esrâr-ı Hâlık" şeklinde bahseder. Şeyh Mustafa el-Abrî, "Dördüncü semânın güneşi diye nitelediği Şeyh Abdülkâdir Geylanî için "Teyrê Meyxana Bexdayê/ Bağdat'ın Manevî Kartalı" benzetmesini yapmaktadır.

Şeyh Mustafa'nın bahsettiği şahsiyetlerden biri de Abri köyündeki külliye'nin banisi olan Şeyh Aynü'l-Melek'tir. Muş vilayetine yerleşen Abrî Seyyidleri içinde kurduğu medrese ve zâviye ile adı öne çıkan bu zât, ilim ve irşadla beraber Kâdiriliğin bu bölgede kurumsal bir yapıyla yayılmasını sağlayan şahsiyettir. Şeyh Mustafa, asıl adı Nizameddin olan Şeyh Aynü'l-Melek'in, melekler gibi mükerrem bir zât olduğu için kendisine halk arasında Aynü'l-Melek adının verildiğini şu beyitle ifade eder:

كو جارك وره سر طريق اقرار كو آغازى بكه ز شىخى كبار

يعنى و كو سيدي مفخم شبيهى ملئكة مكرم

او شىخى وكو از زبو وى ناوى بنده او قطبى زمانى ارجو منده

مشهورت بنافى شىخ عين الملك بو بى شبهت بى گمان او ولى بو²⁵

Eğer bir defa (o evliyadan) bahsetmek gerekirse

Sen söze o değerli şeyh(Nizameddin)le başla

Yani kastım o büyük Seyyid(Nizameddin)dir

Melekler misali mükerrem (bir seygid)dir

O şeyh ki ben onun adının hizmetkarıyım

O şerefli biri ve zamanının Kutbudur

Aynü'l-Melek adıyla meşhur idi

²⁵ Abrî, *Divan*, vr. 10.

Şeksiz ve şüphesiz o bir veliydi

Şeyh Mustafa'nın *Divan*'ında yer verdiği tasavvufi şahsiyetlerinden bir diğeri de babası ve mürşidi olan Şeyh İsa el-Abrî'dir. Muş vilayetinde saygın bir yere sahip olan Şeyh Aynü'l-Melek Zâviyesini *Kâdirîliğin o dönemdeki payitahtı* olarak niteleyen Şeyh Mustafa, mürşidini parlak güneşe benzetmektedir: Mürşidi hakkındaki gazelinden iki beyit:

رهبری راه طریقت مخزنا علم و شریعت

عالم سر و حقیقت سید عیسیٰ ی قادری أبری²⁶

(Şeyh İsa Abrî) tarikat yolunun rehberidir

(O) ilmin ve şeriatın mahzenidir

Sır(rın) ve hakikatın alimi(dir)

(O) Seyyid İsa Kâdirî Abrîdir

Divan'ında yer verdiği diğeri bir tasavvufi şahsiyet Rus Harbinde şehit olan Şeyh Abdülaziz el-Abrî'dir (öl. 1914). Onu, “mürşid-i rûy-i zemîn/yeryüzünün mürşidi” ve “Gula şêxan/Şeyhlerin gülü” diye tavsif etmiştir. Şeyh Mustafa şu beytiyle onun şehit olduğundan bahsetmektedir:

گلا شیخان شیخ عبد العزیز بدست شور هجوم تعزیز

فدا کر وی روح تمیز د مرتبا شهادتی²⁷

Şeyh Abdülaziz şeyhlerin gülü, (düşmana) saldırdı kılıç elde

Feda etti temiz ruhu(nu), şehadet mertebesinde

Divan'da geniş bir şekilde ele aldığı bir diğeri konu ise Osmanlı-Rus Savaşıdır. Bir gazel ve iki mesnevî'de Rusların Birinci Dünya Savaşında Doğu sınırlarımızdan saldırısı ve padişahın cihad ilanı Hamidiye alayları ve bunlara katılan bölgedeki gönüllülerden bahsetmektedir. O dönem Muş ve Ağrı vilayetlerinde irşad faaliyetlerinde bulunan Abrî

²⁶ Abrî, *Divan*, vr. 4.

²⁷ Abrî, *Divan*, vr. 6.

şeyhlerinden, Osmanlı Devleti'ne olan bağlılıkları ve Cihada iştirakin dinî bir vecibe olduğundan bahsettiği şiirleri, yerel dinamiklerin Osmanlı Rus harbine yaklaşımları ve katkılarının ortaya konması açısından önem arz etmektedir. Ağrının Tutak ilçesinde Kılıçgedik mevkiinde Ruslarla yapılan savaşı tavsif ettiği bir beytini burada vermek uygun olacaktır:

قلیچ گدوک بو یه حربا پلنگان غزا خو شبو دگل روس و فرنگان²⁸

Kılıçgedik (mevkii) Kaplanların Ruslarla Savaştığı yerdir

(Allah yolunda) Ruslar ve Avrupalılarla gaza etmek ne hoştur

Divan'da üzerinde durulan bir diğer konu da Muş ve Çevresinde Meskûn Kürt Aşiretleri ve bunların önemli toplumsal hadiseler ve Osmanlı Rus savaşı gibi büyük askeri hadiselerle yaklaşımlarıdır. Şeyh Mustafa bölgedeki etkin Kürt aşiretlerinin isimlerine yer vermiştir. Özellikle bu aşiretlerin Osmanlı Rus savaşlarına gönüllü iştiraklerinden, din ve devlet için cihada katılmalarından övgüyle bahsetmiştir.²⁹

2.4. Divan'ın Önemi

Divan'ın birkaç yönden önemli olduğu söylenebilir. Birincisi tasavvuf edebiyatı alanında daha önce telif edilen Kürtçe manzum eserler kervanına katılmasıdır. Diğer taraftan bir müderris ve mürşid olarak Şeyh Mustafa'nın *Divan*'ını Kürtçe yazması, adının Ahmed-i Hânî geleneğini sürdüren şahsiyetler arasında anılmasını sağlamıştır.

İkincisi Doğu Anadolu'daki en eski ilim ve tasavvuf merkezlerinden biri olan Şeyh Aynü'l-Melek Medrese ve Tekkesinden bahsetmesidir. Burası tarihte sırasıyla, Anadolu Selçukluları, İlhanlılar, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Osmanlılar dönemlerinde faaliyet yürütmüş kadim bir ilim ve irfan merkezidir.

Üçüncüsü ise müellifin yaşadığı dönemin siyasî, toplumsal ve askerî bazı önemli hadiselerini bir mutasavvıfın gözüyle değerlendirmesidir. Muş ve çevresinde meskun bazı aşiretler ile bu aşiretlere mensup ileri gelen şahsiyetler hakkında verdiği bilgiler, o dönemle ilgili sosyolojik bazı tespitlerin yapılmasına da imkan sağlamaktadır.

²⁸ Abrî, *Divan*, vr. 5.

²⁹ Abrî, *Divan*, vr. 7.

Sonuç

Anadolu coğrafyası, tarihi ve kültürel açıdan pek çok uygarlığın izlerini taşımaktadır. En son İslâm kültür ve medeniyetine ev sahipliği yapmıştır. İslâm'ın Anadolu'da yayılmaya başlamasıyla beraber, toplumsal yapı cami merkezli olarak şekillenmiş, medreseler ve tekkeler halkın ilmî ve manevî hayatına yön vermiştir. Asırlar içinde teraküm eden oldukça zengin dinî ve tasavvufî miras, yeni nesillere ilim ve sanat, ahlâk ve mâneviyat ve edebiyat alanlarında ışık tutmuştur.

Anadolu'nun farklı bölgelerinde açılan tekkelerde sadece sohbet, irşad ve tasavvufî eğitim verilmemiş, aynı zamanda tasavvuf edebiyatı alanında çok kıymetli manzum eserler telif edilmiştir. Günümüzde yazma ve matbu olarak kütüphanelerde yer alan çok sayıda *Divan*, tasavvuf edebiyatı alanındaki ciddi gayretin en bâriz meyveleridir. İslâm dünyasında genellikle Farsça ve Arapça olarak telif edilen tasavvufî Divanlara, sonraları önce Türkçe ardından Kürtçe Divanlar da eklenmiştir.

On dördüncü asrın ilk çeyreğinden itibaren Muş'un Bulanık ilçesine bağlı Abri köyünde kurulan *Seyyid Aynü'l-Melek Zâviyesi*, Kâdiriyye tarikatına bağlı bir tekke olarak bölgede ilim ve ahlâkın yaygınlaşmasına ve toplumsal zeminde İslâm kültür ve mâneviyatının güçlenmesine önemli katkılarda bulunmuş bir irfan merkezidir. Muş ve çevresinde kurumsal yapısıyla faaliyet yürüten birkaç büyük tekkeden biri olan *Seyyid Aynü'l-Melek Zâviyesi*, yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar bu misyonunu başarıyla sürdürmüştür. Osmanlı arşiv belgelerine göre bu Kâdirî tekkesinin son postnişini Şeyh Mustafa el-Abrî'dir.

Şeyh Mustafa el-Abrî, 1898 yılından vefat ettiği 1915 yılına kadar bilfiil irşad vazifesini yürütmüştür. Aynı zamanda Seyyid Aynü'l-Melek Vakfının birinci mütevellisi olarak külliyyeye ait cami, medrese ve diğer müstemilatın işleriyle de meşgul olmuştur. Şeyh Mustafa el-Abrî'yi kendisinden önceki postnişinlerden ayıran bir özelliği şairlik yönü ve telif ettiği tasavvufî *Divan*'ıdır. O bu manzum eserini tasavvuf edebiyatındaki genel teamülün dışına çıkarak Kürtçe olarak kaleme almıştır. Birinci Dünya Savaşı yıllarında yaşanan göç ve seferberlik sebebiyle bazı aile mensupları ve müritlerinde bulunan Divan nüshaları muhafaza edilememiş ve Şeyh Mustafa el-Abrî'nin pek çok şiiri kaybolmuştur. Bu nedenle şiirlerinden çok az bir kısmı günümüze kadar gelebilmiştir. Şeyh Mustafa el-Abrî'nin kaleminden çıkan bazı şiirleri akraba ve müridanı tarafından ezberlenmiş, bir kısmı da bestelenmiştir. *Divan*'ında tasavvufî temaların yanında, yaşadığı dönemin önemli toplumsal ve siyasî

hadiselerine ve etkin bazı Kürt aşiretlerine ve öncü şahsiyetlere yer vermiştir. Bu *Divan*, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Muş ve çevresinde yaşanan büyük toplumsal hadiselerle, bu hadiselere karşı bölgede meskun aşiret ve tasavvuf erbabının yaklaşımının tespiti açısından önemli manzum bir eserdir.

Kaynakça

Abrî, Ş. M. *Dîvân*, Yazma Nüsha Fotokopisi.

Bilgin, A. Azmi. “Tekke Edebiyatı”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Bitlis Vilayet Salnamesi, Bitlis: Bitlis Vilayet Matbaası, 1316/1898.

Dündar, Mahmut. *Mısır Eyyûbilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*, İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017.

Güzel, Abdurrahman. *Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

Kara, Mustafa. *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.

Kezneyî, Muhammed Ahmed Mustafa. *eş-Şeyh Nûreddin el-Birîfkânî Hayatuhu, Âsâruhu, Şi'ruhu*, Kahire: Metâbi'un-Nâşiri'l-Arabî, 1983.

Mustafa Özdamar. *Dersâadet Dergâhları*, İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2007.

Müderriş, Abdülkerim. *‘Ulemâunâ fî hidmeti’l-ilmi ve ’d-dîn*, Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1983.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.

Öğün, Tuncay. “Osmanlı Basınında Cihad-ı Ekber: İran Örneği”, *Türkiyat Mecmuası*, 2018.

Arşiv Belgeleri

Başkanlık Osmanlı Arşivi, Y.PRK. AZJ. 00018.00091.001

Başkanlık Osmanlı Arşivi, EV. MKT 03348

Başkanlık Osmanlı Arşivi, EV. D 28769

Başkanlık Osmanlı Arşivi, EV. MKT 01673

Şahıs Görüşmeleri

Kutbettin Karakaş

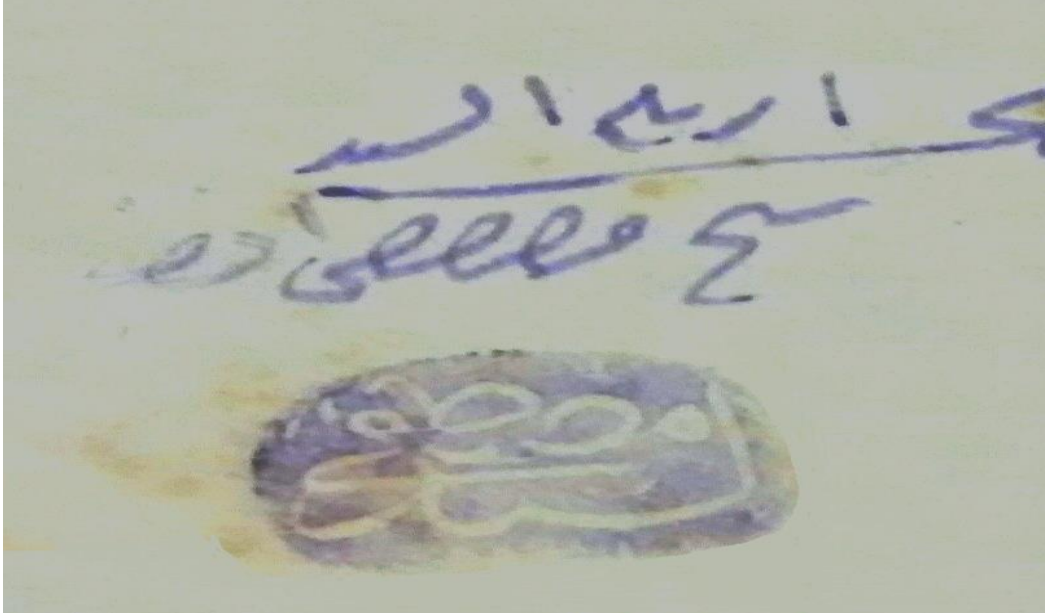
Şeyh Zeynelabidin Selvi

Şeyh Said Doğrusoy

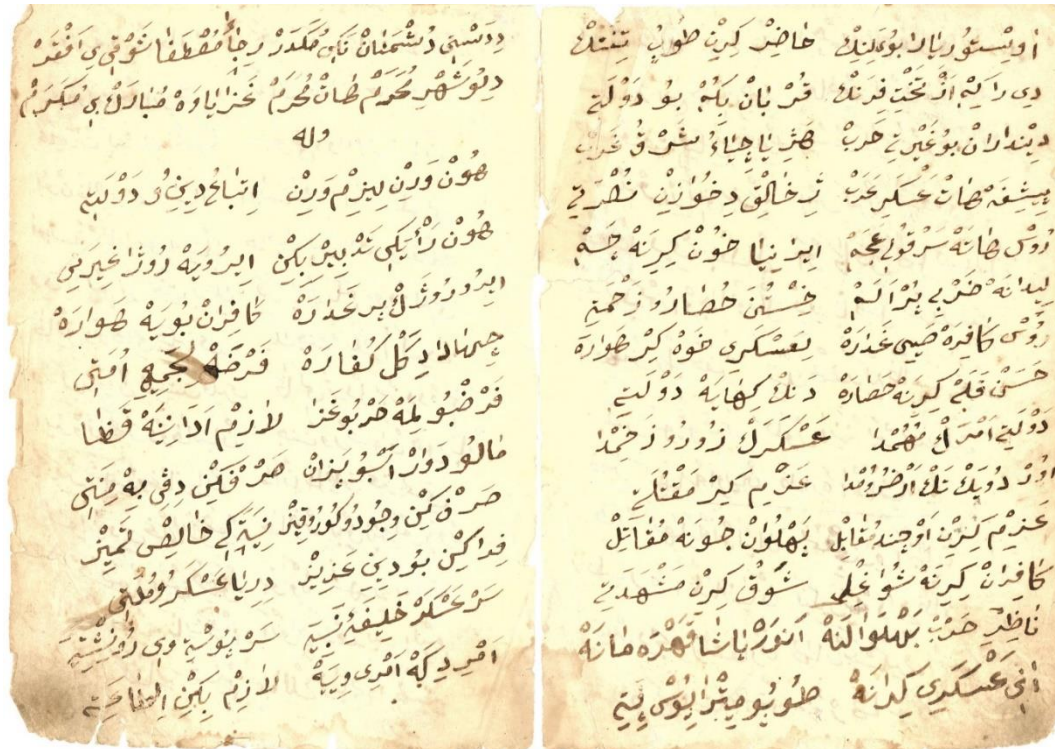
Şeyh Enver Arık

Ekler

EK-1 Şeyh Mustafa el-Abrî'nin Mührü



EK-5 Şeyh Mustafa Abrî'nin Divan'ından iki sayfa



BAZI TEFSİR MUKADDİMELERİNİN KUR'ÂN İLİMLERİ VE TEFSİR METODOLOJİSİ
AÇISINDAN MUKAYESESİ
(TABERSÎ, ÂLÛSÎ VE SİDDİK HÂN ÖRNEĞİ)

The Comparison of Some Tafsirs in Regards to The Discipline of Qur'ân and Interpretation
Methodology The Example of Tabarsî Âlûsî And Siddik Khan

Cengiz İDER

Diyaret İşleri Başkanlığı Din Görevlisi
Religious Officer (Imam) of Presidency of Religious Affairs
Bitlis/Turkey

cengizider13@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9586-647X

Hayati AYDIN

Prof. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Professor, Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology
Van/Turkey

aydinhayati12@mynet.com

ORCID ID: 0000-0002-7652-6434

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: İder, Cengiz- Aydın, Hayati, "Bazı Tefsir Mukaddimelerinin Kur'ân İlimleri ve Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayesesesi (tabersî, âlûsî ve siddik hân örneği)". *Van İlahiyat Dergisi*, 9/15 (Aralık 2021): 194-214.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyuifd@yyu.edu.tr

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

Bazı Tefsir Mukaddimelerinin Kur'ân İlimleri ve Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayesesi (Tabersî, Âlûsî ve Siddîk Hân Örneği)

Özet

Eserlerin mukaddimleri, müelliflerin konuya hâkimiyetini gösterdikleri ve adeta ilmi yeterliliklerini okuyucuya sundukları bölümler olmuştur. Bazı tefsir mukaddimelerinde de bunu görmek mümkündür. Kur'ân ilimleri ve tefsir metodolojisi hakkında önemli bilgiler veren ve çalışmamıza konu olan Tabersî, Âlûsî ve Siddîk Hân da eserlerinin mukaddimelerinde Kur'ân ilimlerinin bir kısmına sathi yorumlar getirirken, bir kısmına ise teferruatlı bir şekilde yer vermektedirler. Örneğin Tabersî i'caz konusunu, Âlûsî i'câzla birlikte yedi harf meselesini detaylı bir şekilde ele alırken, Siddîk Hân, Kur'ân ilimleri konularına daha kısa bir şekilde değinmektedir. Müfessirlerimiz mukaddimelerinde genel olarak metodoloji konusuna daha detaylı bir şekilde değinerek takip edecekleri yöntem hakkında bilgi vermektedirler. Tefsir metodolojisi konusunda benzer kaidelerle konuyu ele alan müfessirlerimiz, bazen de kendilerine özgü yöntemleri kullandıkları müşahede edilmektedir. Bu bağlamda Tabersî, Şîa mezhebinin görüşlerini önemsemekte, imamlardan nakledilen rivayetleri Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetle eşit tutarak mezhebî taassupla konuya yaklaşmakta; Âlûsî tasavvuf ehli tarafından yapılan yorumları önemsemekle birlikte konuya temkinli yaklaşarak, yapılan batınî yorumun ayetin zahirine uygun olması gerektiğini söylemektedir. Diğer iki müfessirden daha fazla tefsir metodolojisine değinen Siddîk Hân ise mezhep taassubundan uzak durulması gerektiğini söyleyerek birçok tefsir yöntemini eleştirmekte ve bu yaklaşımları tefsir olarak değerlendirmemektedir. Tefsir metodolojisinde naklin önemine değinen müfessirlerimizden Tabersî doğru bir tefsir için sahih naklin gerekli olduğuna, Siddîk Hân ise tefsirin sadece sahih nakille bilineceğini söyleyerek, bunun dışındaki yorumları te'vil olarak değerlendirmekte böylece tefsir ve te'vil arasındaki farka değinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir Mukaddimleri, Kur'ân İlimleri, Metodoloji, Mukayese, Tabersî, Âlûsî, Siddîk Hân.

The Comparison of Some Tafsîrs in Regards to The Discipline of Qur'ân and Interpretation Methodology The Example of Tabarsî Âlûsî And Siddîk Khan

Abstract

The introductions of the works have been the sections in which the authors showed their mastery of the subject and presented their scientific competences to the reader. It is possible to see this in some tafsir prefaces. Tabarsî, Âlûsî and Siddîk Khan, who provide important information about the Qur'ânic sciences and the methodology of tafsîr and are the subject of our study, also provide superficial interpretations of some of the Qur'ânic sciences in the introductions of their works, while they include some of them in detail. For example, while Tabarsî deals with the subject of i'jaz in detail, Âlûsî deals with the issue of seven letters together with i'jaz in detail, while Siddîk Khan touches on the subjects of Qur'ânic sciences in a shorter way. Our commentators give information about the method they will follow by mentioning the methodology in general in their introductions in more detail. It is observed that our commentators, who deal with the subject with similar rules about the methodology of tafsir, sometimes use their own methods. In this context, Tabarsî attaches importance to the views of the Shia sect, and approaches the subject with sectarian bigotry, equating the narrations transmitted from the imams with the narrations from the Prophet; While Âlûsî gives importance to the comments made by the people of mysticism, he approaches the subject cautiously and says that the esoteric interpretation should be in accordance with the apparent meaning of the verse. Siddîk Khan, who touches upon the methodology of tafsîr more than the other two commentators, criticizes many tafsir methods by saying that sectarian bigotry should be avoided and does not evaluate these approaches as tafsîr. One of our commentators, Tabarsî, who mentioned the importance of transmission in the methodology of tafsîr, states that the correct translation is necessary for a correct interpretation, and Siddîk Khan, on the other hand, considers the interpretations other than these as ta'wil, thus mentioning the difference between tafsîr and ta'wil.

Keywords: *Tafsîr Introductions The Discipline of Qur'ân, Methodology, Comparison, Tabarsî, Âlûsî, Siddîk Khan.*

Giriş

Tefsir mukaddimleri, müfessirlerin Kur'ân ilimleri ve takip ettikleri metodoloji hakkında fikir sahibi olmamız açısından önem arz etmektedir. Kur'ân'ın doğru bir şekilde tefsir edilmesi için gerekli görülen bilgi ve usûl bazı tefsir mukaddimelerinde müfessirler tarafından ele alınmaktadır. Bu sayede müfessirlerin ele aldıkları Kur'ân ilimleri ve takip ettikleri yöntemlere ulaşılmaktadır. Bu çalışmada Şîî müfessir Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî'nin (öl. 548/1154) *Macmau'l-beyân*'ı, Ehl-i sünnet müfessiri

Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî'nin (öl. 1270/1854) *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*'si ve mezhebî görüşlere karşı çıkan Ebü't-Tayyip Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî'nin (öl. 1307/1890) *Fethu'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân* adlı eserlerinin mukaddimleri ele alınıp mukayese edilecektir. Seçilen eserlerin farklı ekollere mensup müfessirler tarafından kaleme alınması içeriğini zengin kılmaktadır. Çalışmayla İslam dininin iki büyük ekolü olan Ehl-i sünnet ve Şîa ile birlikte mezhebî görüşlere karşı çıkan bir tefsir anlayışında Kur'ân ilimleri ve tefsir metodolojisi tespit edilecek, farkları, ittifak ve ihtilaf etmiş oldukları bazı noktalar da ortaya çıkmış olacaktır.

1.Üç Müfessirin Biyografisi

Şîa dünyasında müfessir kimliğiyle öne çıkan Tabersî, 1075 veya 1077 yılında İran'ın Tefriş kentinde dünyaya gelmiş, 548/1154 yılında yine İran'ın Sebzevâr kentinde vefat etmiştir. Tabersî'nin tefsir alanında kaleme aldığı *Macmau'l-beyân* tefsiri en önemli eseri kabul edilmektedir.¹ Âlûsî, 1217-1802 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiş, 1270-1854 yılında yine Bağdat'ta vefat etmiştir. Şafiî mezhebine mensup olan Âlûsî yirmiye yakın eseri bulunmakta, en meşhurları *Ruhû'l-me'anî* adlı tefsiridir.² Sıddîk Hân, 1248-1832 yılında Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletine bağlı Bans Bireli'de dünyaya gelmiş, 1307-1890 yılında Bopal'da vefat etmiştir. Sıddîk Hân 220'ye yakın eser kaleme almıştır. En meşhur eserlerinden birisi de tefsir alanında kaleme aldığı *Fethû'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân* adlı tefsiridir.³

2.Tefsir

Tefsir kelimesi **فَسْر** kökünden bir mastar formu olup, lügat kitaplarında açıklama, müşkül olan durumu açıklığa kavuşturma,⁴ doktorun hastalığın tahlili için baktığı sıvı, herhangi bir durumu beyan etmek,⁵ keşif ve açıklama gibi anlamlara gelmektedir.⁶ İstilah olarak da tefsir için ulemâ tarafından farklı tarifler yapılmıştır. Makalemizdeki müfessirlerden Tabersî tefsir kelimesini çelişkiymiş gibi görünen lafızlardan kastedilen manayı açıklama olduğunu bildirmektedir. Ayrıca Abdullah b. Abbas'a dayandırdığı bir rivayete yer vererek,

¹Mustafa Öz, "Tabersî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/324.

²Muhammed Eroğlu, "Âlûsî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/550.

³Abdulhamit Birişik - A. Cüneyt Eren, "Sıddîk Hân", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/92-93.

⁴Muhammed Ferid Vecdî, *Dâiretu me'ârifi'l-karni'l-'ısrîn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971), 7/286.

⁵Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâge* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/22.

⁶Ali b. Muhammed Seyit Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemû't-ta'rifât* (Kahire: Dâru'l-Fâdile, 2004), 57.

tefsirin genel olarak herkes tarafından bilinen, Arapların kelimeler ve lügatiyle bilinen, ulemâ tarafından te'vil edilen müteşâbih ayetler ve son olarak da sadece Allah Teâlâ'nın bildiği tefsir şeklinde dört kısmının olduğunu söylemektedir.⁷ Âlûsî tefsirin, Kur'ân lafızlarının nasıl okunacağını, tikel ve cümle içerisinde delalet ettikleri anlamlar ve bunları tamamlayan nâsih-mensûh, sebab-i nüzûl ve kıssalar gibi Kur'ân ilimleri ve bunları açıklayan ilim olarak tarif etmektedir.⁸ Sıddîk Hân ise tefsirin beşer gücü nispetinde ve Arap dili kaidelerini göz önünde bulundurarak, Kur'ân ayetlerinin nazmını ve sûrelerdeki ayetleri araştıran ilim şeklinde tanımlamaktadır.⁹

3. Mukaddime

Mukaddime sözlükte, ön, alın,¹⁰ önde olanlar¹¹ ve arkanın zıddı¹² gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak da mukaddime birçok anlama gelmektedir. Kitabın mukaddimesi kitabın anlaşılmasında takip edilen metot, ele alınacak olan ilmin tarifi ve konusu gibi detaylar kastedilmektedir.¹³ Bir kitabın mukaddimesi, binanın temeli konumundadır. Müfessirler kitaplarının mukaddimelerinde tefsirin daha iyi anlaşılması için Kur'ân'a bağlı ilim ve konuları ele almaktadırlar.¹⁴ Kitapların başlarındaki bu mukaddimeler, Kur'ân ilimleri ve müfessirlerin metodolojisi hakkında bilginin yer aldığı bir giriştir. İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923), Kurtûbî (öl. 671/1273) ve Âlûsî (öl. 1270/1854) gibi müfessirler bu yola başvuran ulemâdandır.¹⁵

4. Kur'ân İlimleri

Kur'ân ilimleri isim tamlaması şeklinde bileşik bir kelimedir. Kur'ân, Hz. Muhammed'e (sav) indirilen mukaddes kitabın ismidir. Ulûm kelimesi ise Kur'ân'a hizmet eden ve ona isnat edilen ilimlere denilmektedir. Kur'ân ilimleri, Kur'ân'ın nüzûlünü, nüzûl

⁷Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Taberî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2006), 12.

⁸Ebû'l-Fadl Şehabeddin es-Seyyid Mahmut el-Bağdadî Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, t.y.), 4.

⁹Ebû't-Tayyip Sıddîk b. Hasan b. Ali el-Kannevci Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fi mekâsidi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1996), 11.

¹⁰Ebû Mansur Muhammed b. Ahmet el-Ezherî, *Tehzîbu'l-lüğeti* (Mısır: Dâru'l-Kavmiyyeti'l-'Arabiyye, 1964), 9/47.

¹¹Ebu'l-Hasan el-Kazvinî Ahmet b. Faris b. Zekeriyya el-Kazvinî, *Mu'cem miyâsû'l-luğeti*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Dâru'l-Fikr, 1979), 5/65.

¹²Zeynuddin Ebû Abdillâh Muhâmmad b. Ebî Bekr b. Abdulkadir el-Hanefî er-Razî, *Muhtârû's-sihâh* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye Dâru'n-Numûzeciyye, 1999), 249.

¹³Muhammed Ali et-Tehavenî, *Mevsu'atu Keşşâf İstîlâhâti'l-funûni ve'l-'ulûm* (Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996), 2/1630.

¹⁴Muhammed Safa Şeyh İbrahim Hakkî, *'Ulûmü'l-Kur'ân min hilali mukaddimâti't-tefâsîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 22.

¹⁵Muhammed Muhammed Ebu Şehbe, *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Riyad: Dâru'l-Livâ, 1987), 35.

şeklini, yerini, zamanını, toplanmasını, i'câzını, nâsih-mensûhunu, muhkem-müteşâbihini, emsallerini, sûre ve ayetlerin tertiplerini araştıran ilim olarak tarif edilmektedir.¹⁶ Bu ilimleri bilmenin faydaları arasında Kur'ân'ın kültürünü bilmek, içindeki kıymetli bilgilerle kuşanmak, güzel bir şekilde Kur'ân savunmasını ve tefsirinin daha kolay yapılabilmesi gibi maddeler zikredilmektedir.¹⁷

5. Metodoloji

Metodoloji kelimesi yöntem, usûl ve metotları inceleyen bilim dalına denilmektedir.¹⁸ Bu kelimenin Arapça karşılığı olan **مَنْهَج** kelimesi **دَجَّ** fiilinden türeyip sözlükte açık yol, yöntem ve üslup gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹ Metodolojinin birkaç kısmı bulunmaktadır. Belirlenen hedefe akli metotlarla ulaşılmaya çalışılsa bu metodoloji akli olur. Eğer bu hedef nakli yöntemlerle kastedilirse metot nakli olarak isimlendirilir. Şayet deneylerle hedefe ulaşılsa metodoloji deneysel olur. Son olarak bu hedefe ulaşmada ariflerin keşfi gibi bir durum söz konusu olursa o zaman metodoloji keşfi olarak isimlendirilir.²⁰

Tefsir metodolojisi müfessirler tarafından göz ardı edilmeyecek kadar önemli bir konudur. Doğru bir metodoloji için ulemâ tarafından dile getirilen önemli maddelerden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Allah Teâlâ'nın Ayet-i kerimeden kast ettiği mana bir olmasına rağmen, çoğu zaman kastedilen manaya ulaşmada birçok yöntem kullanılmaktadır. Her bir metodolojinin ayetin anlaşılmasında kendisine has bir neticesi ve özelliği bulunmaktadır. Önemli olan doğru metodolojiyi diğerlerinden ayırt edebilmektir. Böylece müfessir Allah'ın murat ettiği manayı tespit ederek, hem kendisini hem de başkalarını hataya düşmekten koruyabilecektir.²¹

b) Tefsir metodolojisi sayesinde bir müfessirin takip ettiği yöntem ve yol kolayca anlaşılabilir. Böylece müfessirin kuvvetli ve zayıf görüşleri tespit edilip hatalara itiraz ve doğrulardan istifade yolu açılmaktadır.

¹⁶Sabir Hasan Muhammed Ebû Süleyman, *Mevridu'z-zem'ân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1984), 6-7.

¹⁷Mustafa Dîb el-Buğâ - Muhyiddin Dîb Mistû, *el-Vâdih fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dımeşk: Dâr Kelimeti't-Tayyib, 1998), 8.

¹⁸Ahmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 774.

¹⁹Reyhart Dûzî, *Tekmiletu'l-me'âcimi'l-Arabiyye*, çev. Cemal el-Hayyat (Bağdat: Dâru'n-Nuşûr ve's-Sekkâfeti'l-'Amme, 2000), 10/318.

²⁰Tullab el-Hasan, *el-Menhecu't-tefsiriyye 'inde el-'Allâmeti'l-Heyderî* (İran: Dâru Furâkid, 2010), 10-11.

²¹Muhammed Ali Esdî, *el-Menâhucu't-tefsiriyye 'inde's-Şiyye ve's-Sünne* (İran: el-Muâvenetu's-Sekâfiyye, 2010), 29.

c) Her müfessir Kur'ân'ı tefsiri esnasında sahih bir mantıkla elde ettiği bir yöneme sahip olmalı ki doğru bir tefsir yapma salahiyeti elde edebilsin.

d) Allah Teâlâ Kur'ân'da düşünmemizi, Peygamber (sav) de Kur'ân'ı tefsir etmemizi istemektedir.²² Bu da bize bir iş hakkındaki emrin onun gereksinimleri hakkında da emir olduğu kaidesi gereği, Kur'ân'ı güzel ve doğru bir şekilde anlamının yolu onun tefsir metodolojisinin güzel ve doğru olmasıyla elde edilebileceğini göstermektedir. Bu da tefsir yöntemlerini tahkik edip doğru metodu bulmakla mümkündür.²³

6. Mukayese

Benzetme veya karşılaştırma yoluyla değerlendirme, kıyaslama ve oranlama²⁴ gibi anlamlara gelen mukayese, Arapça قَاسَ fiilinden ismi mef'ul olup, bir şeyi bir şeyin ölçüsüyle değerlendirme anlamında kullanılmaktadır.²⁵ Coşkun San karşılaştırmanın bir yöntem olarak eski çağlardan günümüze dek önemini koruyan bilimsel bir yaklaşım olduğunu söylemektedir.²⁶

7. Müfessirlerin Mukaddimelerinde Temas Ettikleri Kur'ân İlimleri

Tabersî, Kur'ân ilimlerinin en şerefli ilim olduğunu dile getirmekte ve bunun ilimlerin kaynağı olduğunu söylemektedir. Tabersî Hz. Ali'nin Kur'ân'ın güzelliği ve eşsizliği hakkında 'Kur'ân'ın zahiri zarif, hoş, zevkli ve düzenlidir. Batını ise derindir, acayıpları tükenmez, garip yönleri de son bulmaz.' dediğini nakletmektedir.²⁷ Tabersî, Kur'ân ilimlerine mukaddimesinde fazla detaya girmeden değinmektedir. Genel olarak kıraat ve delilleri, i'rab, müşkül, lügat, sebab-i nüzûl, te'vil ve kısas gibi Kur'ân ilimlerine değinmektedir.²⁸

Tabersî daha sonra sûre ve ayetlerin tefsirine geçmeden Kur'ân ilimlerine değinmek isteyen herkesin bilmesi gerektiği yedi ilmi mukaddimesinde şöyle sıralamaktadır:

a) Kur'ân ayetlerinin sayısı ve faydası. Tabersî, Kur'ân ayetleri hakkındaki en sağlam görüşün Kûfe ehlinde nakledilen olduğunu söylemektedir. Çünkü bunlar Hz. Ali'den alınmıştır demektir. Medine Ehl-i Ebû Cafer b. Yezîd b. el-Ka'ka el-Karî (öl.130/747),

²²Esdî, *el-Menâhîcu't-Tefsiriyye 'İnde'ş-Şiyye ve's-Sünne*, 29.

²³Esdî, *el-Menâhîcu't-Tefsiriyye 'İnde'ş-Şiyye ve's-Sünne*, 29.

²⁴Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 795.

²⁵Razî, *Muhtâru's-Sihâh*, 237.

²⁶Coşkun San, "Karşılaştırma Yönteminde Zaman ve Mekân Boyutları", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 48/01 (Ocak 1993) (1983), 155-159.

²⁷Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 1/6.

²⁸Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 1/8.

Şeybete b. Nessâh (öl.130/747), İsmâîl b. Ca'fer'den (öl.180/796) almışlardır. Basra Ehl-i Asım b. Ebî es-Sabbah el-Cahderî (öl.128-130/745-747) ve Eyyüp b. el-Mütevekkil'den (öl.177/793) almışlardır. Mekke Ehl-i ayet sayılarını Mücâhit b. Cebr'den (öl.103/721) almışlardır. Tabersî, Kur'ân ayetlerinin sayısını bilmenin faydaları arasında sevapla meşgul olma, kıyamet günü şahitlik yapma ve ezberlemenin kolaylaşması gibi hususları zikretmektedir.²⁹ Kur'ân ayetlerinin sayısı ve faydalarını ele almakta bunu da mezhebî bir görüşle Kûfe ehlinden nakledilenleri öne çıkarıp sahih görmekte ki bu da Şîa'nın Hz. Ali'ye bağlılığından öteye gitmemektedir. Bunun da Kur'ân ilimlerine direkt olarak bir fayda sağlayacağı kanısında değiliz. Çünkü Kur'ân ilimleri ayetlerin sayısından ziyade ayetlerin doğru anlaşılmasında bir argüman olarak kullanılmaktadır.

b) Kıraat imamlarının isimlerini, bölgelerini ve rivayetlerini bilmek. Tabersî, kıraat imamlarının adını zikrettikten sonra mezhep olarak kıraat imamlarından rivayet edilenleri okumanın caiz olduğu görüşünü benimsediklerini aktarmaktadır.³⁰ Tabersî kıraat imamlarının isimlerini, bölgelerini ve rivayetlerini de Kur'ân ilimleri için önemli görmektedir. Tabersî tarafından ileri sürülen bu görüşün yerinde olmadığı görülmektedir. İsim ve bölgelerinin bilinmesi Kur'ân ilimlerine direkt olarak etki etmemektedir. Ancak rivayet ettiklerinin sıhhatli olması ayetlerin doğru yorumlanmasında etkili olmaktadır. Çünkü kıraatin sahih olmasının şartlarından birisi de isnadın, naklin ve rivayetinin sahih olmasıdır.³¹

c) Tefsir ve te'vil kelimelerinin anlamını bilmek. Tabersî burada tefsir ve te'vil kelimelerinin anlamları arasındaki farka değinmektedir.³²

d) Kur'ân'ın isimlerini ve bu isimlerin manalarını bilmek. Tabersî'nin dile getirdiği görüşün Kur'ân ilimleri için etkili bir delil olduğunu düşünmüyoruz. Çünkü bu isimleri ve manalarını bilmenin Kur'ân ilimlerine değil belki Kur'ân'ın değerinin bilinmesine katkı sunacağı kanısındayız.

e) Kur'ân ilimlerini ve bunların açıklamalarını bilmek. Tabersî bu bölümde Kur'ân'ın i'câzına değinerek, bunun Peygamber'in (sav) doğruluğunu tasdik edici olduğunu zikretmektedir. Kur'ân'ın i'câzı fesahatinde mi? Kendisine has nazmında mı? Yoksa Arapların Kur'ân'ın benzerini getirme güçlerini Allah'ın onların elinden alması olarak tarif edilen sarfe ile mi? gibi sorulara cevap aramaktadır. Tabersî Kur'ân'ın eksik ve fazla

²⁹Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 1/8-9.

³⁰Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 1/10.

³¹Tâhir Mahmûd Muhammed Yakûb, *Esbâbü'l-hatâi fi't-tefsir* (S.Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzi, 2005), 123.

³²Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 1/11.

olmasına da değinerek böyle bir şeyin mümkün olmadığını dile getirmektedir. Ayrıca nâsîh-mensûh ve bedâ ile tahsis arasındaki farka, neshin şartları Kur'ân'ın sünnetle neshi gibi konulara temas etmektedir.³³ Tabersî bir madde olarak Kur'ân ilimleri ve bunların manasını bilmeyi dile getirmektedir. Bunun bir tekrar olduğu görülmektedir. Çünkü Tabersî zaten bu maddeleri Kur'ân ilimlerini bilmek için zikretmektedir. O, Kur'ân ilimlerini bilmek için Kur'ân ehlinin faziletini bilmeyi gerekli görmektedir. Burada naklettiği hadislerden biri de 'İbadetlerin en hayırlısı Kur'ân okumaktır. Kur'ân zenginliktir, ondan öte zenginlik yoktur ve ondan sonra fakirlik de yoktur.'³⁴ hadisidir. Görüldüğü gibi hadis Kur'ân ilimlerini değil belki Kur'ân fazileti hakkındadır. O'nun, Kur'ân ehlinin faziletini bilmeyi Kur'ân ilimleri için gerekli görmesinin teşvik için olduğu söylenebilir.

f) Kur'ân ve Kur'ân ehlinin fazileti hakkındaki haberleri bilmek. Tabersî bu bölümde Kur'ân ve Kur'ân'a hizmet edenler hakkında rivayet edilmiş olan 'İnsanlardan bir kısmı Allah'ın has kullarıdır. Bunlar Kur'ân ehli olanlardır.'³⁵ hadisini ve benzerlerini zikretmektedir.³⁶

g) Kur'ân okuma esnasında sesi güzelleştirmek. Tabersî Peygamber'den (sav) rivayet edilen 'Sesin güzel olması Kur'ân'ın tezyinindedir.'³⁷ hadisini zikretmektedir.³⁸ Tabersî bu tezin Kur'ân ilimleri için önemli olduğunu ifade etmektedir. Sesin güzel olmasının Kur'ân ilimleriyle bir bağlantısının olmadığı kanısındayız. Çünkü sesin güzel olması ancak dinleyiciyi etkilemektedir.

Âlûsî ilk önce tefsir ve te'vil kelimelerinin anlamları ve tefsir ilminin şerefini dile getirerek tefsirine giriş yapmaktadır. Tefsir ilmini, ilimlerin en şerefliyi olarak kabul görmektedir. Âlûsî tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân ve ilimleri hakkındaki birkaç faydayı şöyle ifade etmektedir:

a) Kur'ân'ı bilmek. Nâsîh-mensûh, muhkem-müteşâbih, mukaddem-muahhâr, helal ve haramın bilinmesidir.³⁹ Âlûsî devamında müphem-mücmel, sebab-i nüzûl, âm-tahsis, mutlak-

³³Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/14-15.

³⁴Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmet et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 1/255 (No. 738).

³⁵Ahmet b. Amr b. Abdülhalik el-'Atik el-Bezzâr, *el-Bahrû'z-zehhâr*, thk. Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1993), 13/520. (No.7369).

³⁶Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/15.

³⁷Bezzâr, *el-Bahrû'z-zehhâr*, 4/353 (No. 1553).

³⁸Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/17.

³⁹Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 1/ 5.

mukayyed, emir-nehiy, kıraat ve müşkilü'l-Kur'ân gibi ilimleri tafsilata girmeden zikretmektedir.⁴⁰

b) Kur'ân'ın isimlerini bilmek. Âlûsî bir kimsenin Kur'ân'ı anlamasında isim ve sıfatların önemini zikretmektedir. O da Tabersî gibi Kur'ân'ın isimlerini bilmenin önemine değinmekte ve Kur'ân'ı anlamadaki önemini ifade etmektedir.⁴¹ Aslında bu zikredilen başlık Kur'ân ilimlerini bilmede değil belki bu ilimlerden biri sayılmıştır. Ulemâ bunu Kur'ân'ın anlaşılmasında kullanmaktadır.⁴²

c) Kur'ân'ın yedi harf üzerine nazil olması ve Kur'ân'ın toplanması.⁴³

d) Kur'ân'ın i'câzı konusuna Âlûsî detaylı bir şekilde değinmekte ve sarfe görüşünü ret etmektedir.⁴⁴

Sıddîk Han ise mukaddimesine tefsir ilminin şeref ve yüceliğini zikrederek giriş yapmaktadır.⁴⁵ Sıddîk Hân Kur'ân'ın i'cazı, kıraat, sebab-i nüzûl, kıssalar, nâsih-mensûh, mücmel ve mübeyyen gibi ilimleri detaya girmeden dile getirmektedir.⁴⁶ O, Kur'ân'ın fazileti hakkında rivayet edilen hadislere yer vermekte ve Süyûtî'nin (öl.911/1505) *el-İtkân* adlı eserinde Kur'ân ilimlerini uzunca anlattığını, ancak birçoğunun tefsir ilmiyle direkt bağlantısının olmadığını ifade etmektedir.⁴⁷

Mukayese: Tabersî, Âlûsî ve Sıddîk Hân mukaddimelerine Kur'ân ilimlerinin şerefli olduğunu dile getirerek giriş yapmakta, tefsir ve te'vil kelimelerinin anlamlarını vermektedirler. Tabersî, Kur'ân ilimlerinin bir kısmına değinmekte, ayetlerin sayısı ve faydası, kıraat ve imamlarını, Kur'ân'ın isim ve manaları, Kur'an'ın i'câzı ve fazileti gibi konulara değinmektedir. Âlûsî ise mukaddimesinde birkaç fayda zikrederek nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, sebab-i nüzûl, âm- tahsis, mutlak-mukayyet, i'câz, emir-nehiy, kıraat, müşkilü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın isimlerini bilmek gibi konuları detaya girmeden dile getirmektedir. Sıddîk Hân da i'câz, kıraat, sebab-i nüzûl, kıssalar, nâsih, mensûh, mücmel, mübeyyen gibi ilimleri zikretmektedir. Üç müfessir de mukaddimelerinde Kur'ân ilimlerini tafsilata girmeden zikretmektedir. Bu konuda Tabersî Kur'ân'ın i'cazı konusunu Âlûsî

⁴⁰Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 1/6-7.

⁴¹Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 1/9.

⁴²Ebû'l-Fadl Celaleddin Abudurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, çev. Sâkıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 125.

⁴³Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 1/21.

⁴⁴Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 1/27.

⁴⁵Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fi mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/11.

⁴⁶Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fi mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/17.

⁴⁷Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fi mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/29.

Kur'ân'ın i'cazı ve yedi harf üzerine nazil olma meselesini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Sıddık Hân da Kur'ân ilimlerine detaya girmeden değinmektedir. Müfessirlerin tefsirlerine bakıldığında Kur'ân ilimlerini konuyla alakalı ayetlerin tefsirinde ele aldıkları ve detaylı bir şekilde işlediklerini müşahede etmekteyiz.

8. Müfessirlerin Mukaddimelerinde Temas Ettikleri Tefsir Metodolojisi

Tabersî, ulemânın ayetlerin anlamına ulaşmak için tefsir ilmine dalıp birçok kitap te'lif ettiklerini söylemektedir.⁴⁸ O, Kur'ân'ın doğru tefsir edilmesinin ancak sahih bir nakille mümkün olacağını ifade etmektedir. Bu konuda Tabersî Şîî olmasına rağmen, Ehl-i sünnet tarafından rivayet edilen 'Kim Kur'ân'ı kendi re'yi ile tefsir ederse doğru olsa bile hata etmiş olur.' hadisini⁴⁹ nakletmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla Tabersî'nin dile getirdiği görüşün yerinde bir tespit olduğunu söylemek gerekir. Ancak sahih naklin Kur'ân tefsirinin genelinde olmadığını rivayet yönteminde kullanıldığını belirtmek lazımdır.⁵¹

Tabersî'nin mukaddimesinde değindiği usûl ve metodoloji hakkındaki görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Tabersî, Kur'ân'ın anlaşılmasında i'rabın önemli olduğunu beyan etmekte ve kelamın eksik ve doğruluğunun ispat edilmesinde bir ölçü olduğunu dile getirmektedir.⁵² Bu tespitin yerinde olduğu söylememiz gerekir. Kur'ân'ın Arapça olması manasının anlaşılmasında bu dilin kaide ve usûllerini kullanmanın gerekli olduğunu beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ı bu kurallar dışında tefsire kalkışanın hataya düşmesi kaçınılmaz olur.⁵³

b) Ayetlere verilen mananın Kur'ân'ın zahiriyle uyum içerisinde olması gerekmektedir. Tabersî bir ayetin birçok manaya ihtimali olan ayetlerden olmaması durumunda Arapça ve i'rabı bilen birisinin Allah'ın kelimini doğru bir şekilde tefsir edeceğini söylemektedir.⁵⁴

⁴⁸Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 1/7.

⁴⁹Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Câmi'u't-Tirmizî*, thk. Beşşar 'Avvad Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Kitâbu tefsiri'l-Kur'ân" 1 (No. 2952).

⁵⁰Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 1/11.

⁵¹Mahmûd Muhammed Yakûb, *Esbâbü'l-hatâi fi't-tefsir*, 50.

⁵²Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 1/12.

⁵³Mahmûd Muhammed Yakûb, *Esbâbü'l-hatâi fi't-tefsir*, 216.

⁵⁴Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 1/12.

c) Ayet mücmel olup da tam anlaşılmıyorsa *وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ* “*Namazı kılın, zekâtı verin*”⁵⁵ ayeti gibi Tabersî ‘O zaman Peygamber’den (sav) rivayet edilecek bir hadisle açıklanması gerekir. Çünkü namazların rekâtları ve zekâtın nisabı ve çeşitleri Peygamber’den (sav) rivayet edilen hadislerle açıklanmıştır.’ demektir.⁵⁶

d) Bir ayet-i kerime birçok manaya ihtimali bulunuyorsa, ayetten hepsinin kast edilmesi caiz değildir. Mevcut delillerin sadece bir mananın kastedildiğine delalet ettiğini ve delille uyumlu olan görüşün alınması gerektiğini bildirmektedir.⁵⁷

e) Tabersî, ayet-i kerimede bulunan lafız, iki veya daha fazla manada müşterek olursa ve bu manaların her biri kast edilebiliyorsa bu manalardan biri kesin olarak öne çıkarılmamalı demektir. Eğer manalardan biri tercih edilecekse bunu Peygamber veya bir imamdan yapılan rivayetle yapmalı ve bu konuda herhangi bir müfessirin taklit edilmemesi gerektiğini⁵⁸ söylemektedir. Burada karinelerin önemli olduğunu unutmamak gerekir. Kelimelerin yapısını anlamak için belirleyici karineler bulunmaktadır.⁵⁹ O’nun, imamlar tarafından rivayet edilen görüşlerin Peygamber’den nakledilen görüşle eşit derecede tutması mezhebî taassupla konuya yaklaştığını göstermektedir. Ancak imamlardan nakledilen görüşün sahih olması tespit edildikten sonra kabul edileceği unutulmamalıdır.

Âlûsî mukaddimesinde tefsir metodolojisi hakkında ikinci fayda başlığı altında doğru bir tefsir için ihtiyaç duyulan usûl ve şartları zikretmektedir. Ayrıca re’y tefsiri ve tasavvuf ehlinin tefsir hakkındaki görüşlerini irdelemektedir. Âlûsî müfessirin ihtiyaç duyduğu kaideleri şöyle sıralamaktadır:

a) Lügat ilmini bilmek. Âlûsî bu ilimle lafız ve mananın bilineceğini ifade etmektedir. Bazı kelimeler birden fazla manaya delalet ettiğinden dolayı lügat ilmi bilinmeden bu manalara ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla lügati bilmeyenin tefsir yapması caiz değil⁶⁰ demektir. Âlûsî’nin zikrettiği bu madde yerinde görülmektedir. Çünkü Kur’ân Arap diliyle nazil olmuş, anlaşılması da lafızların ve delalet ettikleri manaların bilinmesine bağlıdır ki bu da lügat ilmini bilmekle elde edilir.⁶¹

⁵⁵Bakara, 2/43.

⁵⁶Tabersî, *Mecma’u’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’ân*, 1/12.

⁵⁷Abdulaziz b. Abdullah b. Baz, *Mecmu Feteva İbn Baz* (y.y., trs.), 1/12.

⁵⁸Tabersî, *Mecma’u’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’ân*, 1/12.

⁵⁹Ali Ekber Babaî, *Kur’ân Tefsir Metodolojisi*, çev. Mikail Gürel (İstanbul: el-Mustafa Yay., 2013), 146.

⁶⁰Âlûsî, *Rûhu’l-me’âni fi tefsiri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-seb’i’l-mesâni*, 1/5.

⁶¹Mena’u b. Halil el-Kattân, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân* (y.y.: Mektebetu’l-Me’ârif li’n-Neşri ve’t-Tevzi’, 2000), 283.

b) Arapça kelimelerin müfret ve terkip durumlarındaki hükümlerini bilmek. Bunun da nahiv ilmiyle bilinebileceğini söylemektedir.⁶²

c) Ma'anî, beyân ve bedî ilmini bilmek. Âlûsî me'aniyle manayı ifade etme konusunda bileşik kelimelerin bilindiğini, beyân ilmiyle de cümlede bulunan ihtilafların özelliklerinin anlaşıldığını ve bedî ilmiyle de cümlenin güzelliğinin sağlandığını ifade etmektedir.⁶³

d) Hadis ilmini kullanarak mübhem, mücmel, sebab-i nüzûl ve neshin tespitinin yapılabileceğini ifade etmektedir.⁶⁴

e) Mücmel, tebyîn, umûm, husûs, mutlak ve mukayyet gibi ilimlerin bilinmesinin gerekliliğine işaret etmektedir.⁶⁵

f) Allah Teâlâ hakkında caiz, vacip ve imkânsız olan konuları ve peygamber hakkında görüşleri bilmesi icap etmektedir. Müfessirin bunları da kelimelerden alması gerekir yoksa çıkmaza gireceği uyarısını yapmaktadır.⁶⁶

g) Kıraat ilminin bilinmesi gerekmektedir. Çünkü kıraat ilmiyle bazı tercihlerde bulunması gerekebilir.⁶⁷

Âlûsî tarafından mukaddimesinde zikredilen usûllerin yerinde olduğu görülmektedir. Örneğin lügat ve belagat ile ilgili ilimlerin bilinmesi, özellikle mücmel-müphem ve mutlak olarak zikredilen ayetlerin tefsirinde hadislerden yararlanması gerektiği görüşünün isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü zikredilen hususlarda Peygamber'den (sav) rivayet edilen hadislerin ayetleri açıkladığı konusunda ulemâ arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır.

h) Müfessir, bağlı olduğu mezhebin görüşünü ön planda tutarak tefsiri ona göre yapmamalı, aksi takdirde kesinlikle hata edeceğini belirtmektedir.⁶⁸ Âlûsî'nin müfessirin mezhep görüşlerini ön planda tutarak tefsir yapmaması görüşünün isabetli olmasıyla birlikte kendisi tarafından da uyulmadığını görmekteyiz. Çünkü tefsiri analiz edildiğinde kendisinin de amelde bağlı olduğu Şafî mezhebinin fikhî görüşleriyle birlikte tasavvuf ehlinin görüşlerini de önemseydiği görülmektedir.

⁶² Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 1/5.

⁶³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 1/5-6.

⁶⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 1/6.

⁶⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 1/6.

⁶⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 1/6.

⁶⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 1/6.

⁶⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 1/6.

1) Müteşâbih ayetler hakkında konuşmamalı, çünkü müteşâbih ayetlerin anlamını ancak Allah Teâlâ bilebilir demektir.⁶⁹ Bunun mutlak olmadığını farklı görüşlerin de bulunduğunu belirtmek gerekir. İhtilafın çıkış sebebi Â-li İmrân sûresinde bulunan *والراسخون في العلم* “İlimde derinleşmiş olanlar”⁷⁰ ayet-i kerimedir. Bu cümlenin başında bulunan ‘vav’ harfi atif için olursa ilimde derinleşmiş olanlar da bunun te’vilini bilmekte. Eğer ‘vav’ harfi başlangıç için olursa müteşâbih ayetlerin anlamını ancak Allah bilmektedir şeklinde olur.⁷¹

i) Müfessir, müşkilü’l-Kur’ân konusunu delil olmaksızın ele almamalı yoksa doğru bir tefsir yapamayacağını dile getirmektedir.⁷²

j) Âlûsî ayetlerin tefsirinde tasavvuf ehlinin dile getirdiklerini de önemli görmekte ve bunların işaretler olduğunu söylemektedir. Âlûsî’nin tefsir metodolojisinde tasavvuf ehlinin yaklaşımlarına değinmesi tefsirinde takip edeceği yol hakkında da bilgi vermektedir. Âlûsî’nin bu yaklaşımı tefsirini işarî tefsirlere yaklaştırmaktadır. Ancak tasavvuf ehlinin yapacağı yorumlara temkinli yaklaşarak sadece batınî anlamların kast edilmediğini ifade etmektedir. Zahir ve batın arasında bir uyumun olması gerektiğini, aksi takdirde bâtınilerin tefsirine benzeyeceğini tasavvuf ulemasının bundan uzak olduğunu söylemektedir. Son olarak Âlûsî bu gizli ve batınî anlamlara tasavvuf ehlinin keşif yoluyla ulaştığını belirtmektedir.⁷³ Batınî tefsire zahir anlam verilmeden ulaşılmayacağını dile getirmektedir. Zahir anlamları bilmeden Kur’ân’ın sırlarına ulaştığını söyleyen, evin kapısına ulaşmadan evin içine ulaştığını iddia eden kimse gibidir.⁷⁴ Tasavvuf ehlinin yorumları konusunda da dile getirdiği zahir batın uyumu gibi inceliklerin isabetli olduğu kanısındayız. Çünkü dile getirdiği bu ayrıntılar sayesinde tasavvuf ehlinin yorumları batınîlerin tefsirine benzemekten kurtulmuştur

Sıddîk Hân tefsir metodolojisi hakkında Kur’ân’ın açıklamasının iki kısım olduğunu söylemektedir. Birincisi nakille bilinen sebab-i nüzûl gibi kısımların tefsir olduğunu dile getirmektedir. İkincisi Arap kaidelerini göz önünde bulundurarak yapılan açıklamanın te’vil olduğunu ve bunun da dirayet yönteminden olduğunu söylemektedir.⁷⁵ Sıddîk Hân şartlar oluştuğunda te’vilin caiz olduğunu aktarmaktadır. Ancak tefsirin nakille bilineceğini sebep olarak da tefsirin ‘Allah’ın muradının kesinlikle bu olduğu’ anlamına geldiğini bunun da

⁶⁹Âlûsî, *Rûhu’l-me’âni fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, 1/6.

⁷⁰Âl-i İmrân, 3/7.

⁷¹Ebû’l-Fadl Celaleddin Abudurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkan fî ’Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebûl-Fadl İbrahim (y.y.: el-Hey’etu’l-Mısriyye, 1974), 6.

⁷²Âlûsî, *Rûhu’l-me’âni fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, 1/6.

⁷³Âlûsî, *Rûhu’l-me’âni fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, 1/7.

⁷⁴Âlûsî, *Rûhu’l-me’âni fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, 1/7.

⁷⁵Sıddîk Han, *Fethû’l-Beyân fî Mekâsidi’l-Kur’ân*, 1/12.

ancak nakille ispat edilebildiğini, te'vilin ise ihtimallerden birini kesinlik ifade etmeden tercih etmek olduğunu dile getirmektedir.⁷⁶

Sıddîk Hân tefsir metodolojisine giriş yapmadan önce bazı tefsir yöntemlerini eleştirmektedir. Bazı ulemânın bu konuda başvurdukları ilimleri fazla önemsediklerini sanki Kur'ân'ın bu ilimler için nazil olduğunu vurguladıklarını belirtmektedir.⁷⁷ Örneğin dilcilerin Ebû İshak İbrahîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el- Bağdadî'nin (öl. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî (öl. 468/1076) *el-Basît*'i ve Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endülüsî'nin (öl. 745/1344) *el-Bahr* adlı tefsirinin nahiv kaideleri ve onunla ilgili meselelerden ibaret olduğunu düşündüklerini nakletmektedir.⁷⁸ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî en-Nisabûrî (öl. 427/1035) gibi tarihçilerin sahih-batıl ayırımı yapmaksızın kıssaları kapsamlı bir şekilde ele alma gayreti içinde olduklarını söylemektedir. Fıkıhçıların ayetle bağlantısına bakmaksızın fikhî konuların tümünü Kur'ân'dan anlamaya çalıştıklarını bildirmektedir. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî (öl. 606/1210) gibi aklî ilimleri ön planda tutan ulemânın ise felsefecilerin sözleriyle tefsirlerini doldurdukları ve bundan dolayı tefsirinin Ebû Hayyân gibi bazı âlimlerin 'tefsir dışında her şeyin mevcut olduğu' eleştirisine maruz kaldığını aktarmaktadır.⁷⁹ Sıddîk Hân bidatçilerin de ayetleri kendi fasit mezheplerine uydurmak için tahrif ettiklerini bu konuda çok uzak ihtimalleri dahi kullandıklarını belirtmektedir. Ateistlerin de ayetlerin tefsirinde Allah'a iftira ettiklerini ifade etmektedir.⁸⁰ Sıddîk Hân Hint Alt kıtasında Neyferiyye adlı bir gurubun da yeni çıktığını ve bunların melekleri, cinleri ve şeytanları inkâr ettiklerini ve görüşlerinin Hindistan'ın geneline yayıldığını belirtmektedir. Ayrıca mukaddimesinde tasavvufçuların başvurduğu tefsir yöntemini tefsir kısımlarından saymamaktadır.⁸¹ Sıddîk Hân son eleştirisini Kur'ân hakkında senetsiz, seleften nakil yapmadan, şer'î usûllere ve Arap kaidelerine uymadan yapılanlara karşı yapmaktadır. Örnek olarak da Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Hamza el-Kirmanî (öl. 500/1106) tarafından yazılan *Lübâbü't-Tefsir*'i göstermektedir. Sıddîk Hân, söz konusu tefsirde birçok garip ve itikadın kabul etmeyeceği kötü sözlerin olduğunu ve bunun ancak uyarı için zikredilebileceğini dile getirmektedir.⁸² Örnek olarak da **وَلَا تُحْمَلُونَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ**

⁷⁶Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/12.

⁷⁷Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/15.

⁷⁸Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/15.

⁷⁹Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/15.

⁸⁰Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/15.

⁸¹Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/16.

⁸²Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/15.

“Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmeyeceği şeyi yükleme.”⁸³ ayetini getirerek, el-Kirmanî'nin ayetin anlamının ‘muhabbet ve aşk’ olduğunu söylediğini ifade etmektedir. Yine وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ “Bastırıldığı zaman karanlığın şerrinden”⁸⁴ ayetinin tefsirini, ‘kalkıldığı zaman yapılan zikir’ olarak yaptığını ve son olarak da مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ “O'nun izni olmadan katında şefaatecek kimdir?”⁸⁵ ayetine verdiği mana, ‘kim zelil olursa (burada nefse işaret etmekte) şifa bulur.’ O, ‘ع’ harfinin de emir kipi olduğunu ‘bilinçlen ve idrak et’ anlamına geldiğini söylediğini nakletmektedir. Sıddîk Hân, el-Bulkînî'den (öl. 805/1403) bu şekilde tefsir yapanlar hakkında soru sorulduğunda bunların mülhit (inkârcı) olduklarını söylediğini aktarmaktadır.⁸⁶ Sıddîk Hân'ın mukaddimesinde ele aldığı metodolojinin diğer iki müfessirden daha ayrıntılı olduğunu söyleyebiliriz. Sıddîk Hân'ın mukaddimede eleştirdiği bazı yöntemlerde haklılık payı bulunmaktadır. Bidatçi, ateist ve Neyferiyye fırkalarının tefsir konusunda yaptıkları görüşlere katılmak mümkün değildir. Örneğin Neyferiyye fırkası tarafından ileri sürülen, melek, cin ve şeytanların inkâr edilmesi direkt ayetlerin zahir manasına ters düşmekte ve hiçbir ulemâ tarafından kabul görmemektedir. Sıddîk Hân'ın senetsiz ve seleften nakil yapmadan yapılan tefsiri eleştirmesini ise yerinde olmadığını düşünmekteyiz. Kur'ân'ın tümünü senet ve seleften nakil yaparak tefsir yapmak mümkün değildir. Çünkü birçok ayet hakkında bir şeyin nakledilmediği ve bazı ayetlerin tefsiri hakkında nakledilenlerin de sahih olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla Sıddîk Hân burada hakkında sahih bir rivayetin bulunduğu ayeti senetsiz tefsir yapmak caiz değil gibi bir ifade kullansaydı daha isabetli olacağını belirtmek gerekir. Ayrıca Kur'ân'ın dilciler, fıkıhçılar ve belli bir konu baz alınarak yazılan tefsirleri eleştirmesine de katılmıyoruz. Çünkü bu konularda tefsir kaleme alan ulemâ zaten alanını belirtmektedir. Bunlar genellikle tefsir ilminin bir özelliğini ön plana çıkararak eserlerini yazmışlar ve bunun da tefsir ilmine zarar vermediğini görmekteyiz. Kur'ân'ın belli bir yöntemini ele alarak tefsir yapmanın doğru olmadığını düşündüğümüz takdirde bu kapsayıcı bir hüküm olacak ve rivayet, dirayet ve başka metotlarla yazılan bütün tefsirleri eleştirmemiz gerekecek bu da tefsire zarar verecektir. Ancak “Mezhebî, zümrevî ve ideolojik bazı ön kabullerin değişmez bir esas olarak görülmesi ve bazı ayetlerin bu ekseninde te'vile tabi tutulma çabası Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve doğru tefsir edilmesinin önündeki en büyük engellerden biri olarak sayılabilir.”⁸⁷

⁸³Bakara, 2/286.

⁸⁴Felak, 113/3.

⁸⁵Bakara, 2/255.

⁸⁶Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/16.

⁸⁷Şükrü Aydın, *Türkçe Çevirileri Bağlamında Kur'ân'ı Anlamak* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 334.

Sıddîk Hân genel olarak tefsirin üç kısmının olduğunu söylemektedir. Birincisi, Allah'ın kendisine has kıldığı Allah'ın zatının, isim ve sıfatlarının hakikatiyle ilgili olan kısımdır. İkincisi, kitabın sırları konusunda Allah'ın peygamberine manasını bildirdiği ayetleri içermektedir. Üçüncüsü, Allah'ın peygamberine öğrettiği ve onun da ashaba öğrettiği bir kısım ilimlerden oluşmaktadır. Bu da kendi arasında iki kısma ayrılmaktadır:

a) Esbâb-ı nüzûl, nâsîh-mensûh, lügat, kıraatler, kıssalar ve gelecekte meydana gelecek olaylar.

b) Lafızların incelenmesiyle elde edilen ilimler. Bu kısmın altına aslı, fer'î ve i'rab ile ilgili olanlarla birlikte, ehli olan ulemâ tarafından tespit edilecek olan belagât, hikmet, vaaz, işaret vb. ilimler girmektedir.⁸⁸

Sıddîk Hân'a göre bunlar dışında yapılan tefsir, sakınılması gereken re'y tefsiri olarak bilinmekte ve o da beş kısma ayrılmaktadır:

a) Kendisiyle tefsir yapmanın mümkün olduğu ilimlere vakıf olmamak.⁸⁹

b) Allah'ın dışında manasını kimsenin bilmediği müteşâbih ayetleri tefsir etmeye kalkışmak.

c) Fasit olan bir mezhebe bağlı olmak ve bu mezhebi asıl olarak görüp ona göre tefsir yapmak.

d) Delil sunmaksızın 'Allah kesinlikle bunu kast etmiş' şeklinde tefsir yapmak.

e) İstihân,⁹⁰ taklit ve nefse uyularak yapılan tefsir de ret edilmiş olan re'y tefsirinin kısımlarından sayılmıştır.⁹¹

Sıddîk Hân, müfessirde bulunması gereken bazı şartları mukaddimesinde şöyle sıralamaktadır:

a) Tefsir yapacak olan birisi lügat ilmini bilmesi gerekir.

b) Müfessirin nahiv, sarf ve iştikâk ilimlerini bilmesi icap etmektedir.

⁸⁸Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/18.

⁸⁹Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/17.

⁹⁰**İstihân:** bir mesele nassların genel çerçevesine veya mezhepte yerleşmiş genel bir kuralın kapsamına girmekle birlikte, buna göre hüküm vermeyi engelleyen başka bir gerekçe veya delil bulunur. İşte müctehidin bu ikinci delile dayanarak, genel kaideye göre hüküm vermekten vazgeçip, ikinci delile göre hüküm vermesine denir. (İbrahim Paçacı, *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 334.)

⁹¹Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/18.

c) Tefsir yapmaya kalkışanların me'ânî, beyân ve bed'î ilimlerine vakıf olması lazımdır.

d) Müfessir, kıraatle ilgili ilimleri bilmelidir.

e) Usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkıh ilmine hâkim olması gerekir.

f) Esbâb-ı nüzûl, kıssa ve nâsîh-mensûh ilimlerini bilmesi gerekir.⁹²

g) Mücmel-müphem ayetleri açıklamak için rivayet edilen hadislere vakıf olması gerekir.⁹³

h) Allah'ın Kur'ân'la amel edenlere verdiği beceri ve marifet ilmine sahip olması gerekir.⁹⁴

Sıddîk Hân bu kaideleri zikrettikten sonra tefsir konusunda en makul ve güvenilir kısmın Peygamber'den (sav) rivayet edilen kısım olduğunu söylemektedir. Daha sonra ashap tarafından nakledilen tefsirlerin makul olduğunu ifade etmektedir. Tabiînler'in yaptığı tefsir konusunda daha temkinli davranarak eğer onlardan rivayet edilen tefsirlerin sıhhat derecesi sabit olmuşsa kabul edilir, yoksa terk edilmesi gerektiğini beyan etmektedir.⁹⁵ Şayet herhangi bir ayet için zikredildiği gibi bir nakil söz konusu değilse ve şer'î bir ispat bulunmuyorsa o zaman ister hakikat ister mecazî konularda olsun Arap lügati ile yapılan tefsirin makul olduğunu söylemektedir. Şer'î bir ispat bulunduğu takdirde de bunun tercih edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁹⁶

Mukayese: Tabersî ve Sıddîk Hân en sağlam tefsir metodolojisinin sahih nakille yapılan tefsir olduğunu söylemektedirler. Tabersî i'râb ve yapılan tefsirin Kur'ân'ın zahiriyle uyum içinde olması gibi birkaç maddeyi zikretmektedir. Âlûsî lügat, me'anî, beyan, bedî, hadis, Kur'ân ilimleri gibi maddeleri bilmeyi dile getirmektedir. Âlûsî tasavvuf ehlinin yapacağı tefsirlerin önemine de değinmektedir. Sıddîk Hân ise tefsirde bazı kısımların ancak nakille bilineceğini, bazılarının da Arap kaideleriyle bilmenin mümkün olduğunu söylemektedir. Sıddîk Hân mukaddimesinde bazı tefsir metotlarını eleştirmektedir. Âlûsî tasavvuf ehlinin yaptığı tefsiri överken, Sıddîk Hân bunlar tarafından yapılan yorumların tefsir olmadığını dile getirerek tamamen Âlûsî'den farklı bir görüş belirtmektedir. Üç

⁹²Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/17.

⁹³Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/17.

⁹⁴Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/17.

⁹⁵Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/18.

⁹⁶Sıddîk Han, *Fethû'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, 1/18.

müfessirin de benzer kaideleri zikrettikleri, birbirinden farklı usûlleri dile getirdikleri ve birbirine zıt olan görüşlerinin de bulunduğu görülmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada Şîa mezhebine mensup Tabersî'nin *Macma'ul-Beyânı*, Ehl-i sünnet müfessirlerinden Âlûsî'nin *Rûhu'l-Meânî*'si ve mezhebî görüşlerin karşısında duran Sıddîk Hân'ın *Fethu'l-Beyân* adlı tefsirinin mukaddimleri Kur'ân ilimleri ve tefsir metodolojisi açısından incelenmiştir. Müfessirlerin Kur'ân ilimlerini detaya girmeden zikrettikleri görülmektedir. Tabersî'nin Kur'ân ilimlerine başvuracaklar için yedi faydayı maddeler halinde dile getirdiği, Âlûsî'nin de Tabersî'ye benzer birkaç faydayı zikrettiği müşahede edilmiştir. Sıddîk Hân Kur'ân ilimlerini daha kısa ele almakta ve Süyûtî gibi bazı âlimler tarafından dile getirilen bazı ilimleri Kur'ân ilimlerinden saymadığı görülmektedir. Tefsir metodolojisi hakkında ise müfessirlerin benzer kaideleri zikretmekle birlikte özellikle Tabersî ve Âlûsî'nin mezhebî görüşlerin etkisiyle dile getirdikleri bazı yöntemler görülmektedir. Müfessirler ittifakla mezhep taassubundan uzak durarak tefsir yapılması gerektiğini ifade etmekle birlikte mukaddimelerinde mezhebî görüşleri önemsedikleri müşahede edilmektedir. Âlûsî tasavvuf ehlinin ayetler hakkında yaptıkları yorumların önemine değinirken, Sıddîk Hân ise bunlar tarafından yapılan yorumların tefsir özelliğinin bulunmadığını belirtmektedir. Sonuç olarak üç müfessir tarafından mukaddimelerinde ele alınan Kur'ân ilimleri ve tefsir metodolojisi hakkındaki görüşlerinin bir kısmı kendileri veya mezhebî açıdan önemli gördükleri konulardan ibaret olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Abdulaziz b. Abdullah b. Baz. *Mecmu Feteva İbn Baz*. y.y., ts.
- Âlûsî, Ebü'l-Fadl Şehabeddin es-Seyyit Mahmut el-Bağdadî. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, t.s.
- Aydın, Şükrü. *Türkçe Çevirileri Bağlamında Kur'ân'ı Anlamak*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Babaî, Ali Ekber. *Kur'ân Tefsir Metodolojisi*. çev. Mikail Gürel. İstanbul: el-Mustafa Yay., 2013.
- Bezzâr, Ahmet b. Amr b. Abdülhalık el-Atîk. *el-Bahrû'z-Zehhâr*. thk. Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1993.
- Birişik, Abdulhamit - Eren, A. Cüneyt. "Sıddîk Hân". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/92-95. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

- Buğâ, Mustafa Dîb Misto, Muhyiddin Dîb. *el-Vâdih fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Dîmeşk: Dâr Kelimeti't-Tayyib, 2. Basım, 1998.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyit Şerif. *Mu'cemü't-Ta'rifât*. Kahire: Dâru'l-Fâdile, 2004.
- Doğan, Ahmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Dûzî, Reyhhart. *Tekmiletu'l-Me'âcimi'l-Arabiyye*. çev. Cemal el-Hayyat. Bağdat: Dâru'n-Nuşûr ve's-Sekkâfeti'l-Amme, 2000.
- Ebû Süleyman, Sabır Hasan Muhammed. *Mevridu'z-Zem'ân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1984.
- Ebu Şehbe, Muhammed Muhammed. *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru'l-Livâ, 1987.
- Eroğlu, Muhammed. “Âlûsî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/550-551. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Esdî, Muhammed Ali. *el-Menâhicu't-Tefsiriyye İnde's-Şiyye ve's-Sünne*. İran: el-Muâvenetu's-Sekâfiyye, 2010.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmet el-. *Tehzîbu'l-Lüğeti*. Mısır: Dâru'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye, 1964.
- Hasan, Tullab. *el-Menhecu't-Tefsiriyye İnde el-Allâmeti'l-Heyderî*. İran: Dâru Furâkid, 2010.
- Kattân, Mena'u b. Halil. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. y.y.: Mektebetu'l-Me'ârif li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2000.
- Kazvinî, Ebu'l-Hasan Ahmet b. Faris b. Zekeriyya. *Mu'cem Mikyâsû'l-Luğe*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Dâru'l-Fikr, 1979.
- Mahmûd Muhammed Yakûb, Tâhir. *Esbâbü'l-Hatâi fî't-Tefsîr*. S.Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2005.
- Öz, Mustafa. “Tabersî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/324-325. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Paçacı, İbrahim. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Razî, Zeynuddin Ebû Abdillâh Muhâmed b.Ebî Bekr b. Abdulkadir el-Hanefî. *Muhtâru's-Sihâh*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye Dâru'n-Numûzeciyye, 1999.
- San, Coşkun. “Karşılaştırma Yönteminde Zaman ve Mekân Boyutları”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 48/01 (Ocak 1993) (1983), 155-159.
- Sıddîk Han, Ebû't-Tayyip Sıddîk b. Hasan b. Ali el-Kannevcî. *Fethû'l-Beyân fî Mekâsidi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1996.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abudurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkan fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebûl-Fadl İbrahim. y.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1974.

- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abudurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkan fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. çev. Sâkıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.
- Şeyh İbrahim Hakkî, Muhammed Safa. *Ulûmü'l-Kur'ân min Hilali Mukaddimâti't-Tefâsîr*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmet. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- Tabersî, Ebû Ali el- Fadl b. el-Hasan. *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2006.
- Tehavenî, Muhammed Ali. *Mevsu'atu Keşşâf İstilâhâti'l-Funûni ve'l-Ulûm*. Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *Câmi'u't-Tirmizî*. thk. Beşşar Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Vecdî, Muhammed Ferid. *Dâiretu Me'ârifi'l-Karni'l-'İşrîn*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *Esâsu'l-Belâge*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1998.

İSLAM HUKUKUNDA ZANNÎ BİLGİNİN DELİL DEĞERİ BAĞLAMINDA İCTİHAD

Ijtihad in the Context of Evidence Value of Conjectural Knowledge in Islamic Law

Mehmet Zahir KARATAŞ

Sağlık Bakanlığında Biyolog
Biologist in the Ministry of Health
Van/Turkey

mehmetzahirk@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-0510-8593

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ekim / October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Aralık / December 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Karataş, Mehmet Zahir “İslam Hukukunda Zannî Bilginin Delil Değeri Bağlamında İctihad”. *Van İlahiyat Dergisi*, 9/15 (Aralık 2021): 215-237.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.org.tr/vanid> | mailto: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.

İslam Hukukunda Zannî Bilginin Delil Değeri Bağlamında İctihad

Özet

Dini bilginin temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'in Peygamberimizden bize haber yoluyla intikal ettiği hususu izahtan vârestedir. Peygamber, Allah'tan aldığı bilgiyi insanlara ileten bir elçi ve habercidir. Bu nedenle Peygamberlerden bize ulaşan dini bilgiye de haber ya da haber-i resûl denilmiştir. Rasûlullâh'tan teşrî' ile ilgili gelen her haber, duyanlar ve tevâtür yoluyla ulaşılan kimseler için şüphesiz ve tartışmasız bir şekilde kesinkes doğru (kat'î) ve bağlayıcıdır. Ancak haber-i vâhidin Rasûlullâh'a nisbeti kesin olmadığı için yani sübûtu zannî olduğu için ya da nisbeti kesin olsa da delâleti kesin olmadığı için o haberlerin ifade ettiği bilgi de kesin değil, zannîdir. Kimi güdümlü veya meselenin mâhiyetinden habersiz bazı kişilerin; dinde zanla amel edilmez gibi temelsiz iddialarını bir tarafa bırakacak olursak, zannî bilginin bağlayıcılığı kat'î delillerle sabittir. Zannî bilginin, birden çok ihtimal barındırıp icthad alanı olması bu durumu değiştirmez. Nitekim furû-i fikhin çoğu zannî bilgi ifade eden haber-i vâhid ve icthada mebnidir. İctihad, İslam hukukunun çok geniş bir alanını kapsamaktadır. Âmil durumda olduğu kıyas başta olmak üzere mesâlih-i mürsele, istihsan, sedd-i zerayi, sahâbe kavli, istishab, istislah ve örfü de göz önüne aldığımızda karşımıza devasa bir alan çıkmaktadır. Bu kadar büyük bir alanı kapsayan ve böylesine ehemmiyetli bir konunun her türlü ilgi, alaka ve araştırmayı hak ettiğini düşünmüyoruz. Sınırlı naslarla, sınırsız ihtiyaç ve sorunlara çözüm bulabilmenin yegâne yolu icthattır. Aynı zamanda icthad, İslam'ın kıyamete kadar her çağda ve her toplumda yaşanabilmesinin de temelidir. Dolayısıyla Zannî bilgiyi reddetmek, icthadı reddetmektir. İctihadı reddetmek, İslam hukukunu sosyal yaşamdan çekmek demektir. Bu çalışmada, zannî bilginin tanımına, kapsamına, delil değerine, icthadın tanımına, zanniyâtlarda icthad edebilmenin delillerine, icthad edebilme ehliyetine, zannî bilginin ve icthadın reddi durumunda ortaya çıkacak sonuçlara yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kat'î Bilgi, Zannî Bilgi, Âhâd Haber, İctihad, Sübût, Delâlet.

Ijthad in the Context of Evidence Value of Conjectural Knowledge in Islamic Law

Abstract

The fact that the Qur'an and Sunnah, which are the main sources of religious knowledge, were transmitted to us from our Prophet through words is beyond explanation. Rasûlullâh means a messenger, a messenger who conveys the information he receives from Allah to people. For this reason, the religious knowledge that reached us from the Prophet is also called words or "words of messenger"(haber-i resul). Every words from the Messenger of

Allah about the law is absolutely and unquestionably true and binding for those who hear it and reach it through tawatur. However, since the relation or indication of the "ahad-words" (haber-i-wahid) to the Messenger of Allah is not certain, the information expressed by those news is not certain, it is conjectural. If we leave aside the baseless claims of some people who are guided or unaware of the nature of the issue, such as "conjecture cannot be acted upon in religion", the bindingness of conjectural knowledge is fixed with conclusive evidence. The fact that the conjectural knowledge contains more than one possibility and is the field of ijtiħad does not change this situation. As a matter of fact, most of the furû-i fiħ originates from haberi-i vahid and ijtiħad, which express conjectural knowledge. İjtiħad covers a very wide area of Islamic law. When we consider the "messalih-i mursele", "istihsan", "sedd-i zerayi", the evidential value of the Companions' word, "istishab", "istislah" and tradition, especially in the analogy in which it is in effect, a huge field emerges. We believe that a subject that covers such a large area and is of such importance deserves all kinds of attention, relevance and research. The only way to find solutions to unlimited needs and problems with limited verdicts is ijtiħad. At the same time, ijtiħad is the basis for the living of Islam in every age and in every society until the Day of Judgment. Therefore, rejecting conjectural knowledge and ijtiħad means withdrawing Islamic law from social life. In this study, the definition, scope, evidential value, definition of conjectural knowledge, the definition of ijtiħad, the evidences of making ijtiħad in conjectural knowledge, the ability to make ijtiħad, the consequences that will arise in the case of rejection of the ijtiħad and conjectural knowledge are included.

Keywords: Certain Knowledge, Conjectural Knowledge, Ahad Words, İjtiħad, Proof, Indication.

Giriş

İslam bilgi teorisinin meşhur olan görüşüne göre varlık hakkında ilim elde etmenin üç yolu vardır. Bunlar selim duyular, akıl ve doğru haberdur.¹ Meşhur olan görüşte bilgiyi elde etmenin üç yolu olmakla birlikte bunu ikiye indiren usulcüler de olmuştur. Nitekim Kaffâl eş-Şâsi, bu kaynakları ikiye indirmiştir. Bunlar; Duyular ve istidlâldur (akıl yürütme). Şâsi'ye göre haberi bilgi, bilgi kaynaklarından değildir. Çünkü her mesmu' (işitilen/haber-i bilgi), aynı

¹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî (ö. 794/1392), *el-Bahrü'l-Muħîṭ fî Uşûli'l-Fiħ* (Kuveyt: Dârü's-Safve, 1992), 1/61; Sa'deddin Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'idî'n-Neseḫiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1408/1988), 15; Sahip Beroje, "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, (30 Kasım 2017), 952.

zamanda mahsûstur yani duyularla elde edilir. Daha sonra bu işitilenin doğru olup olmadığına akıl yürütme (istidlâl) ile karar verilir. Dolayısıyla Kaffâl eş-Şâşî'ye göre *haberi bilgi*, müstakil bir bilgi kaynağı değildir.² Gerek dış duyu dediğimiz havâss-ı hamse (beş duyu) ya da mahsûsât-i zâhire ile gerekse de iç duyu dediğimiz havâss-ı bâtine ya da müşâhedât-ı bâtine ile birçok kesin bilgi elde ederiz. Beş duyu (havâss-ı hamse) ya da mahsûsât-i zâhire denilen dış duyularla elde edilen bilgiye; güneş ışık kaynağıdır, kar beyazdır, ay yuvarlıktır gibi pek çok örnek getirilebilir. İç duyularla (havâss-ı bâtine ya da müşâhedât-ı bâtine) elde edilen bilgiye de; susuzluk, açlık, tokluk, korku, sevinç ve öfke gibi örnekler gösterilebilir. Bunları gerek doğuştan gerekse de sonradan herhangi bir nedene bağlı olarak beş duyusu olmayanlar da idrak eder. Aynı zamanda akıl sahibi olmayanlar da bunları idrak eder.³ Ancak iç duyularla elde edilen ve vicdâniyyât da denilen bu tür bilgiler, sübjektif bilgiler oldukları için, yani kontrol edilebilir, müşahede edilebilir ve denenebilir bilgiler olmadıkları için ve de meydana gelen bu bilginin aynısı, aynı şekilde başkasında da meydana gelmediği için delil olarak kullanılamazlar.⁴ Bir de akıl ve duyuların ortaklığıyla elde edilen mücerrebât ya da tecrübî bilgi dediğimiz kesin bilgiler vardır. Hissetmenin art arda tekrür etmesi sonucu aklın verdiği hükümle bu bilgi türü meydana gelir. Ateşin yaktığına, havadaki taşın yere düştüğüne, ekmeğin doyurduğuna ve sakamonya'nın (bingöz otu) ishal yaptığına dair bilgilerimiz bu tür bilgilerdendir.⁵

Bilgi elde etme kaynaklarımızdan bir diğeri akıldır. Akılla elde edilen bilgiler iki türlüdür. Birincisi, zarûrî/bedîhî/evvelî bilgilerdir. Zarûrî bilgiler, aklın hiçbir vasıtaya başvurmadan doğrudan doğruya vardığı ve zorunlu olarak kabul ettiği bilgilerdir. İnsanın kendi varlığını bilmesi, bütünü parçasından büyük olması, bir şeyin hem hâdis hem de kadim olamayacağı, bir cismin aynı anda iki mekânda olamayacağı ve bir şeyin hem siyah hem de beyaz olamayacağı gibi örnekler bu kabilden örneklerdir. İkincisi, nazarî bilgilerdir. Bu bilgiler de akıl yürütme ya da herhangi bir delile başvurma gibi bir çaba harcanarak elde edilir. Bu bilgileri elde etmede bir vasıtaya ihtiyaç duyulduğu için, bunlar kazanılmış bilgi (kesbî) olarak da anılmaktadır. Buna da ateşin görüldüğü yerde dumanın da var olduğu ya da dumanın görüldüğü yerde ateşin var olduğu ve âlemin hâdis olduğunun tasdiki bilgisi gibi

² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîf fi Uşûli'l-Fıkh*, 1/61.

³ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Uşûl* (Riyad: Darü'l Yeman, 2009), 1/67; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât* (Kahire: Dârü'l Fazîle, 2011), 180.

⁴ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî (ö. 756/1355), *el-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 14; Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191), *Hikmetü'l-İsrâk* (Beyrut: Dârü'l-Maarif el-Hikmiyye, 2010), 25.

⁵ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 169; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, 1/68.

birçok örnek verebiliriz. Bu tür bilgilerimizin kaynağı akıldır ve akılla elde edilen bilgilerin doğruluğu hususunda ihtilaf yoktur.⁶

Bilgi kaynaklarımızdan bir diğeri de doğru haberdır. Doğru haber dememizin sebebi, fukahâya göre *haber* kelimesi mücerred olarak yani herhangi bir ek almadan kullanıldığında ya tanımını itibariyle ya da niteliği itibariyle doğru ve yanlış olma ihtimalini barındırır. Oysa dini bilgilerde istidlâl edilecek olan *haber*in doğru olması yani vâkıaya/gerçeğe uygun haber olması gerekir. Bu nedenle müteahhirîn fukahâ, kesin bilgi kaynağı olan haberi, *haber-i sâdik* (doğru haber, gerçeğe uygun haber) diye nitelendirmişlerdir.⁷ Gerek geçmişte tahakkuk etmiş gerekse de günümüzde var olan birçok olay, şahıs ve nesne hakkında şahit olmadığımız halde doğru haber sayesinde kat'î bilgi sahibi oluruz. Örneğin, tarihte Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ ve Hz. Muhammed'in ya da Eflâtun, Aristo, İbn Sînâ, Fârâbî ve İbni Rüşd'ün yaşadığını akıllı olan hiç kimse inkâr edemez. Yine aynı şekilde görmediğimiz halde 1. Dünya Savaşını, 2. Dünya Savaşını veya Mekke'nin, İstanbul'un, Bağdat'ın, Paris'in, Washington'un, Moskova'nın ve Pekin'in varlığını inkâr edemeyiz. Bunlarla ilgili bilgi bize mütevâtir olarak geldiğinden bunları yalanlamak mümkün değildir.⁸

Dini istidlâl açısından bu üç bilgi kaynağından en önemli olanı haberdır. Çünkü dinî bilginin temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet Rasûlullâh'tan bize haber yoluyla intikal etmiştir. Zaten *Rasûlullâh* demek, Allah'tan aldığı bilgiyi insanlara ileten haberci, elçi demektir. Bu nedenle teşrî' maksadıyla Peygamberimizden bize ulaşan her bilgiye haber ya da haber-i resûl denilmiştir. Dolayısıyla dinî bilgilerin kaynağı haberdır.⁹ Ancak her haber

⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķâ'id*, 21; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, 67; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 40, 203; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tebziratü'l-Edille* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011), 125; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/84.

⁷ Ebü'l-Muzaffâr Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî (ö. 489/1096), *Ķavâtu'u'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998), 2/230; Ebü Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Mizânü'l-Usûl fi Netâ'ici'l-'Uķûl* (Katar: Dârü'l-Kütübî'l-Katriye, 1984), 422; Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (ö. 620/1223), *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fi Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998), 1/287; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî (ö. 684/1285), *Şerhu Tenķihi'l-Fuşûl* (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 2000), 1/248; Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî (ö. 772/1370), *Nihâyetü's-Sûl Şerhu Minhâci'l-Vusûl* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2009), 3/69-70; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķâ'id*, 17; Yusuf Şevki Yavuz, "HABER - TDV İslâm Ansiklopedisi" (01 Ekim 2021).

⁸ Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981), *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamî, 1994), 3/35; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, 1/201-202; Sem'ânî, *Ķavâtu'u'l-Edille*, 2/235-249; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fi Netâ'ici'l-'Uķûl*, 423-427; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/227-228; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fi Usûli'l-Fıkh*, 1/288; Karâfî, *Şerhu Tenķihi'l-Fuşûl*, 3/199; İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl Şerhu Minhâci'l-Vusûl*, 3/69-70; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muķîf fi Uşûli'l-Fıkh*, 4/238-243.

⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muķîf fi Uşûli'l-Fıkh*, 4/215; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķâ'id*, 19; Beroje, "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi", 953.

istidlâl açısından aynı derecede değildir.¹⁰ Bazı haberlerin doğruluğu vehim ve şüpheye yer olmayacak şekilde kesin (kat'î) iken bazı haberlerin doğruluğu zann-ı gâlib şeklindedir. Bu cümleden Peygamberin bize verdiği haberlerden şüpheli olanlar var anlamı çıkmaz. Aksine Peygamberin teşrî'e yönelik verdiği her haber, bu haberi doğrudan duyanlar ve bu haberin tevatür yoluyla ulaştığı kimseler için şüphesiz ve kesinkes doğru ve bağlayıcıdır.¹¹ Sadece bazı haberlerin (haber-i vâhid) peygambere nisbeti kesin olmadığı için o haberlerin ifade ettiği bilgi de kesin değil zannîdir. Bu açıdan fukahâ, *dinî haberi*, bize ulaşma yolları (sened) ve kesin bilgi ifade edip etmemesi açısından *mütevâtir* ve *âhâd* diye ikiye ayırmışlar. *Mütevâtir haber, her tabakada âdeten yalan üzere birleşmeleri mümkün görülmeyen grupların, duyularla müşahede edilebilen bir hususta naklettiği haber* olarak tarif edilmiştir.¹² Fukahânın kahir ekseriyeti *mütevâtir haberin* kat'î bilgi sağladığı hususunda müttefiktir. Dolayısıyla mütevâtir haberi inkâr eden kâfir olur. Mütevâtir haberler, özellikle itikadî esasların tespitinde önem arz etmektedir.¹³ Tevâtür derecesine ulaşmayan haberlere ise *âhâd haber* denir. Bu haberler, tevâtür derecesine ulaşmadığı yani Rasûlullâh'a nispeti kesin olmadığı için katî bilgi sağlamaz, zannî bilgi sağlar. Ayrıca birbirine zıt âhâd haberlerin varlığı da âhâd haberlerin kat'î bilgi ifade etmediğinin bir başka delilidir. Çünkü birbirine zıt iki şeyin aynı anda doğru olma ihtimali yoktur.¹⁴ Ancak sübûtu kat'î olmayan âhâd haberlerin zannî bilgi ifade etmesi, âhâd haberin bağlayıcı olmadığı anlamına gelmiyor. Âhâd haberlerin bağlayıcılığı, bize tevâtür yoluyla gelen Kitap ve Sünnet ile sabittir.¹⁵ Nitekim furû-i fikhın, bir başka ifadeyle İslam hukukunun çoğunluğu, zannî bilgi ifade eden âhâd haberlere dayanmaktadır. Kanaatimizce zannî bilgi yaygarasıyla ilmi temelden yoksun bir şekilde önce haber-i vâhide daha sonra tüm sünnete saldırmak bir tesadüf değildir. Bu cürette bulunanların, İslam dinini sosyal yaşamdan yine dini kavramlarla yıkmaya hedefini güttükleri veya bu hedefi

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), *el-Üm* (Beyrut: Darü'l Fikr, 1990), 4/288.

¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 19; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, 1/218-219; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fi Usûli'l-Fıkh*, 1/279; Sem'ânî, *Qavâtu'u'l-Edille*, 2/192, 255.

¹² Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 85; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîf fi Uşûli'l-Fıkh*, 4/231; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fi Netâ'ici'l-Ukûl*, 423; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*, 3/197.

¹³ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 85; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*, 3/197; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, 200-219; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/83, 227-270; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fi Usûli'l-Fıkh*, 1/287-300; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fi Netâ'ici'l-Ukûl*, 423-428; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîf fi Uşûli'l-Fıkh*, 4/231; Sem'ânî, *Qavâtu'u'l-Edille*, 2/234-253; Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ ed-Dûmî ed-Dımaşkî (1848-1927), *Nüzhetu'l-Hâtrî'l-Âtır* (Beyrut: Dârü'l-Hadis, 1991), 1/202; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, 19; Beroje, "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi", 953.

¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/63-143; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, 219; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 85; Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 1982), 2/31.

¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/63-143; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, 220-232; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*, 3/218-222; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 2/51-78; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fi Usûli'l-Fıkh*, 1/313-329.

güdenlere bir şekilde hizmet ettikleri açıktır. Çünkü bu saldırının yol açacağı (umut ettikleri) sonuç, dini sosyal yaşamdan tamamen çekmektir.

İslam hukuku açısından, edille-i şer'iyyenin, sübûtu ve delâleti yönünden ifade ettiği bilginin kat'î ya da zannî olması çok önemlidir. Sübûtu ve delâleti kat'î olan bilgilerde ictihada ve ihtilafa yer yoktur. Ancak sübûtu kat'î olduğu halde delâleti zannî olan veya hem sübûtu hem de delâleti zannî olan bilgiler ise ictihad alanıdır. Namaz ve orucun farz oluşu, içkinin ve faizin haramlığı gibi dinde kesin (kat'î) delili olan ve üzerinde icmâ bulunan sınırlı ahkâmın dışında kalan ve hakkında kesin (kat'î) delil bulunmayan fikhî konular ictihad konusudur. Gerek Kur'an gerekse de Sünnet, sınırlı açıklamalardan ibarettir. Kıyamete kadar devam edecek olan seyyal ve değişken hayatın sınırsız olaylarının tamamının hükmünün bu iki kaynakta tek tek zikredilmesi imkânsızdır. Hükmü bilinmeyen meselelerin, aralarındaki illet birliği sayesinde hükmü bilinen meselelere kıyas edilerek hükmünün belirlenmesini sağlayan ictihattır. Dolayısıyla İslam hukukunun sınırlı naslarla, sınırsız ihtiyaç ve sorunlara cevap verebilmesini sağlayan ictihad, İslam hukukunun esneklik ve terakkiyetinin, yeniden inşa edilebilmesinin ve dahi zamanın değişmesiyle değişen koşullara rağmen İslam'ın kıyamete kadar her çağda ve her toplumda yaşanabilirliğinin güvencesidir. İctihad, zanniyâtlarda söz konusu olduğu için bu çalışmada öncelikle zannî bilginin tanımına, kapsamına ve amel edilmesi gerektiğine dair delillere daha sonra zannîyyâtlardaki ictihadın tanımına, alanına, hükmüne ve ictihad edebilme ehliyetine ve de zannî bilgi ile ictihadı reddetmenin doğuracağı sonuçlara yer verilecektir.

1- Zannî Bilginin Tanımı ve Mâhiyeti

Sözlükte zan, şek, yakîn, töhmet, zayıf, vehim, bir şeyin azlığı, bir şeyin bilinme noktası (mazınne) ve bir şeyin yeri anlamlarında kullanılır. Buradaki *yakîn*in duyularla elde edilen değil, akıl yürütme ile (tefekür ve tedebbür) elde edilen yakîn olduğunu özellikle ifade etmek gerekir.¹⁶

Kur'an'da zan kelimesi, ilk tefsir sahibi Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)'a göre üç anlamda kullanılmıştır.

¹⁶ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-Maarif, ts.), 2762-2764.

1- Kur'an'da *zan* kelimesi *yakîn* anlamında kullanılmıştır. Yüce Allah bir ayette; *وَوَظَنَّ دَاوُدُ* *“Dâvûd, bizim kendisini imtihan ettiğimizi kesin olarak (وَوَظَنَّ/أَيَقِنَ) anladı”*¹⁷ şeklinde buyurmaktadır. Burada *zan* kelimesi *yakîn* anlamında kullanılmıştır. Başka bir âyette; *إِنِّي ظَنَنْتُ* *“Çünkü ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum.”*¹⁸ şeklinde buyurulmaktadır. Burada da *zan* sözcüğü *yakîn* anlamında kullanılmış. Başka bir âyette; *فَإِنْ* *“ (Bu koca da) onu boşadığı takdirde, onlar (kadın ile ilk kocası) Allah'ın koyduğu ölçüleri gözetebileceklerine inanıyorlarsa tekrar birbirlerine dönüp evlenmelerinde bir günah yoktur.”*¹⁹ şeklinde buyurulmaktadır. Birçok müfessir, bu ayetlerde *zan* kelimesinin *yakîn* anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.²⁰ Ancak bazıları bu yakîni *mutlak yakînden* ayırmaktadır. Bu hususta üç görüş vardır. Bu görüşlerden birincisi, bu ayetlerdeki *yakîn* tedebbür ve tefekkür sonucu oluşan yakîndir yoksa duyularla (a'yân) oluşan yakîne *zan* denilemez.²¹ İkinci görüş, Kur'an'da mü'min ile ilgili kullanılan her *zan*, *yakîn*, kâfir ile ilgili kullanılan her *zan* ise *şek* anlamındadır.²² Üçüncü görüş, âhiret zikredilirken kullanılan *zan*, *yakîn*, dünya ile ilgili kullanılırken *zan*, *şek* anlamında kullanılmıştır.²³ Ayrıca Bakara 230. ayetteki *zan* kelimesinin, *zannî gâlib* anlamında kullanıldığını söyleyenler de vardır.²⁴

2- Kur'an'da *zan* kelimesi, *şek* (şüphe) anlamında da kullanılmıştır. Yüce Allah bir ayette; *قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ نَظْنَ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ* *“Kıyametin ne olduğunu bilmiyoruz, sadece*

¹⁷ Sâd, 38/24.

¹⁸ Hâkka, 69/20.

¹⁹ Bakara, 2/230.

²⁰ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767), *el-Vücûh ve'n-Nezâ'ir* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011), 180; Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî el-Kebîr (ö. 478/1085), *Kamûsu'l-Kur'ân ev Islâhu'l-Vücûh ve'n-Nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-İlmü'l-Melâyîn, 1983), 311; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201), *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâ'ir* (Irak: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 425; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Vefâ, ts.), 1/459; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 2/117.

²¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2762; Muhammed Muaz Mustafa el-Hin, *el-Kat'iyyu ve'z-Zanniyu İnde'l-Usûliyin* (Dimaşk: Dâru'l-Kelîmü't-Tayyib, 2007), 77.

²² Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 5/377.

²³ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 5/377.

²⁴ Beroje, “Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi”, 957.

zannediyoruz. Biz bu konuda kesin kanaat sahibi değiliz demiştiniz’’²⁵ şeklinde buyurmaktadır. Buradaki *zan* kelimesi *şek* (şüphe) anlamında kullanılmıştır.²⁶

3- Kur’an’da *zan* kelimesi *töhm*et anlamında da kullanılmıştır. Yüce Allah bir ayette; وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ‘‘O, (Peygamber) gayb hakkında söylediklerinden ötürü zan altında tutulamaz’’²⁷ şeklinde buyurmaktadır. Başka bir ayette de; وَتَطُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا ‘‘Siz de Allah’a karşı çeşitli zanlarda bulunuyordunuz’’²⁸ şeklinde buyurmaktadır. Bu iki ayette de *zan* kelimesi *töhm*et anlamında kullanılmıştır.²⁹ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî,³⁰ Kur’an’da *zan* kelimesinin kullanıldığı yerleri sıralarken bu üçüne ek olarak bir de *zannın*, *hesap etme* anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Delil olarak da şu ayetleri getiriyor; إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَخُورَ ‘‘Çünkü o Rabbine hiçbir zaman dönmeyeceğini hesap etti.’’³¹ Diğer ayet; وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ ‘‘Lâkin yaptıklarınızın çoğunu Allah’ın bilmediğini hesap ediyordunuz.’’³² Dâmegânî, bu iki ayette de *zan* kelimesinin *hesap* (etme) anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.³³ Ebû’l Ferec İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) de *zan* kelimesinin Kur’an’da beş anlamda kullanıldığını söyleyerek bu dört anlama birini daha eklemiş ve bunu da ünlü müfessir Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822)’ya atfetmiştir.³⁴ Bu da *zan* kelimesinin *yalan* anlamında da kullanılmasıdır. Delil olarak da şu ayeti getiriyor; إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ‘‘Onlar sadece zanna uyuyorlar. Şüphesiz zan, hakikat namına hiçbir şey ifade etmez.’’³⁵ Râgıp el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ise Kur’an’da *zan* kelimesinin tüm bunlara ek olarak bir anlamda daha kullanıldığını ifade etmektedir. O da *zannın* yakîn hükmünde *inanç* anlamında kullanılmasıdır. Delil olarak şu ayeti getiriyor; وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَا نَعْبَهُمْ

²⁵ Câsiye, 45/32.

²⁶ Mukâtil, *el-Vücûh ve’n-Nezâ’ir*, 180-181; Dâmegânî, *Kamûsu’l-Kur’ân ev Islâhu’l-Vücûh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 312; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-A’yüni’n-Nevâzir fi’l-İlmi’l-Vücûh ve’n-Nezâ’ir*, 425.

²⁷ Tekvîr, 81/24.

²⁸ Ahzâb, 33/10.

²⁹ Mukâtil, *el-Vücûh ve’n-Nezâ’ir*, 181; Dâmegânî, *Kamûsu’l-Kur’ân ev Islâhu’l-Vücûh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 312; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-A’yüni’n-Nevâzir fi’l-İlmi’l-Vücûh ve’n-Nezâ’ir*, 425.

³⁰ Her ne kadar birçok çalışmada Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî’nin ölüm tarihi 478/1085 olarak veriliyorsa da bu yanlıştır. Çünkü bu tarih, ünlü Hanefî fakih Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dâmegânî el-Kebîr’in ölüm tarihidir. Kamûsu’l-Kur’ân ev Islâhu’l-Vücûh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm isimli eserin mukaddimesinde, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî’nin, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dâmegânî el-Kebîr’in ya çocuklarından biri ya da torunlarından biri olduğu, doğum ve ölüm tarihlerinin tam olarak bilinmediği ifade edilmektedir.

³¹ İnşikâk, 84/14.

³² Fussilet, 41/22.

³³ Dâmegânî, *Kamûsu’l-Kur’ân ev Islâhu’l-Vücûh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 312.

³⁴ İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-A’yüni’n-Nevâzir fi’l-İlmi’l-Vücûh ve’n-Nezâ’ir*, 426.

³⁵ Necm, 53/28.

حُصُونَهُمْ مِنَ اللَّهِ ‘‘Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah’tan koruyacağına inanmışlardı.’’³⁶

Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), bu ayetteki zan kelimesinin itikat (inanç) anlamında kullanıldığını ifade ediyor.³⁷

Usûlü’l-fıkh ıstılahında ise zan kavramı farklı tanımlara konu olmuştur. Zihinde tasdik edilen, ancak aksi de mümkün görülen hükümlerdir³⁸ şeklinde tanımlayanların yanında, ister aksi ihtimali hissetsin ister hissetmesin nefsin sükûn bulduğu ve tasdik ettiği şey olarak da tanımlanmıştır.³⁹ İki ihtimalden birinin kalpte ağır basması,⁴⁰ iki ihtimalden birinin daha baskın olması,⁴¹ iki ihtimalden birinin kesin olmamakla beraber zihinde tercih edilmesi,⁴² ister aksi ihtimalin farkında olunsun ister olunmasın nefsin sükûn bulduğu ve tasdik ettiği şeydir⁴³ şeklinde tanımlayanlar da var. Kezâ iki ihtimalden birinin meziyetinin daha açık olması,⁴⁴ iki ihtimalden tercih edilene inanılması⁴⁵ şeklinde tanımlayanlar da olmuştur.

Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), el-Müfredât’ta, zannı *bir emâreden hâsıl olan kanaat* şeklinde tarif ettikten sonra emârenin güçlendikçe *ilme* götüreceğini, zayıfladıkça da *vehim* sınırını aşamayacağını ifade eder.⁴⁶ Aynı şekilde Gazzâlî de (ö. 505/1111), zannın tanımını yaptıktan sonra kanaatin artması ve azalmasına bağlı olarak zannın sayılamayacak kadar çok dereceleri olduğunu ifade etmektedir. Örnek olarak, âdil birinden bir haber duyan kimsenin kalbi sükûn bulur, doğruluğuna inanır. Aynı şeyi ikinci birinden duyduğunda sükûnu artar. Üçüncü birinden daha duyup buna bir tecrübe bir de karîne eklenirse sükûn çok daha artar. Böylece zan azar azar artar ve tevâtür derecesine vardığında *ilime* (kesin bilgi) dönüşür.⁴⁷ Zerkeşî (ö. 794/1392) de zannın derecelerinin olduğunu bazı zanların güçlü bazılarının ise zayıf olduğunun zarurî olarak bilindiğini ifade

³⁶ Haşr, 59/2.

³⁷ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât* (Dımaşk: Dârü’l-Kalem, 2009), 539-540.

³⁸ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 122; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/84; İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbüri (ö. 478/1085), *Kitâbü’l-İrşâd ilâ Kavâi’i’l-Edille fî Usûli’l-İ’tikâd* (Mısır: Mektebetü’l-Hancı, 1950), 15; Ebü Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî (ö. 864/1459), *Şerhu’l-Varakât fî ‘İlmi Usûli’l-Fıkh* (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1996), 62.

³⁹ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min ‘İlmi’l-Uşûl*, 1/66.

⁴⁰ Ebü’l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044), *Kitabü’l-Mu’temed fî Usûli’l-Fıkh* (Dımaşk: el-Me’hedü’l-İlmiyyu’l-Fransi li’d-Dirâseti’l-‘Arabiyye, 1964), 1/6.

⁴¹ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbüri (ö. 478/1085), *el-Varakât fî Usûli’l-Fıkh* (Riyad: Darü’s-Samîi, 2006), 8.

⁴² Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, 1/12.

⁴³ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-Nâzir ve Cünnetü’l-Münâzir fî Usûli’l-Fıkh*, 1/89.

⁴⁴ Sem’ânî, *Kavâi’u’l-Edille*, 1/18.

⁴⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-Muhtî fî Usûli’l-Fıkh*, 1/74.

⁴⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 539.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min ‘İlmi’l-Uşûl*, 1/66.

ettikten sonra zannı beş kısma böler. Bunlar, müsellemler olan işlerden elde edilen zannî bilgi, meşhur işlerden elde edilen zannî bilgi, hüsnü zan nedeniyle akılcıca makbul olan işlerden elde edilen zannî bilgi, zahir (açık) olan durumların karinelerinden elde edilen zannî bilgi ve duyularla elde edilmeyen vehmin daha güçlü hali olan zannî bilgi. Bu sonuncusu ile amel etmek caiz değildir.⁴⁸

Özetle bütün bu tanımları bir cümle ile ifade edecek olursak zannı, iki ihtimalden birinin daha ağır basmasıyla oluşan kanaat olarak tanımlayabiliriz. Diğer ilimlerde olduğu gibi fıkıh usûlünde de bir kanaatin, vâkıya uygunluk ve doğruluk derecesi genellikle ilim, zan, şek ve vehim şeklinde sıralanır. İlim ve zanla amel edilirken şek ve vehim ile amel edilmez. Dolayısıyla *zannîlik* kavramı, *vehim* ve *şek* (şüphe) ile karıştırılmamalıdır. İki ihtimalden doğruya yakın olanına *zan*,⁴⁹ uzak olanına *vehim*⁵⁰ ve iki ihtimalin eşit olarak görülmesine de *şek*⁵¹ (şüphe) denir.

1.1. Zannî Bilginin Kapsamı

Zannî bilginin kapsamına gelince, sübûtu kat'î olduğu halde delâleti zannî olan ayet ve mütevâtir hadislerin ifade ettiği bilgi zannîdir. Aynı şekilde sübûtu zannî olup delâleti katî olan ve de hem sübûtu hem de delâleti zannî olan haber-i vâhidlerin ifade ettiği bilgi de zannîdir. Dolayısıyla da ictihada açıktır. Sübûtu kat'î, delâleti zannî olana bir örnek verecek olursak, Yüce Allah bir ayette şöyle buyurmaktadır: *وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* ‘Boşanmış kadınlar üç kurû’ beklerler.’⁵² Buradaki *قُرُوءٍ* kelimesiyle üç hayız süresi mi yoksa üç temizlik dönemi mi kastedildiği hususunda fukahâ ihtilaf etmiştir. Görüldüğü üzere ayetin sübûtu kat'î olduğu halde delâleti zannîdir. Bu nedenle bu ayetin ifade ettiği bilgi de zannîdir. Bir örnek de hem sübûtu hem de delâleti zannî olan haber-i vâhid için verecek olursak, peygamberimiz bir hadisinde: *أَلْبَيْعَانِ بِالْجِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا* ‘Alıcı ile satıcı ayrılmadıkları müddetçe her biri (alışverişten vazgeçme hususunda) diğerine karşı muhayyerdir.’⁵³ şeklinde buyurmuştur. Fukahâ, *ayrılmadıkları müddetçe* sözlerinden neyin kastedildiği hususunda ihtilaf etmiştir. Şâfiiler, bununla bedenen ayrılık (meclis muhayyerliği) kastedildiği görüşünderken, Hanefiler ise bu

⁴⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fî Uşûli'l-Fıkh*, 1/76-77.

⁴⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fî Uşûli'l-Fıkh*, 1/74; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 122.

⁵⁰ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 214; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fî Uşûli'l-Fıkh*, 1/80.

⁵¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fî Uşûli'l-Fıkh*, 1/77; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 110.

⁵² Bakara, 2/228.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870), *Sahihu'l-Buhârî*, Dimaşk/Beyrut., 2002, Buyû', 42-47.

ayrılığın pazarlık esnasında meydana gelen ayrılık (kabul muhayyerliği) olduğu görüşündedirler.⁵⁴

Özetlemek gerekirse hem sübûtu hem de delâleti katî olan ayet ve mütevâtir haberler ile üzerinde icmâ oluşan hükümler hariç diğer bütün *nasların* ifade ettiği bilgi zannîdir. Usûlü'l-fikh diliyle ifade edecek olursak, zannî bilgiye mebni olan başlıklar; başta kıyas olmak üzere mesâlih-i mürsele, istihsan, sedd-i zerayî, istıshab, istıslah, istikrâ ve örf'tür. Bunların tamamında müessir durumda olan ictehadı da eklediğimizde karşımıza devasa bir alan çıkmaktadır. Furû-i fikhın büyük çoğunluğu hatta ve hatta katî naslarla sabit olan birçok hükmün uygulamadaki detaylarında da yine zannî olan âmillerin (haber-i vâhid, kıyas, ictehad) müessir olduğu hususu izah gerektirmeyecek kadar açıktır. Peki, zannî bilgi ile amel edilir mi? Amel ediliyorsa hükmü ve delilleri nelerdir ona bakalım.

1.2. Zannî Bilgiyle Amel Edilmesi Gerektiğine Dair Naklî ve Aklî Deliller

Zannî bilgi (zannî galibe) ile amel etmenin vacip olduğu hususunda ulemânın kahir ekseriyeti müttefiktir.⁵⁵ Hz. Peygamberin değişik şehirlere valiler ve elçiler gönderdiği ve bunların şeriatla ilgili anlattıklarından muhatapları sorumlu tuttuğu hususu tevatüren nakledilmiştir. Oysa bu şahısların anlattıkları haber-i vâhittir. Haberi vâhidi kabul edip amel etme hususunda sahabe icmâ etmiştir.⁵⁶ Kaderiye mezhebini bir tarafa bırakacak olursak zannî bilgi ile amel edilmez diyenlerin başında Zâhirî mezhebinin önemli isimlerinden Endülüslü İbni Hazm zikredilmektedir. Ancak burada enteresan bir durum vardır. Şöyle ki; İbn Hazm haber-i vâhidin, zannî bilgi ifade ettiğini kabul etmemiş, kat'î bilgi ifade ettiğini iddia etmiştir. Aynı zamanda haber-i vâhidle amel etmenin vacip olduğunu söylemekle yetinmemiş, kabul etmeyenleri de sert bir şekilde eleştirmiştir.⁵⁷ Yani ortada sonucu değiştirmeyen teorik bir tartışma vardır. Sonuçta fukahânın çoğunluğunun zannî bilgi dediğine İbn Hazm haber-i vâhid demiştir ama her iki taraf da bununla amel etmeyi vacip görmüştür. Zannî bilgiyle amel etmenin vacip olduğuna dair Kur'an'dan, Sünnet'ten, sahabe uygulamalarından ve aklî delillerden birer tane örnek vermekle iktifa edeceğiz.

⁵⁴ Beroje, "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi", 961.

⁵⁵ Sem'ânî, *Kavâfi 'u'l-Edille*, 2/365; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, 1/222; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Darü'l Marife, 1993), 1/2/141; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/354; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhîf fi Uşûli'l-Fıkh*, 4/259-261.

⁵⁶ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, 1/222; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/367.

⁵⁷ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm* (Beyrut: Darü'l Afaki'l-Cedîde, 2008), 1/119-138.

Kur'an'dan delil olarak getirilen ayetlerden biri şudur: *وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ* ‘‘Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir gurup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.’’⁵⁸ Bu ayette Yüce Allah, bir taifenin haberiyle sakınmayı vâcip kılmıştır. *Taife* ise sayıları tevâtüre varan bir topluluk olmadığı için sözleri ilim (kat’î bilgi) ifade etmez. Sonuç olarak sıhhatini kat’î olarak bilmediğimiz bir habere uymamız vâcip kılmıyor. Öyleyse bir habere uymanın vâcip olabilmesi için o haberin mütevâtir olması şart değildir.⁵⁹

Sünnetten delile gelince, Süfyan b. Uyeyne, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu haber vermiştir: *"Allah, benim sözümü işitip ezberleyen ve onu iyice aklında tutup rivâyet eden bir kulun yüzünü nurlandırsın. Bir bilgiyi nakleden bazı kişiler bilgin olmayabilir. Bir bilgiye sahip olmayan bazı kişiler de onu, kendilerinden daha bilgin olan kimselere nakledebilir. Üç şey vardır ki Müslümanın kalbi onlara karşı ihanet etmez. Onlar da: Allah için amelde ihlâs, Müslümanlara nasihat ve Müslümanların cemaatinden ayrılmamaktır; çünkü İslam'ın çağrısı, onları arkalarından (her taraflarından) kuşatır (korur).’’⁶⁰ Bu hadisle ilgili İmam Şâfî şunları söylemektedir: " Burada Hz. Peygamber'in sözünü işitip ezberlemeyi ve onu rivâyet etmeyi bir kişiye görev olarak vermesi gösteriyor ki, O'nun kendisinden hadis rivâyet edilmesini emretmesi, ancak bu hadisin kendisine iletilen kimseye hüccet olması içindir. Çünkü ondan yapılan rivâyet ya bir şeyin helal olduğunu ya da haram olduğunu ifade etmektedir, ya uygulanacak bir cezayı içermektedir, ya bir malın alınması veya verilmesiyle ilgilidir, ya da din ve dünya işleri hakkında bir nasihati ihtiva etmektedir."⁶¹*

Sahabenin haber-i vâhidi delil olarak kullandıklarına dair bir örnek verecek olursak; *‘‘Süfyan b. Uyeyne ve Abdulvahhab es-Sakai, bize Yahya b. Said vasıtasıyla Said b. el-Museyyib'den şöyle haber verdi; Ömer b. el-Hattab başparmak için on beş, şehâdet parmağı için on, orta parmak için on, yüzük parmağı için dokuz ve küçük parmak için de altı deve diyet hükmetmiştir. Ne zaman ki, biz Amr b. Hazm ailesinde bulunan mektubu ve onda Hz.*

⁵⁸ Tevbe, 9/122.

⁵⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/76; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/354-356.

⁶⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), *Sünenu Ebî Dâvûd*, Dârü's-Selâm, Riyâd, 1999, el-İlm, 10.

⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfî (ö. 204/820), *er-Risâle* (Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938), 401-403.

Peygamber'in, 'Her parmak için on deve diyet gerekir' buyurduğunu gördük, bunun üzerine herkes bu hadisle hükmetmeye başladı.'⁶² İmam Şâfiî' ye göre bu olay sadece haber-i vâhidin kabulünü göstermiyor aynı zamanda daha önceki uygulamalarda bu haberle amel edilip edilmediğine bakılmaksızın haber sabit olduğu andan itibaren kabul edildiğini de gösteriyor.⁶³ Bunun gibi sahabenin duyar duymaz haber-i vâhid ile amel ettiğine dair çok sayıda örnek vardır.

Aklî delile örnek verecek olursak; bilindiği gibi Kur'an'ı Kerim'in Mâide sûresinin 95. ayetinde; ihramlı iken av hayvanı öldürmek yasaklanmıştır. Bu yasağı çiğneyene ceza olarak o hayvanın evcil hayvanlardan denginin kurban edilmesi emredilmiştir. Bu denkliğin tespitini de iki âdil bilirkişinin yapması istenmiştir. Akıl, iki bilirkişinin takdirlerinde yanılabilceğini kesin bir şekilde bilir. Bu yanılma ihtimaline rağmen Yüce Allah'ın iki bilirkişinin kararına uymayı emretmesi, amelî meselelerde zannî bilgiyle amel edilebileceğinin hem aklî hem de şer'î delilidir.⁶⁴ Şimdi de zannî bilginin en önemli faaliyetlerinden biri olan icthadı görelim.

2. İctihad Kavramının Tanımı

Lügatte gayret göstermek, bütün gücünü kullanmak, külfetli ve meşakkate bağlı olan şeyi gerçekleştirmek anlamına gelir.⁶⁵ İctihad اجتهاد kelimesi iftiâl افتعال babındandır. İftiâl babının bir özelliği de failin gayretini göstermesidir. Örneğin جَهَدَ kelimesi çalıştı anlamına geliyorken, iftiâl babındaki اجْتَهَدَ kelimesi ise çokça çalıştı anlamına gelir. Yani اجْتَهَدَ kelimesindeki ت harfi fazlaca gayret ve çaba anlamını katar.⁶⁶ İctihad kelimesi, güç ve meşakkat gerektiren işler için kullanılır. Örneğin, büyük bir taşı taşımak için icthad kelimesi kullanılıyorken hardal tanesini taşımak için icthad kelimesi kullanılmaz.⁶⁷ Fıkıh ıstılahında ise icthad için hem ekol farklılığından hem de zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilme

⁶² Ebû Dâvûd, *ed-Diyât*, 18.

⁶³ Şâfiî, *er-Risâle*, 422-423.

⁶⁴ Beroje, "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi", 966.

⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 708-710; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 208; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâ'ir*, 231; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 12.

⁶⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî el-Karâfî (ö. 684/1285), *Nefâisü'l-Usûl fî Şerhil-Mahsûl* (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995), 9/395.

⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 708-710; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Uşûl*, 2/640; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 730/1330) el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008), 4/14; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fî Usûli'l-Fıkh*, 2/333; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhtâ fî Uşûli'l-Fıkh*, 6/197; İbn Bedrân, *Nüzhetü'l-Hâiri'l-Âtır*, 2/345; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl Şerhu Minhâci'l-Vusûl*, 4/524; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 4/162; Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî (ö. 756/1355) Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 374.

endişesinden kaynaklanan birçok tanım yapılmıştır. Kanımızca Seyfeddin el-Âmidî'nin yaptığı tanım, bütün tanımları câmi'dir: *İctihad edebilme vasıflarına sahip olan bir insanın, Şer'î hükümlerle alakalı bir şeyin zannî bilgisini ortaya çıkarmayı talep etmek için daha fazla çaba sarf edemeyeceği duruma kadar bütün gücünü sarf etmesidir.*⁶⁸

Tanımda *bütün gücün kullanılması* derken sözlük manasına vurgu yapılmış. Bundan sonraki kısım ise usûlî anlamın ayırt edici özellikleridir. *Zannî* kaydı, kat'i hükümleri tanım dışı bırakmak için, *şer'i ahkâm* kaydı da akliyata ve duyulara dair olan icthadları tanım dışı bırakmak için konulmuştur. *Daha fazla çaba sarf edemeyeceği duruma kadar* derken de az bir çaba ile yapılan icthadları tanım dışı bırakmak içindir. Zira ulemâ, *bundan daha da fazla çaba sarf edebilirdim* diyerek elde edilen bir icthadı itibar edilebilecek bir icthad olarak saymaz.⁶⁹ Görüldüğü üzere icthad, herhangi bir şer'î hüküm hakkında fakihin *zannî bilgiye* ulaşabilmek için bütün gücünü harcamasıdır.

2.1. İctihadın Alanı (Müctehedün Fîh)

İctihad, konuyla ilgili herhangi bir nassın bulunmaması veya farklı biçimde anlaşılmaya müsait bir nassın bulunması durumunda devreye girer. Fukahânın kahir ekseriyetine göre şer'î hükümlerin tamamı hakkında kesin delillerin konulmayıp bir kısmının zanna tâbi kılınması ve şer'î hükümlerde zannî delillerin muteber olması yaşamsal konularda genişlik ve kolaylık sağlamıştır. Hakkında hüküm bulunmadığı için icthada açık ve elverişli olan ve de hükmü icthad yoluyla beyan edilen meseleye *müctehedün fîh* denilir. Dolayısıyla icthadın alanı: *ahkâm-ı şer'iyeden delili zannî olanlardır. Ahkâm-ı şer'îyye* demekle *aklî, luğavî* ve benzeri hükümler, *zannî delil* demekle de *ibâdât-i hamse* gibi delili *katî* olanlar tanım dışı bırakılır. Çünkü delili kat'î olanlarda icthadın yeri yoktur. Delili kat'î olan alanlarda hata yapan günahkâr olur. Oysa icthadî meseleler, müctehidin icthadında hata yaptığı halde günahkâr olmadığı meselelerdir.⁷⁰

2.2. İctihadın Hükümü

⁶⁸ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 4/11; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 12; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, 2/640; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 4/162; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4/14; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 3/436; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhtâ fî Uşûli'l-Fıkh*, 6/197; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 6/6; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fî Usûli'l-Fıkh*, 2/333; İbn Bedrân, *Nüzhetu'l-Hâiri'l-Âtır*, 2/345; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl Şerhu Minhâci'l-Vusûl*, 4/524; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, 374.

⁶⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, 2/640; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 4/162.

⁷⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, 2/646; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 4/164; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4/14; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhtâ fî Uşûli'l-Fıkh*, 6/227; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 6/27.

Bu başlıkta ictihadın hükmü, ictihatta isabet-hata ve buna bağlı müctehidin günah işleyip işlememesi ve de ictihad sonucuyla amel etmenin hükmü işlenecektir. İctihad, bir meselenin şer'î hükmünü istinbat etme çabası olduğu için dinî sorumluluk açısından yerine göre farz-ı âyn, farz-ı kifâye ve sünnet olarak görenler olmuştur. Ebü'l Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) ile Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) bu durumu şöyle özetlemişler: Bir müctehidin, kendi nefsi ile ilgili bir ictihad olduğunda veya dar bir vakti kalmış bir olayla ilgili kendisine hüküm sorulduğunda ictihad etmesi farz-ı âyındır. Kendi nefsi ile ilgili farz-ı ayndır çünkü bir müctehidin başkasını taklit etmesi câiz değildir. Dar bir vakti kalmış bir olayla ilgili hüküm sorulduğunda ictihad etmesi farz-ı ayndır çünkü vakit geçince hükmün anlamı kalmayacaktır. Başına bir olay gelen birisi eğer bu olayla ilgili müctehid ulemâdan fetva isterse buna cevap vermek ictihad vasfına sahip bütün ulema üzerinde farzdır. Eğer birisi cevap verirse diğerlerinden de farz sakıt olur. Dolayısıyla bu da farz-ı kifâye örneğidir. Herhangi birisi henüz vuku bulmayan bir olayın hükmünü yani farazi fıkıh ile ilgili bir meseleyi bir müctehide sorarsa bu durumda ictihad mendup olur.⁷¹

İctihad sonucuyla amel etmeye gelince, herhangi bir ictihadî konuda, müctehidler sözbirliği etmişse onunla amel etmek vaciptir. Aksi durumda yani herhangi bir ictihadî konuda müctehidlerin ittifakı yoksa o zaman muayyen bir ictihatla amel etmek vâcib değildir. Vâcib değildir derken tabi bu ictihadî konuyu reddetmek anlamına gelmiyor. O konuda var olan ictihatlardan biri tercih edilebilir demek istiyoruz. Bu hususu Âmidî çok güzel özetlemiştir. Âmidî'ye göre fukahâ, nâfi (ictihada karşı çıkan) ile ilgili ihtilaf etmiştir. Kimi ister aklî hüküm olsun ister şer'i hüküm olsun nâfi'nin karşı çıkma delili yok demiştir, kimi var demiştir, kimi de yalnızca aklî hükümlerde var demiştir. Hükmü kabul etmeyen kişinin durumuna bakılmalıdır ve birkaç husus ayırt edilmelidir. Eğer nâfi bilmediği için reddediyorsa, yani cahil ise bu konuda ondan herhangi bir delillendirme beklenemez, zira bu onun tıpkı: *acıktım, üşüyorum* demesine benzer. Eğer kişi zann ve ilim ile hareket ediyorsa şu ayırımını yapmak gerekir: O hükmü zarureten mi reddetmekte, yoksa hükmü zaruret olmaksızın mı reddetmektedir? Hükmü zarureten reddediyorsa onun aleyhine de delil getirilmez. Ancak eğer reddedişi bir ilme dayanıp, onu keyfi olarak ya da herhangi bir geçerli, makul nedeni olmaksızın gizliyorsaydı Hz. Peygamberin şu ikazına muhatap olur: *Kim yararlı bir ilmi gizlerse yerini ateşte hazırlasın*. Dolayısıyla müctehit vasıflarına haiz olan biri, herhangi bir zarureten dolayı engellenmemiş ise ve yaptığı itiraz bir delile dayanıyorsa, mutlaka o delili açıklamakla sorumludur. Bu müddeî'nin iddiasını ispatlamakla zorunlu

⁷¹ Sem'ânî, *Qavâti 'u'l-Edille*, 5/2-3; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4/14-15.

olduğu genel fıkıh kaidesine benzer ve bu kaide aynı zamanda icthadı nefyetme için de geçerlidir.⁷²

İsabet meselesine gelince, her müctehid mûsibtir (icthadında isabet eden) diyenlerin yanında musib değildir diyenler de var. Müslümanların cumhuru, her müctehid musib değildir görüşündedir.⁷³ Peki, o zaman icthadında isabet etmeyen müctehid günahkâr mıdır değil midir? Her müctehid yaptığı icthadında *mûsibtir* diyenlere göre de her müctehid icthadında *musib* değildir, *muhtî* (icthadında hata eden) olanlar da vardır diyenlere göre de müctehidler, yaptıkları icthattan dolayı günahkâr olmaz. Mütakellimîn metodunun en önemli müteahhirîn fakihlerinden biri olan Seyfeddin el-Âmidî, bu hususun gerekçelerini güzel bir şekilde izah etmiştir. Âmidî'ye göre, *muhtî* (icthadında hata eden) günahkâr değildir. Bunun sebebi sahâbeden bize, mütevâtiren gelen haberdur. Zira sahâbenin de icthadlarında ihtilaf ettikleri şüphe bırakmayacak şekilde sabittir. Böyle olduğu halde, sahâbe'nin hiçbirinden başka sahâbeyi yanlış icthadından dolayı günahkârlıkla suçladığı duyulmamıştır. Dini meselelerde taviz vermeyen sahâbenin katî delillerle sabit olan şer'î ahkâma muhalif bir şeyi görüp de buna karşı çıkmaması ve nakledilmemesi imkânsızdır. Zaten tevatüren böyle bir şey nakledilmemiştir. Ayrıca sahâbenin masumiyetinin, hata ve günah üzere birleşmeyeceği hususu tevatür derecesindeki rivayetlerle sabittir.⁷⁴ Kanaatimizce bu husustaki en özlü ve kabule şayan görüş İmam Şafî'ye ait olan görüştür. İmam Şafî göre, her bir olayın belli bir hükmü ve emaresi vardır. Onu bulan müctehid isâbet, bulamayan da hata etmiştir. Ancak Rasûlullâh'ın, *isabet edene iki, hata yapana bir ecir vardır* hadisi mucibince müctehid, hatasından dolayı günahkâr olmaz.⁷⁵ Şimdi de icthad edebilme ehliyetine geçelim.

2.3. Müctehid Kavramının Tanımı ve Müctehid Olabilmenin Şartları

Ahkâmı şer'îyyeyi kaynağından çıkarabilecek güç ve melekeye sahip, akıl-bâliğ olan kimseye *müctehid* denir. Yani nassın mâna ve lafzından hareketle, nass bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanarak şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasını gösteren kişiye *müctehid* denir.⁷⁶ İctihad edebilme ehliyetiyle ilgili usulcüler tarafından farklı

⁷² Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 4/219-220.

⁷³ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 4/168, 182-183; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, 2/651; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4/14; Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî Netâ'ici'l-Ukûl*, 753; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*, 3/468; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhtî fî Uşûli'l-Fıkh*, 6/236; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 6/29; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl Şerhu Minhâci'l-Vusûl*, 4/556; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, 378.

⁷⁴ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 4/182.

⁷⁵ Şafî, *er-Risâle*, 477, 494; İsnevî, *Nihâyetu's-Sûl Şerhu Minhâci'l-Vusûl*, 4/556.

⁷⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhtî fî Uşûli'l-Fıkh*, 6/199.

şartlar ileri sürülmüştür. Bu da ictihad ehliyetiyle ilgili gerekli olan şartların bizâtihi kendilerinin ictihadî bir husus olmalarından kaynaklanır. Ayrıca mutlak müctehid olabilmek için sahip olunması gereken şartlar ile mukayyed müctehid olabilmek için sahip olunması gereken şartlar farklı olarak ileri sürülmüştür. Mutlak müctehid olabilmek için ağır şartlar ileri sürülmüşken mukayyed müctehid olabilmek için nispeten hafif şartlar ileri sürülmüştür.⁷⁷ Genel olarak usulcüler, ictihadın şartlarını iki ana noktada toplamışlar. Daha sonra da bu şartları ayrıntılı biçimde açıklamışlardır. İleri sürülen bu iki şarttan birincisi kendisinden istinbat yapılacak olan şer'î hükümlerin temel kaynaklarını bilmek, ikincisi de bu kaynaklardan hüküm çıkarmaya (istinbat) yarayan usul, kâide ve bilgileri kendinde toplamaktır. Şimdi bu iki şartı ele alalım.

1. Şart: İctihad edecek olan kişinin, Kitap ve Sünnetin ahkâm ile ilişkili olan nasslarını bilmesi gerekir. Öyle ki lafızların anlamlarını ve umûm, husûs, esbâb-i nüzûl ve nesih gibi delâletlerini bilmelidir. Sünnetten ahkâm hadislerini, hadislerin hangisinin mütevâtir, hangisinin meşhur ve hangisinin âhâd olduğunu bilmesi gerekir. Râvileri, usûlü'l-hadisteki cerh ve tâ'dili ve de sahih hadis ile zayıf hadisi birbirinden ayırmayı da bilmelidir. Ancak bu bilgisinin Ahmed ibn Hanbel (ö. 241/855) ile Yahya bin Maîn (ö. 233/848)'in bilgisi kadar olması şart değildir. Ayrıca tevhid ve kelâm ilmini de bilmesi gerekir.⁷⁸ Âmidî (ö. 631/1233)'ye göre müctehidin kelimelerin inceliklerini, kelimelerin meşhur olan ulema gibi derinlemesine (mütebahhir) bilmesi şart değildir. Sadece imanı ilgilendiren konular hakkında bilgi sahibi olmasını yeterlidir. Ona göre bu konudaki ilmi, bu ilimde derinleşmiş olanlarda olduğu gibi herhangi bir kelâmî konuda onu enine boyuna tartışabilmesi ve o hususta herhangi bir şüpheyi giderebilmesi şeklinde, yani tafsilî şekliyle değil, genel şekilde olması yeterlidir.⁷⁹

2. Şart: Müctehidin şer'î ahkâmın kaynaklarını, bu kaynakların kısımlarını ve tespit edilme yollarını, çıkarılan anlamları ve buradan ihtilaflı olanları ve istisnaları, şart koşulan unsurları, teâruzu halinde tercih edilecek olanı, kendisinden nasıl ahkâm çıkarılacağını ve ahkâmı araştırabilme ve belirleme ve bu belirleme sonucu ortaya çıkan itirazları bilme

⁷⁷ Sem'ânî, *Qavâti 'u'l-Edille*, 5/4-10; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, 2/640-645; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fi Usûli'l-Fıkh*, 2/334-337; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 4/162-164; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhtî fi Usûli'l-Fıkh*, 6/199-206.

⁷⁸ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, 2/640; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir fi Usûli'l-Fıkh*, 2/334-337; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 4/162-163; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhtî fi Usûli'l-Fıkh*, 6/199-206; Sem'ânî, *Qavâti 'u'l-Edille*, 5/4-10.

⁷⁹ Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 4/163.

konusunda âlim olması gerekir.⁸⁰ Ayrıca dil ve grameri (nahiv) de bilmesi lazım. Ancak bu bilgisinin dilde (lûgat) Asmaî (ö. 216/831), gramerde (nahiv) Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyhi (ö. 180/796) kadar olması gerekmez. Fakat genel Arap kültürünü ve diyaloglarda cârî olan adetlerini bilmesi gerekir. Şöyle ki bir lafzın delalet ettiği hakiki ya da mecazi anlamı, tekil ya da çoğulu, tam ya da cüz'ü, ortak, eş anlam ya da zıt anlamı, açık ya da gizliyi, âm ya da hassı, mutlak ya da mukayyedi, işaret, uyarı ya da imayı ve de delilinden hükmü çıkarabilmeyi bilmesi lazım. Ayrıca Müctehidin adil olması ve adaleti zedeleyici günahlardan kaçınıyor olması gerekir.⁸¹

Tüm bunlar, bütün fıkıh meselelerinde hüküm ve fetva vermeye ehil ve muktedir olan müctehid-i mutlak için geçerlidir. Fıkıhın yalnızca bazı meseleleri için yapılacak olan icthad içense sadece o meselelerin gerektirdiği ve o meselelere taalluk eden şeyleri bilmek yeterlidir. Müctehidin icthad yapacağı meselelerle ilgili olmayan başka fıkıh meselelerine taalluk eden şeyleri bilmemesi yapacağı icthada zarar vermez. Tıpkı müctehid-i mutlak gibi. Her ne kadar bazı fıkhi meseleleri bilmese de bu durum onun birçok fıkhi meselede icthad seviyesinde olmasına ve bilgi sahibi olduğu meselelerde icthad yapmasına engel değildir. Müftü (müctehid-i mutlak) olabilmek için bütün şer'î meselelerin hükümlerini ve kaynaklarını bilmek şart değildir. Çünkü bu durum bir beşerin takati dâhilinde değildir. İmam Malik bile kendisinden nakledildiği üzere kendisine kırk soru sorulmuş, kendisi bu kırk sorudan otuz altısına bilmiyorum cevabını vermiş.⁸²

3. Zannî Bilgi ve İctihadı Reddetmenin Doğuracağı Sonuçlar

Öncelikle Sünnet, Kur'an'ın beyanı, yaşama geçirilme formudur. Sünneti reddetmek Kur'an'ın yaşamdan çıkarmak demektir. Sünnetin büyük bölümünü haber-i vâhid teşkil eder. Sübûtu zannîdir diye haber-i vâhidi reddetmek sünnetin büyük bölümünü reddetmek anlamına gelir. Peygambere, peygamberin hükmüne ittibayı emreden onca ayete ve sahâbenin âhâd haberi ittifakla kabul etmesine rağmen, âhâd haberi, birilerinin uydurduğu asılsız rivâyetler olarak değerlendirmek en hafifinden cahillik değilse ihanettir. Kur'an'da namaz kılma emredilmiştir ama nasıl kılınacağını peygamber göstermiştir. Kezâ Zekât emredilmiştir ama ne zaman ve ne kadarının verileceğini peygamber öğretmiştir. Bunlar gibi onlarca hatta

⁸⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/163.

⁸¹ Sem'ânî, *Kavâî'u'l-Edille*, 5/4-10; Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, 2/640-645; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır fi Usûli'l-Fıkh*, 2/334-337; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4/15; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhtâf fi Usûli'l-Fıkh*, 6/199-206.

⁸² Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, 4/164.

yüzlerce örnek verilebilir. Âhâd haberi reddetmek aynı zamanda peygambere itaati reddetmektir. Zannî bilgiyi reddetmek ise sadece haber-i vâhidi değil delâleti zannî olan ayet ve mütevâtir hadisleri de reddetmek anlamına gelir ki bu da ibâdâtı, ceza hukukunu, muâmelâtı kısaca şer'î hukukun temel esaslarını ortadan kaldırmak demektir. Zannî bilginin reddi aynı zamanda ictihad ürünü bütün hükümlerin de reddini gerektirir. Bütün bunların sonucu; pratik yaşamı düzenleyen İslam'ın, hayattan çıkarılmasıdır.

Sonuç

Dinî bilginin büyük bir bölümü zannî bilgidir. Sübûtu ve delâleti kat'î olan bilgilerde ictihada yer yoktur. Ancak sübûtu kat'î olduğu halde delâleti zannî olan veya hem sübûtu hem de delâleti zannî olan bilgiler ise ictihad alanıdır. İctihad için zannî bilgi, lâzım-ı gayr-ı müfarıktır. İctihadın olduğu yerde ise ihtilafın meydana gelmesi kaçınılmaz olur. İşte tam da burada önemli bir hususu vurgulamak lazım o da şudur: Buradaki ihtilaf, bilginin uygulamaya taalluk eden yönüyle ilgidir. Bilginin reddedilmesi söz konusu bile değildir. Zannî bilginin bağlayıcılığı, yukarıda da zikredildiği üzere kat'î delillerle sabittir. Allah ve peygamberinin hüküm verdiği bir hususta bir Müslüman için tercih hakkı yoktur. Dolayısıyla bağlayıcılığı kat'î delillerle sabit olan bir bilgiyi reddetmek, bir Müslümanın tercih edebileceği bir durum değildir. Dini hususlarda bir Müslüman herhangi bir delile dayanmadan fikir beyan ederse din uydurmuş olur ki bu onu dinden eder. Aynı şekilde bir Müslüman, sabit olan delillerin bir kısmını inkâr ederse, dinin bir kısmını inkâr etmiş olur ki bu da onu dinden eder. Din-i Mübin-i İslam'ın vazettiği her bir hususun, belli kıstasları vardır ve keyfilikten uzaktır. Bu çerçevede ictihad ürünü olan hükümlerin ifade ettiği bilgi zannî bilgi olmasına rağmen bağlayıcıdır. İctihad ehliyetine sahip olmayanlar için ictihad alanı olan herhangi bir hususta yapılmış bir ictihadla ya da birden fazla ictihad yapıldıysa onlardan biriyle amel etmek vaciptir. İctihad ehliyetine sahip olanlara gelince onlar da ictihadı gerektiren hususlarda ictihad yapmakla ve yaptığı ictihadla amel etmekle sorumludurlar. Değişen koşul ve şartlarda nasların hayata giydirilmesinin/tatbik edilmesinin yegâne yolu ictihaddır.

Kaynakça

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233). *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 2. Basım, 1982.

- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044) el-. *Kitabü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*. 2 Cilt. Dımaşk: el-Me'hedu'l-İlmiyyu'l-Fransi li'd-Dirâseti'l-'Arabîyye, 1. Basım, 1964.
- Beroje, Sahip. "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, 951-974. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.344553>
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 730/1330) el-. *Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1. Basım, 2008.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870). *Sahîhu'l-Buhârî*. 1 Cilt. Dımaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 2002.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981). *el-Fusûl fî'l-Usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamî, 2. Basım, 1994.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816/1413). *et-Ta'rîfât*. 1 Cilt. Kahire: Dârü'l Fazîle, 1. Basım, 2011.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî (ö. 478/1085). *el-Varakât fî Uşûli'l-Fıkh*. 1 Cilt. Riyad: Darü's-Samiî, 2. Basım, 2006.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî (ö. 478/1085). *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Uşûli'l-İ'tikâd*. 1 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1. Basım, 1950.
- Dâmegânî, Ebü Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed ed-Dâmegânî el-Kebîr (ö. 478/1085). *Kamûsu'l-Kur'ân ev Islâhu'l-Vücûh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmü'l-Melâyîn, 4. Basım, 1983.
- Ebü Dâvûd, Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). *Sünenu Ebî Dâvûd*. 1 Cilt. Riyad: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1999.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111). *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*. 2 Cilt. Riyad: Darü'l Yeman, 1. Basım, 2009.
- Hın, Muhammed Muaz Mustafa el-. *el-Kat'ıyyu ve'z-Zanniyu İnde'l-Usûliyin*. 1 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 1. Basım, 2007.
- İbn Bedrân, Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ ed-Dûmî ed-Dımaşkî (1848-1927). *Nüzhetü'l-Hâtri'l-Âtır*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Hadîs, 1. Basım, 1991.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064). *el-İhkâm fî Usuli'l-Ahkâm*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l Afaki'l-Cedîde, 2008.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (ö. 620/1223). *Ravzatü'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır fî Usûli'l-Fıkh*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1. Basım, 1998.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311). *Lisânü'l-Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maarif, 1. Basım, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201). *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzır fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâ'ir*. 1 Cilt. Irak: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1987.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî (ö. 756/1355). *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*. 1 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, ts.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî (ö. 756/1355). *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) el-. *el-Müfredât*. 1 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî (ö. 772/1370). *Nihâyetü's-Sûl Şerhu Minhâci'l-Vusûl*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 2009.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî (ö. 684/1285). *Nefâisü'l-Usûl fî Şerhil-Mahsûl*. 9 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1. Basım, 1995.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî (ö. 684/1285). *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*. 3 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1. Basım, 2000.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî (ö. 864/1459). *Şerhu'l-Varakât fî 'İlmi Uşûli'l-Fıkh*. 1 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1. Basım, 1996.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767). *el-Vücûh ve'n-Nezâ'ir*. 1 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2011.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî (ö. 508/1115). *Tebziratü'l-Edille*. 1 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1. Basım, 2011.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210) er-. *el-Mahşûl fî 'İlmi Uşûli'l-Fıkh*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1996.

- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî (ö. 489/1096). *Kavâti 'u'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1. Basım, 1998.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî (ö. 539/1144). *Mizânü'l-Usûl fî Netâ'ici'l-'Ukûl*. 1 Cilt. Katar: Dâru'l-Kütübi'l-Katriye, 1. Basım, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090). *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l Marife, 1. Basım, 1993.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191). *Hikmetü'l-İşrâk*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maarif el-Hikmiyye, 1. Basım, 2010.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820). *el-Üm*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, 2001.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820). *er-Risâle*. 1 Cilt. Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1. Basım, 1938.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî (ö. 1250/1834). *Fethu'l-Kadîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Vefâ, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923). *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1994.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "HABER - TDV İslâm Ansiklopedisi". 01 Ekim 2021. Erişim 01 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haber>
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî (ö. 794/1392). *el-Bahrü'l-Muhîţ fî Uşûli'l-Fıkıh*. 6 Cilt. Kuveyt: Dâru's-Safve, 2. Basım, 1992.