

ULUDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ

Uludag Journal of Theology

Cilt - Volume: 33

Sayı - Issue: 1

Yıl - Year: 2024

ULUDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ

ULUDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ

MAKALELER

ABDURRAHİM KOZALI

İmam Şâfiî'nin Hukuk Düşüncesindeki Re'y Nasyonuna Dair Epistemolojik Bir İnceleme

NAZAN LİLA

18. Yüzyıl İstanbul'unda Gediklerin İstihdama Etkisi: Fırıncı Esnafı Üzerine Bir İnceleme

HİCABİ GÜLGEN

Dinî Mimaride Batılılaşma Dönemi Duvar Resimlerine Bir Örnek: Kemaliye Köyü Camii

ABDULKADİR KİŞMİR

İbn Mâlik'in Zemaşerî'ye Yönelik Eleştirilerine Ebû Hayyân'ın Yaklaşımı



e-ISSN: 2980-2482

ULUDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ
ULUDAG JOURNAL of THEOLOGY



Cilt ▪ Volume: 33

Sayı ▪ Issue: 1

Yıl ▪ Year: 2024

SAHİBİ | PUBLISHER

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına | on behalf of Bursa Uludag University Faculty of Theology
Ali Kaya (Dekan | Dean)
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-2420-6962> | alikaya@uludag.edu.tr

HAKKINDA | ABOUT

Dergi Eski Adı | Previous Title: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
Yıl | Year: 1986-2022
Sayı/Cilt | Issue/Volume: 1/1 - 31/2
Önceki ISSN & e-ISSN | Former ISSN & e-ISSN: 1301-3394 & 2667-680X

Uludağ İlahiyat Dergisi yılda iki kez yayımlanan, ön değerlendirme, intihal taraması ve çift taraflı kör hakemlik süreçlerinin yürütüldüğü uluslararası, hakemli, akademik bir dergidir. Hakemlerin ismi gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir. Editörler Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli imla-yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. | *Uludag Journal of Theology* is an academic journal that is published two times a year; this also is a international academic journal in which pre-assessment, plagiarism and double blind review processes are conducted. The names of the arbitrators have been hidden and not published Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of the Journal. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without distorting the essence of article.

Kapsam | Scope: Dinî Araştırmalar - İslam Araştırmaları | Religious Studies - Islamic Studies
Periyot | Period: Yılda 2 sayı | Biannually
Yayın dili | Publication language: Türkçe & İngilizce & Arapça | Turkish & English & Arabic

TELİF | COPYRIGHT

Uludağ İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, *Uludağ İlahiyat Dergisi* tarafından Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler. | The copyright of the studies published in *Uludag Journal of Theology* belongs to their authors. Authors permit *Uludag Journal of Theology* to publish their intellectual work under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

ÜCRET POLİTİKASI | WAGE POLICY

Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. *Uludağ İlahiyat Dergisi* yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir. *Uludağ İlahiyat Dergisi*'nin tüm giderleri Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından karşılanmaktadır. | Publication and processing of articles in the journal are not subject to any fees. No processing fee or submission fee is charged for papers submitted to or accepted for publication in the journal under any circumstances. *Uludag Journal of Theology* does not accept sponsorships or advertisements as part of its publication policies. All expenses of journal are covered by the Dean's Office of the Faculty of Theology at Bursa Uludag University.

İLETİŞİM | CORRESPONDENCE

Adres | Address: Fethiye Mahallesi Kırılacağı Sokak No: 2 16140 Nilüfer/Bursa, TÜRKİYE
Telefon | Phone: +90 224 243 1066 Faks | Fax: +90 224 243 1573
E-posta: ilahiyatdersisi@uludag.edu.tr Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ulud>

EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF

Mehmet Fatih Birgül

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9404-6266>
mfbirgul@uludag.edu.tr

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | MANAGING EDITOR

U. Murat Kılavuz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5095-9522>
umkilavuz@uludag.edu.tr

YARDIMCI EDİTÖRLER | ASSISTANT EDITORS

Mehmet Angay

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-6212-5413>
mehmetangay@uludag.edu.tr

Tahir Ayas

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-8801-0726>
tahirayas@uludag.edu.tr

ALAN EDİTÖRLERİ | DISCIPLINE EDITORS

Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Studies

Büşra Kılıç Ahmedi

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-7388-7886>
ahmedibusra@gmail.com

Fatma Seda Şengül

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-7641-1541>
fatmasedagurbetoglu@gmail.com

Turgay Gündüz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-8019-4009>
tgunduz@uludag.edu.tr

Vejdi Bilgin

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2161-4875>
vbilgin@hotmail.com

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts

Adem Apak

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>
ademapak@uludag.edu.tr

Ali İhsan Akçay

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9668-7024>
aliakçay@uludag.edu.tr

Ali İhsan Karataş

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-1916-8992>
ihsankaratas@uludag.edu.tr

Hicabi Gülgen

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-3725-6726>
hicabi@uludag.edu.tr

Temel İslam Bilimleri | Basic Islamic Sciences

Celil Kiraz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4672-9847>
ckiraz@uludag.edu.tr

Mutlu Gül

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9431-6940>
mutlugul@uludag.edu.tr

Selahattin Öz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-1038-0767>
selahattinoz@uludag.edu.tr

Serhat Gültaş

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4058-750X>
serhatgultas@uludag.edu.tr

S. Mehmet Uğur

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-3158-1050>
seyitmehmetugur@gmail.com

U. Murat Kılavuz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5095-9522>
umkilavuz@uludag.edu.tr

Kitap Değerlendirme | Book Review

İsmail Güler

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-8045-1829>
iguler@uludag.edu.tr

DİL EDİTÖRLERİ | LANGUAGE EDITORS

Zeynep Sena Kaynamazoğlu (İngilizce | English)

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2285-7385>
zeynepsema@uludag.edu.tr

Şener Şahin

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2499-7672>
senersahin@uludag.edu.tr

Emine Akbaba Tanrıku (Arapça | Arabic)

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-9538-0461>
emineakbaba@uludag.edu.tr

İSTATİSTİK EDİTÖRLERİ | STATISTICS EDITORS

Turgay Gündüz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-8019-4009>
tgunduz@uludag.edu.tr

Mehmet Ali Keskil

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0009-0009-8542-6660>
malikeskil@uludag.edu.tr

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Abdurrahman Atçıl

Sabancı Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9412-9387>
abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu

Asiye Tıçlı

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-3693-692X>
asiyeyigli@uludag.edu.tr

Aytekin Özel

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-4876-087X>
aytekinozel@uludag.edu.tr

Esra Gözeler

Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye,
<https://orcid.org/0000-0001-5439-9887>
egozeler@divinity.ankara.edu.tr

Fatma Kızıl

Yalova Üniversitesi, Yalova/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-8065-9432>
fatmakizil@gmail.com

Felicia Waldman

University of Bucharest, Bükreş/Romanya
<https://orcid.org/0000-0002-8657-4405>
felicia.waldman@litere.unibuc.ro

Fahrullah Terkan

Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-2438-0346>
fterkan@ankara.edu.tr

Halil İbrahim Hançabay

İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-0387-0824>
halilhancabay@istanbul.edu.tr

Kadir Gömbeyaz

Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5204-5564>
kadir.gombeyaz@kocaeli.edu.tr

Muhammet Tarakçı

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9547-7535>
mtarakci@uludag.edu.tr

Nicolae Roddy

Creighton University, California/ABD
<https://orcid.org/0000-0002-0021-4418>
nroddy@creighton.edu

Salih ift

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-3675-4608>
sacift@uludag.edu.tr

Semih Ceyhan

Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-0830-2092>
semih.cejhan@marmara.edu.tr

. Betül Kanburođlu Ergün

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4880-3879>
ubetulk@uludag.edu.tr

Kemal Ataman

Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-5107-8367>
kemal.ataman@marmara.edu.tr

Mürteza Bedir

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-4692-5781>
mbedir@istanbul.edu.t

Rahim Acar

Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-0913-0608>
rahim.acar@gmail.com

Salih Kesgin

Samsun Üniversitesi, Samsun/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4326-0449>
slhkesgin@hotmail.com

Tim Jacoby

The University of Manchester, Manchester/İngiltere
<https://orcid.org/0000-0001-8225-2540>
Tim.Jacoby@manchester.ac.uk

Veysel Kaya

İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-2652-3427>
veysel.kaya@istanbul.edu.tr

MİZANPAJ & SON OKUMA | LAYOUT & PROOFREADING

Mehmet Angay - Tahir Ayas

DİZİNLENME BİLGİLERİ | INDEXED BY

ULAKBİM-TR Dizin

Başlangıç: 2014, Cilt/Sayı: 23/1 - 2016, Cilt/Sayı: 25/2. Başlangıç: 2018,
Cilt/Sayı: 27/1 | Indexing Start: 2014, Volume/Issue: 23/1 - 2016, Volume/Issue:
25/2. Indexing Start: 2018, Volume/Issue: 27/1.

**EBSCO (Academic Search Ultimate)**

Başlangıç: 2010, Cilt/Sayı: 19/1 | Indexing Start: 2010, Volume/Issue: 19/1.

**EBSCO (Academic Search Complete)**

Başlangıç: 2023, Cilt/Sayı: 32/2 | Indexing Start: 2023, Volume/Issue: 32/2.

**EBSCO (Academic Search Elite)**

Başlangıç: 2023, Cilt/Sayı: 32/2 | Indexing Start: 2023, Volume/Issue: 32/2.



ESBCO (Academic Search Alumni Edition)

Başlangıç: 2023, Cilt/Sayı: 32/2 | Indexing Start: 2023, Volume/Issue: 32/2.

Academic Search
Alumni Edition

DOAJ: (Directory of Open Access Journals)

Başlangıç: 2023, Cilt/Sayı: 32/2 | Indexing Start: 2023, Volume/Issue: 32/2.

DOAJ

ERIH PLUS

Başlangıç: 2023, Cilt/Sayı: 32/2 | Indexing Start: 2023, Volume/Issue: 32/2.

ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

İNDEKS SORUMLUSU | INDEXING MANAGER**Havva Özgün**

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık

<https://orcid.org/0000-0002-2905-5326> | info@yazimdestegi.com

ONLİNE YAYIN TARİHİ | ONLINE RELEASE DATE

25 Haziran | June 2024

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM THE EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

ABDURRAHİM KOZALI ▪ 1

İmam Şâfiî'nin Hukuk Düşüncesindeki Re'y Nosyonuna Dair Epistemolojik Bir İnceleme |
An Epistemological Investigation on the Notion of Ra'y in İmām al-Shāfi'ī's Legal Thought

NAZAN LİLA ▪ 35

18. Yüzyıl İstanbul'unda Gediklerin İstihdama Etkisi: Fırıncı Esnafı Üzerine Bir İnceleme |
The Effect of Gediks on Employment in 18th Century Istanbul: A Study on Baker Tradesman

HİCABİ GÜLGEN ▪ 57

Dinî Mimaride Batılılaşma Dönemi Duvar Resimlerine Bir Örnek: Kemaliye Köyü Camii |
An Example of Occidentalisation Period Wall Pa-intings in Religious Architecture: Kemaliye Village Mosque

ABDULKADİR KİŞMİR ▪ 88

İbn Mâlik'in Zemahşerî'ye Yönelik Eleştirilerine Ebû Hayyân'ın Yaklaşımı |
Abū Ḥayyān's Approach to Ibn Mâlik's Criticisms of al-Zamakhsharī

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

TAHİR AYAS ▪ 111

Pavel Pavlovitch, *Muslim al-Naysābūrī (d. 261/875) - The Sceptical Traditionalist-*
(Leiden - Boston: Brill, 2023), 480 sayfa

Editörden

Dergimizin yeni sayısı, siz değerli okuyucularımızla buluştu. Katkı sunan kıymetli akademisyenlerimize ve özellikle dergimizin yayıma hazırlanması sürecinde ilk aşamadan son şeklini almasına dek büyük emek harcayan editöryal ekibimize teşekkür ediyoruz. Çeşitli saikler altında bir türlü istenilen seviye ve başarıya ulaşamayan akademik dünyamızın görünmeyen kahramanlarının önemli bir kısmı, sarf ettikleri takdire şayan alın teri ile bilimsel faaliyetlerin görünür hâle gelmesini sağlayan işte bu genç akademisyenlerimizdir.

2024 yılının ilk sayısından bugüne dek, ne yazık ki pek az şey değişti. Gazze insanlık soykırımını maalesef hâlâ durdurulamadı. Yeryüzünde -özellikle Müslüman coğrafyada- yaşanan ızdırap ve sefaletler devam etmekte. Ancak yine de, insanlığın selametinin ancak ilim ve irfan ile temin edilebileceğine yürekten inandığımız için, görevlerimizin başında azimle çalışmaya gayret ediyoruz.

Yeni bir vechle ile Türkiye'nin ilim hayatına katkı sunma amacını taşıyan dergimizin bu sayısı da ciddi çalışmaları muhtevi. İlk araştırma makalesi, değerli İslam Hukuku uzmanı Abdurrahim Kozalı hocamızın "İmam Şâfiî'nin Hukuk Düşüncesindeki Re'y Nosyonuna Dair Epistemolojik Bir İnceleme" başlıklı metni. İslam düşünce tarihi ve günümüzdeki İslami düşünce açısından hâlâ büyük önem taşıyan re'y konusunda farklı bir perspektif sunan bu orijinal çalışmanın, ilgi çekeceğini düşünüyoruz.

Genç akademisyen Nazan Lila'nın "18. Yüzyıl İstanbul'unda Gediklerin İstihdama Etkisi: Fırıncı Esnafı Üzerine Bir İnceleme" başlıklı çalışması, Osmanlı kültür ve iktisat tarihinin kıvrımlarına ışık tutmakta. Hicabi Gülgen'in "Dinî Mimaride Batılılaşma Dönemi Duvar Resimlerine Bir Örnek: Kemaliye Köyü Camii" başlıklı makalesi ise sanat tarihimize ilişkin ilgi çekici bir analiz içermekte. Abdülkadir Kışmır'ın "İbn Mâlik'in Zemaşerî'ye Yönelik Eleştirilerine Ebû Hayyân'ın Yaklaşımı" başlıklı incelemesi ise Arap dili ve belagati ile ilgili ilginç bir tartışmayı gündeme taşımakta.

Dergimizin geleneklerinden biri hâline gelen ve editöryal kurul olarak önem verdiğimiz kitap eleştirisi/book review bölümünde, genç akademisyenlerimizden Tahir Ayas'ın Pavel Pavlovitch'in, *Muslim al-Naysâbüri (d. 261/875) -The Sceptical Traditionalist-* başlıklı kitabını ele alan metnini göreceksiniz. Büyük bir dikkat ve ciddiyetle yapılmış bu bilimsel tanıtım ve eleştirinin de oldukça dikkat çekeceğini umuyoruz.

İşini iyi yapan, yapmaya çalışan tüm ilim erbabına selam ve saygılarımızla...

Editör

Mehmet Fatih Birgül

Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye
mbirgul@uludag.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-9404-6266> | <https://ror.org/03tg3eb07>

İmam Şâfiî'nin Hukuk Düşüncesindeki Re'y Nosyonuna Dair Epistemolojik Bir İnceleme

Abdurrahim Kozalı

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İslam Ekonomisi ve Finansı Enstitüsü, İslam Ekonomisi ve Finansı Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye
abdurrahim.kozali@marmara.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-9934-027X> | <https://ror.org/02kswqa67>

Öz

Fıkıh düşüncesinin ehl-i re'y - ehl-i hadis diyalektiği içinde doğduğu ve sürdüğü bilinmektedir. İmam Şâfiî, söz konusu diyalektikte genel olarak “ehl-i hadis fakihler” içerisinde değerlendirilmiştir. Bu çalışmada, esasen “dört hak mezhebin” norm üretimi bağlamında müşterek zeminini teşkil eden asgari koşullar tespit edilmeye çalışıldıktan sonra, daha çok zannî sahada ortaya çıkan ayrışmaya işaret edilip, bu noktada İmam Şâfiî'nin farklılaştığı yönle birlikte, onun hukuk sisteminde gözlemlediğimiz re'y nosyonuna dair epistemolojik bir inceleme yapılmaya çalışılmıştır. Bu inceleme sonucunda vahiy verilerinin doğru anlamının ancak fıkıh formasyonuna sahip kimseler tarafından tespit edilebileceği, Şâfiî'nin de “beyân teorisi”ni bu amaçla geliştirdiği üzerinde durulmuştur. Beyân teorisi naslara üst bir bakışı mümkün kıldığı gibi, teâruz gibi sorunların çözümünü de sağlamaktadır. Diğer yandan Şâfiî'nin *er-Risâle*'de ayrıntılı işlediği haber teorisi de kendisinin re'y nosyonunu ortaya koyduğu konulardandır. Haber teorisi çerçevesinde, âhâd haberlerle amel için, bunların sahîh bir şekilde intikali ile yetinmeyip, pratikte kendileriyle amel edilebilmesi için ilave şartlar koymuş olması da yine aynı formasyona işaret etmesi bakımından önemlidir. Özellikle Hanefî düşünce açısından tespit edilen “ilkesel düşünme” eğiliminin esasen Şâfiî için de, bir ölçüde de olsa geçerli olması, ele aldığımız konu bakımından dikkat çekicidir. İslam hukukunun üçüncü kaynağı olan icmân rasyonel içerik kazanmasının da ilk kez Şâfiî tarafından gerçekleştirildiği, yine konumuz bakımından önemli olan diğer hususlardan birisidir. Son olarak, hükümlerin bir gerekçeye bağlı olarak vazedildiği ve bu gerekçenin bulunduğu yerde hükmün de bulunması gerektiği, şeklindeki tespitleri ile Şâfiî, hukuk alanında nedensellik ve yasa fikrini benimsemiş olması bakımından da ayrıca önem taşımaktadır.

Anahtar kelimeler

İslam Hukuk Felsefesi, Fıkıh Usulü, İmam Şâfiî, Re'y, *er-Risâle*.

Atıf Bilgisi

Kozalı, Abdurrahim. “İmam Şâfiî'nin Hukuk Düşüncesindeki Re'y Nosyonuna Dair Epistemolojik Bir İnceleme”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/1 (Haziran 2024), 1-34. <https://doi.org/10.51447/uluuid.1363264>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	19 Eylül 2023 19 September 2023
Kabul Tarihi Date of Acceptance	23 Ekim 2023 29 October 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	25 Haziran 2024 25 June 2024
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1363264
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

An Epistemological Investigation on the Notion of Ra'y in Imām al-Shāfi'ī's Legal Thought

Abdurrahim Kozalı

Prof. Dr., Marmara University, Institute of Islamic Economics and Finance, Department of Islamic Economics and Finance, İstanbul, Türkiye

abdurrahim.kozali@marmara.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-9934-027X> | <https://ror.org/02kswq67>

Abstract

It is known that fiqh thought arose and developed within the framework of the dialectic between ahl al-ra'y and ahl al-ḥadīth. In the literature of Islamic law, the opinion is widespread that Imām al-Shāfi'ī belongs to the school of ahl al-ḥadīth in this separation. This article first discussed the prerequisites that were adopted as the common basis for the four Islamic schools of law. Subsequently, reference was made to the differences of opinion, which mostly arose in the questionable area, and to what the difference lies between Imām al-Shāfi'ī's legal thought and the founders of the other schools of law. Finally, it was particularly highlighted what kind of Ra'y ability the Imām al-Shāfi'ī had. The first result of this article was that the sincere meaning of the revealed texts of Islam is only possible through the talent of fuqahā, which Imām al-Shāfi'ī wanted to realize with his Bayān theory. The Bayān theory of Imām al-Shāfi'ī enables a general view of the revealed texts and also the solution of the conflict problem among the mentioned texts. Furthermore, the Khabar (message) theory, which was discussed in detail in his work *al-Risāla*, is evidence of his rational legal mentality. In the context of this theory, it is also striking that Imām al-Shāfi'ī, when applying the individual traditions, is not content with the fact that these traditions were transmitted uninterrupted, but rather he only applies them under certain conditions. In the context of our topic, it is also striking that Imām al-Shāfi'ī takes the legal norms from the framework of legal principles, just like the Ḥanafī scholars. An attempt made by the first to determine a rational content of consensus (ijmā') also belongs to Imām al-Shāfi'ī. Finally, the opinion that the religious-legal norms are based on certain reasons that make their existence possible was also discussed in his work *al-Risāla*. This opinion is particularly important because it incorporates the idea of causality and regularity in the field of law.

Keywords

Philosophy of Islamic Law, Usūl al-fiqh, Imām al-Shāfi'ī, Ra'y, *al-Risāla*.

Citation

Kozalı, Abdurrahim. "İmam Şâfi'nin Hukuk Düşüncesindeki Re'y Nosyonuna Dair". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/1 (Haziran 2024), 1-34. <https://doi.org/10.51447/uluid.1363264>

1. Giriş

Fıkıh düşüncesinin ehl-i re'y - ehl-i hadis diyalektiği içinde doğduğu ve sürdüğü ehlinin malumudur.¹ Fıkıh faaliyetinin re'y nosyonu olmaksızın ne ölçüde yerine getirilebileceği konusundaki kuşkuumuz bir yana, İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) söz konusu diyalektikte genel olarak “ehl-i hadis fakihler” içerisinde değerlendirildiği görülmektedir. Bu çalışmada, esasen “dört hak mezhebin” norm üretimi bağlamında müşterek zeminini teşkil eden asgari koşullar tespit edilmeye çalışıldıktan sonra, daha çok zannî sahada ortaya çıkan ayrışmaya işaret edilip, bu noktada İmam Şâfiî'nin farklılaştığı yönle birlikte, onun hukuk sisteminde gözlemlediğimiz re'y nosyonuna dair epistemolojik bir inceleme yapılmaya çalışılacaktır.

İslam hukuk geleneğinde “dört hak mezhep”² olarak bilinen ekollerin kurucularının hepsinin, gerek bireysel açıdan gerekse ortaya koydukları normlar bakımından İslam dininin içinden konuştukları, yani dindar hukukçular olarak norm ürettikleri, kendileriyle alakalı olarak dikkate alınması gereken hususların başında gelmektedir. Bu şu anlama gelmektedir: Söz konusu kurucu hukukçuların hepsine göre Tanrı vardır; bu âlemi o yaratmıştır; âlemlerle irtibatını sürdürmektedir (teizm); bu irtibat kozmik (kevnî) manada her an yaratmak ve yarattıklarına müdahale etmekle sınırlı kalmayıp, normatif (şer'î) anlamda, yarattıkları içinde insanı -düşünme yetisine malik ve ihtiyar sahibi bir varlık olarak muhatap tutmak ve mükellef kılmak şeklinde de gerçekleşmektedir. İnsanın yükümlülüğü (*teklif*) ise esasen -hâkim teolojiye göre- peygamberler vasıtasıyla, yani nübüvvet müessesesi aracılığıyla gerçekleşmiştir.³ Binaenaleyh, fıkıh tarihinin kurucu hukukçuları dine ilkesel olarak normatif perspektiften, yani *teklif* paradigmasından bakmışlardır.⁴

Teklif normlar (*hüküm*) üzerinden gerçekleşir; bir diğer ifadeyle teklifin kriterleri normlardır. Normlar ise vahiy verilerinde (yazılı olarak naslar ve ayrıca pratik olarak sünnet) mündemiçtir. Vahiy verilerinden normların elde edilmesi (*istinbât*) işlemi uzman-

¹ Ehl-i re'y - ehl-i hadis ayrımı ve Şâfiî'nin bu taksimdeki konumu hakkında bk. Esat Kılıçer, “Ehl-i re'y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/520-524; Abdullah Aydınli - Salim Ögüt, “Ehl-i hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/507-512; Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Rey ve Hadis* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018); Vav TV, “Fıkıh Meclisi: Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y | Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur - Fıkıh Meclisi (8. Bölüm)”, *YouTube* (12 Haziran 2021).

² Dört mezhebin doğuşuna dair bk. George Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 39, 40.

³ Hâkim teolojinin, yani Sünnî bakış açısının nübüvvet anlayışı ve değerlendirmesi için bk. Klasik Düşünce Okulu, “Ekrem Demirli, İslam Düşüncesinde Nübüvvet: Metin I: Kitâbü't-Tevhîd/İmam Mâtürîdî, 1. Seminer”, *YouTube* (27.09.2021).

⁴ İslamî ilimlere hâkim olan paradigma, kelâm, fıkıh usûlü ve fıkıh disiplinlerinin temsil ettiği *teklif paradigması*, bir diğer ifadeyle *normatif gelenektir*. “Normatif gelenek” derken, fiilî olarak İslam ilim geleneğinin ana omurgasını teşkil eden fıkıh-kelâm geleneği kastedilmektedir. İslam düşünce geleneğine genel olarak bakıldığında sudûr nazariyesinin Tanrı anlayışını belirlediği *felâsife geleneği* ile *tecellî* düşüncesinin belirleyici olduğu *tasavvuf metafiziği geleneği* diğer paradigmalardan dikkati çekmektedir. Bu paradigmalarda teklif olgusu daha farklı açıklamalara konu olmuştur.

lığı, dahası ve daha doğrusu bu uzmanlığın hareket alanını belirleyen bir sistemi (*ekol, mezheb*) gerektirir.

Sistemler (*ekol, mezheb*) otoriteler⁵ tarafından inşâ edilir ve otoriteler normatif gelekte daha çok “imâm”, metafizik gelekte ise “şeyh” olarak adlandırılırlar. Teklif paradigması çerçevesinde otoriteden söz edildiğinde esasen norm üretme ehliyetine ve yetkisine sahip bulunan bir kişiye atıfta bulunulmuş olmaktadır ki, bu manada otorite olmanın, muhteva olarak fıkıh usûlü literatüründe ele alınmış olan “icma ehliyeti” konusu⁶ ile büyük ölçüde paralellik arz ettiği söylenebilir. İslam normatif geleneğinin hâkim anlayışında, meşrû denebilecek bir norm üretme faaliyeti konusunda aşağıdaki şartlar üzerinde büyük ölçüde fikir birliği olduğu söylenebilir:⁷

- Vahyin metin formunun (naslar) sahih anlam ve yorumu konusunda, bütün alt disiplinleriyle (vaz, lügat, sarf, nahiv ve belağat) dilin, esasen işitmeye dayalı (semâî) olarak elde edilmiş olan ve bu yönüyle objektif olan verilerini başlangıç noktası kabul etmek.
- Dilin objektif verilerini kabul ve teslim etmekle birlikte vahyin sahibinin (şâri‘) dil üzerinde tasarrufta bulunup yeni bir vaz‘ (vaz‘-ı şer‘î) ortaya koyabileceğini ve bu

⁵ İslam ilim ve düşünce geleneğinde “otorite” olma yetkisini hâiz olabilmek noktasında “âlim” mi yoksa “velî” mi olmanın daha belirleyici vasıflar olduğu meselesi tartışılmalı. Bu bağlamda örnek olarak, bir yandan, Şâtıbî’nin, bireysel anlamda sufi eğilimlere sahip olsa da otorite olma vasfının son tahlilde tasavvuf erbabından ziyade, zâhir ilimlerde yetkin kimselerde olması gerektiğine dair değerlendirmeleri dikkat çekmektedir. bk. Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân (Huber: Dâru İbn Affân, 1317/1997), 1/107-122. Şâtıbî’nin ilimler taksiminde asolan, kendisinin *şulbû’l-‘ilm* olarak adlandırdığı türdür. Buna mukabil *mulaḥu’l-‘ilm* olarak adlandırılan tür ise sadece ikinci değil, aynı zamanda ikincil ilim türü olup, bu ilim türü arasında “Taabbudî konular için tespit edilen hikmetler”, “Rüya kaynaklı bilgiler”, “Parmakla gösterilen kimselerin amelleriyle istidlalde bulunmak” ve “Hal ehli insanların sözleri” gibi tasavvufi/hikemî nitelik taşıyan alt türler ele alınmıştır. Diğer yandan ise bir usûl muhaşşisi olmakla birlikte müteşâbih nasların bilgisinin velî kimselere de açık olabileceğini savunan Muhammed Abdülhalim Leknevî’nin görüşleri dikkati çekmektedir. bk. Abdülhalim b. Muhammed Leknevî, *Kameru’l-aqmâr ‘âlâ Nûri’l-envâr Şerḥil-Menâr* (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986), 1/152. Usûldeki genel kabule göre müteşâbih naslar ancak muhkem olanlar çerçevesinde anlaşılabilirken, söz konusu yaklaşıma göre bu durum tam tersine dönebilecektir.

⁶ İcmâ ehliyeti konusuyla ilgili olarak bk. Ebû’l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseffî, *Keşfü’l-esrâr Şerḥu’l-muşannif ‘ale’l-Menâr* (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986), 2/105; Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ* (Kuweyt: Dâru’s-Safve, 1988), 4/467-469.

⁷ Bu şartların özellikle otoriteler/kurucu şahsiyetler için geçerli olduğu, kurucu niteliği haiz olmayan âlimlerin norm üretim faaliyetlerinin meşruiyetinin ise, mensup oldukları sistemlerin (mezheb) esaslarına bağlı kalarak üretim yapmalarına bağlı olduğu ifade edilebilir. İkinci anlamda meşrû olan norm üretim faaliyeti ile “ekol sistematigi” çerçevesinde yapılan bir faaliyet kastedilmektedir. Ekol sistematigi konusunda bk. Yunus Apaydın, “Fıkıhın Yenileşmesi ve Ekol Sistematigi”, *İslâm Fıkıhının Dinamizmi*, ed. Yunus Vehbi Yavuz (Bursa: KURAV Yayınları, 2006), 71-76; Seyit Mehmet Uğur, *Hanefilerde Mezheb İçi Tercih ve Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019); Hasan Güler, *Şâfilerde Mezheb İçi Tercih ve Usûlü* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022).

işlemin oluşumunun ve tespitinin de objektif ve şeffaf ölçütlerle gerçekleştirilebileceğini kabul etmek.⁸

- Bir önceki maddeyle ilintili olarak sünnetin Kur'an için kaçınılmaz açıklayıcılığını (beyân) ve bu itibarla Hz. Peygamberin şârilik vasfını kabul etmek.
- Vahiy ürünü verilerde, en azından ilk bakışta tespit edilebilecek çelişme/çatışma (teâruz) gibi kaotik durumların izah edilebilmesi için bir üst açıklama/teori geliştirmiş olmak.⁹
- Norm üretim süreci, temeli itibariyle tikel verilerden hareketle meydana geldiği için, peygamber ve sahabeden tevarüs edilen “emsal karar/uygulamalar”a dair müktesebâtın¹⁰ yanı sıra şeriatın bütününe¹¹ ve ana konularına¹² dair bir dünya görüşüne, hukuk felsefesine sahip olmak.
- Vahiy verilerinin tümünü ihata eden/göz önünde bulunduran kendi içinde tutarlı bir metodolojiye/istinbat yöntemine sahip olmak.
- Vahiy verilerinin sınırlı olmasına mukabil olayların sınırsız olması gerçeğine binaen ictihadın meşruiyetini kabul etmek.
- İctihadın ilk ve en kesin adımını teşkil eden kıyasın işletilebilmesi için nasların muallel olduğunu ve dolayısıyla vahiy verilerinde gâye faktörünün de bulunduğu kabul etmek.¹³
- En azından kıyası mümkün kılacak düzeyde re'yi kabul etmek.¹⁴
- Norm üretiminde re'y-eser birlikteliğine ihtimam göstermek.¹⁵

⁸ Örnek vermek gerekirse, “salât” kelimesinin vaz'-ı şer'îsinin tespitinin, Hz. Peygamberin kavli ve fiili sünneti ile bu kelimeye kattığı yeni anlamın tevatür yoluyla sonraki nesillere intikali gibi.

⁹ Bir otorite olarak Şâfiî'nin geliştirdiği “beyân teorisi”nin daha sonra sistem hâline gelecek olan Şâfiî mezhebinin esasını oluşturduğu söylenebilir.

¹⁰ “Emsal kararlar” kavramsallaştırması konusunda bk. Murteza Bedir, “Kur'an ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İctihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi”, *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefleşme -Modern İslam Düşüncesinde Nasların Araçsallaştırılması-*, ed. Murteza Bedir vd. (İstanbul: İSAR Yayınları 2019), 20.

¹¹ Burada akla, daha ziyade makâsîd düşüncesi gelebilir.

¹² Bu ifade ile ise her bir kurucu fakihin sözelimi insan, mal, kadın, ceza hukuku vb. sahalarda sahip olduğu temel yaklaşımlar kastedilmektedir.

¹³ Aşağıda da işaret edileceği üzere, nasların muallel olması, illetin sebep (*garaz*) mi sonuç (*fâide*) mu olduğu şeklindeki teolojik tartışma bir kenara bırakılarak düşünülmelidir.

¹⁴ Diğer unsurlar açısından da birtakım sorunların tespit edilebilmesi mümkün olmakla birlikte, İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) cumhûr tarafından kabul görmemesinin temel nedeni “re'y karşıtlığı”dır. İbn Hazm re'yi esasen kesin bilgi vermemesi yönüyle eleştirmiştir ki, bu tespitinde haklıdır. Zira re'y temelde kıyas/analoji şeklinde işlediği için zannî bilgi verir. Ancak İbn Hazm'ın gözden kaçırdığını düşündüğümüz nokta tam da buradadır; yani şeriatla amel sahasında matlup olan zaten -zarûrât-ı diniyye dışında- bilginin zannî olmasıdır. Amel sahasındaki zannîlik normatif sahada hoşgörüyü mümkün kılmaktadır. Konuyla ilgili bk. Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/471, 472; Şâtîbî, *el-Muvâfaḳât*, 1/144.

- Son masum olan Hz. Peygamber'in irtihâlinden sonra "ismet" in bir şahsa değil, ümmetin bütününe intikâlini, yani icmâ fikrini ve icmâin meşruiyetini kabul etmek.¹⁶
- Ana akıma mensup olmak;¹⁷ bir başka ifadeyle norm üretiminin ilkelerini (*mebâdi*) ihtiva eden metafizik unsurları Sünnî kelimadan almış olmak.¹⁸

"Dört hak mezhep" olarak ifade edilen sistemlerin kurucuları olan otoritelerin nazarında, her birinin sisteminin, zikredilen şartları taşıyor olmaları itibariyle diğeri nazarında meşru kabul edildiği açıktır.¹⁹ Bu yönüyle söz konusu imamlar arasında haber, re'y ve amel gibi konulardaki ayrışmalar, sistemlerini gayri meşrû görmek gibi bir sonuç doğurmamıştır.

Mezkûr müctehidlerin her biri, norm istinbât ederken bir "bilgi zemini"ne dayanırlar ki, bu bilgi zemini kesin ya da zannî olabilir. Otoritelerin ayrışmaları esasen kendileri açısından tatmin edici (*tuma'nîni*) bilgi²⁰ elde ettiklerini düşündükleri zeminler arasındaki farklardan kaynaklanıyor görünmektedir. Söz konusu zemin Hanefîlerde *asıllarda*²¹, İmam

¹⁵ Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin (öl. 482/1089) İmam Muhammed'e (öl. 189/805) nispet ettiği, "لايستقيم الحديث الا بالرأى" "ولايستقيم الرأى الا بالحدیث" şeklindeki rivayet, söz konusu manayı ifade etmektedir. bk. Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Uşûl (Keşfü'l-esrâr ile)* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-yi Osmâniyye, 1308), 1/17, 18.

¹⁶ Bu madde Sünnî ve şîfî kelâm ve usûl düşünceleri arasındaki en temel ayrım noktası olarak görülebilir. Sünnî düşünceden farklı olarak, şîfî kelâm ve usûl düşüncesinde Hz. Peygamber'in ismet sıfatı kendisinden sonra her biri yine bir şahıs olan imamlara intikal etmiştir. Bu kabul esasen, sadece icmâ delili bakımından değil vahyin ve dolayısıyla nübüvvetin sona ermesi bakımından da sorunlar doğurmuştur.

¹⁷ Zira ana akım dışı fırkalara mensubiyet epistemolojik anlamda kusura işaret etmektedir. Konuyla ilgili örnek bir değerlendirme için bk. Neseфі, *Keşfü'l-esrâr*, 2/105 (" إذا دعا الناس الى ما يعتقد سقط عداله بالتعصب الباطل بلا دليل. " "واظهار الخلاف مجانته وسفها فيكون متهما في امر الدين") Ana akımın temellerinin, büyük Sünnî ekollerinin oluşumundan çok daha önce Hasan Basrî (öl. 110/728) ve Ebû Hanîfe (öl. 150/767) gibi otoriteler tarafından atıldığı unutulmamalıdır. Bk. *İman-ı Azamın Beş Eseri: El-Âlim ve'l Mütellim, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanife, el-Vasiyye*, haz. Mustafa Öz, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016); "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu" (Kader Risalesi), çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3-4 (1954), 75-84.

¹⁸ Fırkaların, mezheplerden farklı olarak İslam dininin bütününi temsil etme iddialarının bulunması bu maddeyi daha hassas hale getirmektedir. bk. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafası*, çev. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 37.

¹⁹ Farz-ı amelî - farz-ı itikadi kavramsallaştırması bununla alakalı bir örnek olarak görülebilir. Buna göre sadece dört mezhepçe kabul edilen ve esasen zarûrât-ı diniyye kapsamında olan bir farzın inkârı itikâdî sonuç doğurur. bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Farz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/184. Diğer yandan mezhepler arası intikâlin sadece dört mezheple sınırlı tutulması da aynı hassasiyetin ürünü olduğu düşünülebilir. bk. Şahin Khanjanov, *Memlükler Dönemi Hanefilerinde İctihad ve Taklid Tartışmaları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 232 vd.

²⁰ Burada kesin bilgi mantıktaki *yakînin* karşılığı olmayıp, âdî/sıradan bir kesinlik (*tuma'nîni*) olarak düşünülmemelidir.

²¹ Hanefîlerdeki *asılların* şâtîbî'de istikrâ yoluyla elde edilen *küllî*lerden daha fazla kesinlik ifade ettiğini, şâtîbî'nin düşünce sistemindeki istikrâ yönteminin eksik (istikrây-ı nâkıs) olabilme riskinin, temelde bir

Mâlik'te (öl. 179/795) *amelde*²² ve İmam Şâfiî'de ise, tikel haberlerde (*haber-i vâhid*)²³ bulunmuş görülmektedir.

2. Şâfiî'nin Hukuksal Bilgi Zemininde Rey, Amel ve Hadisin Yeri

İmam Şâfiî'nin hukuk düşüncesini anlayabilmek için, temel hareket noktamızı teşkil eden *er-Risâle*, onun Müslüman bir hukukçu olarak *teklif* paradigmasını esas aldığı gösteren bir başlangıca sahip olup, bu fikir eserin başka yerlerinde de ifade edilmiştir. Buna göre, gökleri ve yeri, karanlıkları ve aydınlığı yaratan Allah Teâlâ²⁴ insanı başıboş yaratmamış,²⁵ dahası onu yükümlü tutmuştur.²⁶ İnsanın mükellef olması ise peygamber gönderilmesi sebebiyle ve bu sayede gerçekleşmiştir.²⁷

Şâfiî'nin temel tezi, şer'î normların bilinebilmesinin ancak *ilimle* mümkün olmasıdır:

Bir kimsenin bir konuda “bu helâldir ya da haramdır” demesi ancak ilmî bir temel ile mümkündür. İlmî temel ise Kitap veya sünnette yer alan bir haberdir ya da icmâ veya kıyastır.²⁸

Bir diğer ifadeyle, dinî sahada, ancak zikredilen bu dört yoldan birisine dayanan bilginin meşrû ve makbul olduğu ifade edilebilir ki, çalışmamızın alt başlıklarını da bu dört delil belirlemiştir.

*küllînin (asıl) istisnalarını belirleme işlevine sahip olan istihsân yöntemiyle tespit ve telafi edildiğini düşünüyoruz. Ayrıca konuyla ilgili olarak bk. Ahmet Özel, “Asıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1991), 3/473. Seyit Mehmet Uğur, “Cessâs'ın Şerhu Muhtasari't-Tahâvî İsimli Eserindeki Asıl Terimin Mâhiyeti ve Asılların İşlevleri Üzerine Bir İnceleme”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/2 (2021), 775-804.*

²² İshak Emin Aktepe, “İmam Şâfiî'nin “Hadis Sahihse Mezhebim Odur” Sözüünü Yeniden Düşünmek”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları, 2012), 213, 214. Esasen *Amel-i Ehl-i Medine* Şâfiî hukuk düşüncesinde yer alan ve *haberu'l-âmmeh* olarak adlandırılan haber kategorisiyle benzeşse de, aşağıda da değinileceği üzere, kapsam ve kesinlik bakımından arada önemli farklar olduğu açıktır. *Amel-i ehl-i Medine* konusunda bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1991), 3/21-25.

²³ Şâfiî'nin *Risâle* başta olmak üzere birçok eserinde temel mesaisi bunu kanıtlamaya dönük görülmektedir. Hatta Şâfiî'nin haber-i vâhidleri itikat konusunda dahi delil kabul ettiğine dair iddialar için bk. Serap Özkul, “İmam Şâfiî'nin Haber-i Vâhid İtikatta Delil Olarak Kullanması Üzerine Bir Değerlendirme (*er-Risâle Örneği*)”, *APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research* 6/2 (2022), 287 vd. Ayrıca haber-i vâhidin fikhî yönü konusunda bk. Yunus Apaydın, “Haber-i Vâhid (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1996), 14/355-363.

²⁴ En'âm 6/1.

²⁵ Kıyâme 75/36.

²⁶ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 17, 18 (p. 40-42).

²⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 17, 18 (p. 40-42).

²⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 39 (p. 120).

2.1. Kitap

Dinî alanda meşrû ve makbul sayılabilecek bir hükmün (*norm*) kaynaklarını Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde belirleyen Şâfiî, bu tespitiyle İslam hukukunda kaynaklar hiyerarşisi konusunda ilk kalem oynatanlar arasında yer almıştır.²⁹ Şu da bir gerçektir ki, Şâfiî'nin hukuk düşüncesinde deliller mezkûr dört delilden ibaret gibi görünse de, esasen bu delillerin son tahlilde Kur'ân'a râcî olduğu da bir gerçektir. Nitekim Şâfiî'nin, "asılları bakımından aynı, fer'leri bakımından farklı olan manaları içine alan bir isimdir", şeklindeki *beyân* tanımının³⁰ bu manayı ifade ettiği açıktır. Bu noktada Daşdemir'in ifade ettiği gibi,³¹ Şâfiî'nin, *beyân* teorisi ile esasen sünnetin ehemmiyetini vurgulamak istemesi, bu teorinin Kur'ân odaklı olmasıyla çelişmemektedir. Zira Şâfiî esasen aynı anlamı, "ilim Kur'ân bilgisidir",³² demek suretiyle de ifade etmiştir. Fakihimizin modern dönemde çokça tartışılmış³³ cümlesi olan, "Allah'ın kitabında Müslümanlardan birinin karşılaştığı herhangi bir hâdisenin hükmünü doğru olarak gösterecek bir delil mutlaka vardır."³⁴ ifadesi de esasen aynı manayı teyit etmektedir. Hiç kuşkusuz Kur'ân'ın her meselenin çözümünü ihtiva etmesi, bu işlemin *nassen* ya da *istidlâlen* gerçekleşmesi suretiyle, diğer bir ifadeyle, fakihimizce geliştirilmiş olan ve esasen başta sünnet olmak üzere, mezkûr dört delilin hepsinin devrede olmasını öngören 'beyân teorisi' çerçevesinde anlaşılmalıdır. Bununla birlikte hükümlerin ilk ve temel kaynağı olarak Kur'ân'ın beklenen çözümleri nasıl gerçekleştirebileceği esasen hâlâ önemli bir sorun olarak devam etmektedir. "Kur'ân'ın çözüm kaynağı olması" ifadesi, kuşkusuz mecazi bir ifade olup, çözümün kaynağı esasen Kur'ân'ın muhtevasını teşkil eden vahiydir. Kitap mıdır, hitap mıdır yoksa metin midir, tartışmaları bir yana Kur'ân-ı Kerim'in yazılı bir tezahüre sahip olduğu gerçektir. Bir anlamın yazılı tezahürü çok kadim bir sorunu, Platon'un *Phaidros* diyalogunda Sokrates'e söylediği "kendisini koruyacak gücü olmaması"³⁵ sorununu doğurmaktadır.

²⁹ Kaynaklar hiyerarşisini ilk zikreden kişinin Vâsıl b. Atâ olduğu ifade edilmiştir. bk. Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *el-Evâ'il* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 255.

³⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 21 (p. 53). Mezkûr tanım kanaatimizce şöyle anlaşılmalıdır: *Beyânda* delillerin asılları birdir; yani hepsi son tahlilde Kur'ân'a râcîdir. Buna karşın *beyânın* furûu farklıdır; yani *beyân* kimi zaman doğrudan Kur'ân'la *nassen* veya *istidlâlen*, kimi zaman sünnetle -ayrıntılı ya da doğrudan-, kimi zaman da ictihadla sabit olur.

Şâfiî'nin *beyân* tanımı Cessâs (öl. 370/981) tarafından, daha çok tanım tekniği bakımından eleştirilmiş olsa da, her iki âlimin zamanlarındaki mantık müktesebâtı karşılaştırıldığında bu eleştiri ihtiyatlı karşılanabilir. bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1994), 2/10 vd. Şâfiî'nin *beyân* tanımıyla ilgili Cessâs'ın eleştirileri konusunda ayrıca bk. Ebubekir Daşdemir, "Cessâs'ın Şâfiî'nin *Beyân* Anlayışına Yönelik Eleştirileri", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 37/1 (2019), 1085-1116.

³¹ Daşdemir, "Cessâs'ın Şâfiî'nin *Beyân* Anlayışına Yönelik Eleştirileri", 1091.

³² "İlim Kur'ân bilgisidir. Bu bilgiye sahip olan âlimdir." (*er-Risâle*, 19 (p. 43))

³³ Modern dönemde Şâfiî algısına dair bk. Soner Duman, "Modern Dönemde Şâfiî Algısı", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 25-62; Rifat Yıldız, *Modern Dönemde İmam Şâfiî Algısı* (İstanbul: Fecr Yayınları 2022).

³⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 20 (p. 48).

³⁵ Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akdemir (İstanbul: Say yayınları, 2017), 96, 97 (275b).

Nasıl anlaşılması gerektiği konusunda gerekli ilkelerden yoksun olan bir metin, yine Sokrates'in ifadesiyle “babasından yardım ister”.³⁶ Metnin “babası” kimdir? İslam normatif geleneğinde bu sorunun cevabı “şâri” olmalıdır. Peki ama şâri'in muradına nasıl ulaşılabilir? Bu noktada Ebû İshâk İbrâhim eş-Şâtîbî'nin (öl. 790/1388) “sebeb-müsebbep ilişkisi” bağlamında yaptığı açıklamalar, söz konusu muradın tespitinde müctehidin rolü bağlamında işlevsel görünmektedir. Buna göre, sıradan mükellef açısından müsebbebin değil, sadece sebebin dikkate alınması gerektiğini ifade eden Şâtîbî, şâri' (mükellif) açısından müsebbeplerin de dikkate alındığını, alınması gerektiğini savunmaktadır.³⁷ Bu noktada müctehidin işlevini gündeme getiren Şâtîbî dinî/hukukî norm üretiminde Kitap, sünnet ve icmâ ile yetinmenin mümkün olmadığına, kıyasın da kaçınılmaz bir yöntem olduğuna işaretlerle, kıyas işleminin en hassas rüknü olan illetin belirlenmesi görev ve yetkisinin müctehidde bulunduğunu, bu görevinse zorunlu olarak müsebbepleri (makâsîd) de dikkate almayı gerektirdiğini belirtmiştir.³⁸ Bu durumda “mükellef açısından müsebbeplerin değil, yalnız sebeplerin dikkate alınması gerekir”, şeklindeki ilke sıradan insan için geçerliyen, müctehid ise, bir nevi şâri' olması hasebiyle³⁹ bu ilkenin kapsamı dışında tutulmuştur. Vahiy verilerinin yazılı hale gelmiş ürünlerinin ne şekilde anlaşılması gerektiği, normatif gelenekte (kelamcıları da kapsayacak şekilde geniş anlamda) *fakih*in⁴⁰ görev ve yetki alanına giren bir konu olarak görülmüştür.

Şâfiî'nin söz konusu kadim sorunun vahiy ürünü metinler bağlamında çözümü noktasında öncelikle Arap dilinden hareket ettiği görülmektedir. Şâfiî'nin Kur'ân'ın bütünüyle Arapça olduğunu vurgulaması,⁴¹ yine kendisinin ifade ettiği gibi, Kur'ân'ın anlaşılmasında ilk adım olarak Arap dilinin özelliklerini hareket noktası kabul etmek bakımından önem-

³⁶ Platon, *Phaidros*, 96, 97 (275b).

³⁷ Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, 1/311 vd.

³⁸ Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, 1/319. Aynı şekilde Şâtîbî “Makâsîd” kitabında maslahat-mefsedet dengesinin bilinemediği durumlarda bunun tesbitinin müctehide bırakılması gerektiğini ifade etmiştir. bk. *el-Muvâfaqât*, 1/51, 52.

³⁹ Modern dönem bir kenara bırakılacak olursa, İslam normatif geleneğinde Hz. Peygamberin şâri' olduğu konusunda, şaz kabul edilebilecek bir iki yaklaşım müstesna, (örnek olarak bk. 68 no'lu dipnot) görüş ayrılığı yoktur. Hz. Peygamberin şâri'liğinin dahi esasen Allah Teâlâ'dan kaynaklandığı ifade edilirken, metinde ifade edilen “müctehidin şâri”liğinin kendisinden kaynaklanamayacağı izahtan varestedir. Bununla birlikte pratikte, yani müctehid tarafından üretilmiş olan normlarla temas açısından meseleye bakıldığında denebilir ki, sıradan kimseler için uygulamada özellikle müctehidin şâri'liği devrededir. Konuyla ilgili olarak Teftazânî'ye de atf yapan yakın değerlendirmeler için bk. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi”, *İslam Hukuku Araştırmaları* 1 (2003), 13.

⁴⁰ “Normatif gelenek” içinde fıkıh (özelde fıkıh usûlünün) temel ilkelerini (*mebâdi*), bir üst ilim olarak görülen kelâmdan aldığı genel bir kabul olduğu için, nasların sahih anlam ve yorumunun tespiti yetkisine sahip olduğu ifade edilen “fakih” esasen aynı zamanda en azından kelâm formasyonuna/alt yapısına da sahip olan bir otoriteyi ifade etmektedir. Kelâmın fıkıh ve fıkıh usûlü disiplinleri bakımından üst ilim olduğuna ve fıkıh usûlünün, *mebâdi*ni kelimadan aldığına dair bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 37, 38.

⁴¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 42 (p. 134).

lidir.⁴² Şâfiî'nin, Kur'ân'ın bütün meselelerin çözümünü *nassen* ya da *istidlâlen* içerdiği görüşü yukarıda ifade edilmişti. Arap dili verilerinin ilk hareket noktası kabul edilmesi Kur'ân için olduğu gibi, Kur'ân'ın kaçınılmaz beyânı olan sünnetin metinleşmiş formunu oluşturan hadisler için de geçerlidir.⁴³ Vahiy ürünü olan her iki tür yazılı verinin anlaşılmasında Arap dili verilerinin hareket noktası olması bu verilerin, işitmeye dayalı olarak (*semâî*)⁴⁴ oluşması hasebiyle objektif bir karakter arz etmesi sebebiyledir.⁴⁵ Buna göre Arap dilinde umûm bildiren ifadeler olduğu gibi husûs bildiren ifadeler de vardır.⁴⁶ İlkesel olarak, nasıl ki nahiv ilminde (sentaks) öznenin özne, yüklem yüklem işlevi görmesi asılsa, umûm bildiren bir ifadenin kapsamlılık (*şümûl*), husûs bildiren ifadenin ise teklik (*infirâd*) bildirmesi asıldır.⁴⁷ İşitmeye dayalı olarak edinilen dil verileri keyfî biçimde farklı anlamlara yorulamaz. Diğer yandan Şâfiî herhangi bir kimsenin Arap diline bütünüyle vâkıf olamayacağını belirterek,⁴⁸ tek bir kişi açısından dil verilerindeki zannîliğe işaret etmektedir.

Dil verileri ilk hareket noktası olmakla birlikte, Şâfiî'nin sisteminde metnin anlaşılması bu ilk adımdan ibaret görülmemiştir. Şayet böyle kabul edilseydi, mezkûr metinlerin sahih anlamının belirlenmesi yetkisi fakihe değil de, dil bilginine ait olurdu. Bir metnin

⁴² Şâfiî, *er-Risâle*, 49, 50 (p. 168, 169).

⁴³ Bu durum esasen Hanefî usûl metinlerinde de vurgulanmaktadır. Söz konusu metinlerde elfâz bahisleri "Kitap ve Sünnet Arasında Müşterek Olan Konular" başlığı altında incelenmektedir. Örnek olarak bk. Molla Hüsvrev, *Mir'âtü'l-uşûl fi şerhi Mirkâti'l-vüşûl* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1312), 33. Böylece sünnetin "textleşmiş" şekli olan hadisler -metin olarak da- dikkate alınmıyor görünmektedir. Mamefih Hanefî usûlü bir bütün olarak dikkate alındığında, metin olarak hadislerin Şâfiî sisteminde olduğu kadar rahat kullanılmayıp âhâd haberle amel kriterlerinin devreye sokulduğu görülmektedir. Bu husus, Şâfiî'nin düşüncesinde tikel haberlerin ağırlığını ortaya koyan noktalardandır.

⁴⁴ Bu noktada başta Arapça olmak üzere tüm dillerin kıyasi kısımlarının da esasen işitmeye dayalı (*semâî*) oluştuğuna dikkat edilmelidir.

⁴⁵ Söz konusu verilerin objektif kabul edilebilmesi dilde kesinliğin kabul edilmesiyle irtibatlıdır. Dilde kesinlik tartışmasını dilbilim açısından alan bir çalışma için bk. Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu: Anlatabilmenin İmkânı* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021). Aynı tartışmada Fahreddin Râzî'nin kuşkucu yaklaşımının Sadrüş-şerîa tarafından eleştirisini ve bu müellif tarafından dilde kesinlik savunusunu inceleyen bir çalışma olarak bk. Selma Çakmak, *Fıkıh Usulünde Lafızların Kesinliği Problemi: Fahreddin er-Râzî'den Sadrüşşerîa'ya* (İstanbul: Timaş Akademisi, 2022). Söz konusu çalışmaya dair bir değerlendirme için bk. Abdurrahim Kozalı, "Selma Çakmak, Fıkıh Usulünde Lafızların Kesinliği Problemi: Fahreddin er-Râzî'den Sadrüşşerîa'ya İstanbul: Timaş Akademisi, 2022, 318 sayfa", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/64 (2023), 91-97. Esasen Râzî'nin düşüncesinde de dilde kesinlik sorunu haddizatından bir sorun olarak görünse de, dinî naslar bağlamında -karineler yardımıyla- söz konusu sorunun/kuşkunun giderilmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. bk. Çakmak, *Fıkıh Usulünde Lafızların Kesinliği Problemi: Fahreddin er-Râzî'den Sadrüşşerîa'ya*, 105.

⁴⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 51, 52 (p. 172, 173)

⁴⁷ Bu ifade daha çok Hanefî yaklaşımını yansıtıyor görünse de esasen mütekellim usûl geleneğinin *vukûf* tavrı, onların kelime ve kiplerin belirli anlamlara sahip olmadığı görüntüsünde olduklarına hamlolunamaz. *Vukûf* tavrını daha çok belli kelime ve kiplerin belli bir bağlamda hangi anlama geldiğinin bağlama bakılarak açıklığa kavuşabileceği şeklinde anlaşılması daha uygun görünmektedir.

⁴⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 42, 43 (p. 138-142).

literal anlamı konusunda bir noktaya kadar yeterli olabilen dil bilgini, konu teleolojik anlama geldiğinde, formasyonu gereği yetersiz kalmaktadır. Kaldı ki eldeki vahiy verileri, literal düzeyde dahi bu metinlere üst bir bakışı gerektirecek, örneğin zahiren de olsa çelişki içermek gibi, sorunlar barındırmaktadır.⁴⁹ Sözelimi bir lâfzın, âm olmasına rağmen husûs bildirebilmesi ya da haddizatında âm olan bir lâfzın tahsise uğraması⁵⁰ naslının üst bir bakışla değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Zira bu ve benzeri sorunların çözümü açısından dil verileri yetmeyecek olup, mesela âm görünen bir lâfzın husûs bildirebilmesinde sebab-i nüzûl, tahsis işleminde ise âm lâfzın delâletinin kat'î ya da zannî olması ve aralarında tahsis işlemi gerçekleşebilecek delillerin nitelikleri gibi, dilbilimini aşan bir alt yapıya ihtiyaç olacaktır.

Tahsis işlemi ile esasen, umûm ve husûs bildiren naslar arasında sureten de olsa ilk bakışta mevcut görünen bir *terauz* durumu çözülmektedir. Esasen dinî naslarda tespit edilen tearuz sorununu giderebilmek amacıyla bir üst söylem arayışının 're'yci' tavrın ilk ve kaçınılmaz adımı olduğunu düşünüyoruz.⁵¹ Bizzat bu işlem dahi yine bir üst bakışı ve

⁴⁹ Aşağıdaki ifadeler başta Kur'ân ve sünnet olmak üzere delillerdeki, deyim yerindeyse kaosu ve bundan duyulan kaygıyı ifade eder niteliktedir. Bu olgu karşısındaki çaresizlik esasen bütün ehl-i hadisin kaygısı olarak Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl. 198/813-4) mektubunda ifadesini bulmuş ve bu büyük sorunun çözümü Şâfiî'den beklenmiştir. Gelenekte "Nâsıru ehl-i'l-hadîs" unvanına lâyık görüldüğüne göre, görünen o ki, Şâfiî'nin kendisinden beklenen görevi yerine getirdiği kabul edilmiştir. Mamafih kanaatimizce Şâfiî'nin esasen ehl-i re'y ve hadisten hangisinin "*nâsır*"ı olduğu, üzerinde durulması gereken bir konudur. Zira Şâfiî - kıyasla sınırlandırılmış olsa da - re'yi meşrulaştırarak ehl-i hadiste olmayan bir yöntemi devreye sokmuştur. Bu durumda re'yi zaten kabul eden ve kullanagelen Hanefilerle arasında derece farkı varken, re'ye bütünüyle mesafeli olan ehl-i hadisle mahiyet farkı var görünmektedir.

Şâfiî'nin, naslarda en azından ilk bakışta kaos olarak algılanabilecek duruma dair ifadelerine şu cümleleri örnek gösterilebilir: "Sünnette öyle rivayetler var ki, Kur'ân'da aynı var. Yine öyleleri var ki, Kur'ân'da özeti olup, sünnette tafsilatı var. Sünnette öyle rivayetler var ki, Kur'ân'da onunla ilgili hiç bir şey yok. Öyle rivayetler var ki, birbiriyle uyumlu; ama öylesi de var ki, çelişik: Nâsîh ve mesûh olduğunu bilebildiklerimiz var; bilemediklerimiz var. Hz. Peygamberin öyle nehiyleri var ki, bunlar haramlık ifade eder, diyorsunuz; ama öyleleri de var ki bunlar haramlık değil, serbestiyet (ibaha) ifade eder, diyorsunuz. Yine görüyoruz ki, birbiriyle çelişik görünen şu hadisle amel ederken, diğeriyle amel etmiyorsunuz. Bir hadise kıyas yapıyor; ama sonra o kıyasınıza da muhalefet ediyorsunuz. Bazı hadisleri de terk edip, onlara kıyas yapmıyorsunuz. Bir kıyası alıp diğeri terk etmedeki deliliniz nedir? Bir de bir hadis terk ediyorsunuz; ama senet bakımından ondan daha zayıf olanla amel ediyorsunuz." (Şâfiî, *er-Risâle*, 210 p. 569). Bu bağlamda Şâfiî'nin hukuk düşüncesinde tearuz konusuyla ilgili bir çalışma olarak bk. Ahmet Temizkan, "İmâm Şâfiî'de Şer'î Delillerin Teâruzu ve Çözüm Yolları", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2019), 97-125.

⁵⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 51, 52 (p. 173).

⁵¹ Abdullah b. Ömer'in kendisine sorulan bir soru karşısında, muhatabına konuyla alakalı ve esasen müteâriz iki bilgiyi aktarmakla iktifâ etmesi ilginç bir örnektir. Buna göre, İbn Ömer'e bir adam gelip, kurban bayramı günü oruç tutmayı adadığını söylemiş, bunun üzerine İbn Ömer, "Nebi (s.a.s.) kurban bayramı günü oruç tutmaktan nehyetti ve Allah adakları yerine getirmeyi emretti.", şeklinde mukabele etmiştir. Adam soruyu üç kere tekrarlasa da İbn Ömer de cevabını üç kere tekrarlamakla yetinmiştir (İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 7/277'den akt. Büşra Oğuz, *İlm-i Hilâf Türünün Bir Örneği Olarak Kudûrî'nin et-Tecrîd Adlı Eserinin Syâm Bölümü-*

metodolojiyi gerektirmektedir ki, gerek tahsis gerekse tearuzu giderme konuları mezhep usûlleri arasından farklılaşan konulardandır. Bu noktada Şâfiî'nin geliştirdiği 'meta-anlatı', modern dönemde "beyân teorisi"⁵² olarak adlandırılmış olup, kanaatimizce bu isabetli bir isimlendirmedir. Kitaptan hüküm çıkarmanın "nassen" şeklinde adlandırılan birinci aşaması, beyân teorisinin ilk aşaması olup, Maruf Devâlîbî'nin (1907-2004) kavram-sallaştırmasıyla "ictihâd-ı beyânî"ye karşılık geliyor görünmektedir.⁵³ Beyân teorisinin ikinci aşamasını "Kitabın *istidlalen* çözüm getirmesi" oluşturmakta, bu işlem mezkûr delillerden ictihad/kıyas yoluyla gerçekleşmekte olup, ictihad sahasının sınırlarının ise, Şâfiî'nin sisteminde temel işlevi "cümelü'l-ferâizin bilinmesi" olarak tespit edilen⁵⁴ 'icmâ' ile belirlendiği ifade edilebilir.⁵⁵

2.2. Sünnet

Makalenin giriş kısmında da belirtildiği üzere sünnet, mahiyet açısından aralarındaki birliktelik⁵⁶ nedeniyle Kur'an'ın ilk ve kaçınılmaz beyânı olup, zaman içinde özellikle tefsir ilmi çerçevesinde oluşan 'Kur'an'a dair' açıklamalardan bir açıklama olarak görülemez. Şâfiî bu kaçınılmaz birlikteliği/ayrılmazlığı Kur'an'da çeşitli yerlerde geçen "Kitap-Hikmet" birlikteliğine atıf yapan âyetleri⁵⁷ zikrederek⁵⁸ açıklamakta ve "hikmet"i'n "sün-

nün İncelenmesi (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 98).

Bu olayda gerek Hanefî gerekse Şâfiî fakihler, İbn Ömer gibi davranıp konuyu çözümsüz bırakmamışlar ve fakih tavrının bir gereği olarak, birbirlerinden farklı da olsa tercihte bulunarak çözüm getirmişlerdir.

⁵² Beyân teorisi sadece Kur'an ayetlerine bütün olarak bakmayı, yeri geldiğinde bunları uzlaştırmayı sağlamamakta, yanı sıra Kitap ile sünnet arasındaki kaçınılmaz ilişkiyi de kapsamaktadır. Esasen beyân teorisinin, Şâfiî'nin "bilgi kaynakları" başlığı altında ele aldığı dört maddeyi de kapsadığı ifade edilebilir.

⁵³ Muhammed Maruf ed-Devâlîbî, *el-Medhal ilâ 'ilmi usûli'l-fikh* (Dimaşk: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1965), 422-449.

⁵⁴ Bk. Aşağıda "icmâ" başlığı.

⁵⁵ Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/419. ("Kur'an'ın bir kısım Yahudilere yönelttiği tahrif eleştirisinin de icmâ anlayışının oluşumunda payı olmalıdır. İslâm âlimlerinin izahlarına göre, tahrifin anlamlarından birisi de kutsal kitaplardaki ifadelerin sapkın yorumlara tâbi tutulması ...").

⁵⁶ Şâfiî'nin bu manayı ihsâs eden ifadeleri için bk. *er-Risâle*, 108, 109 (p. 326). Benzer değerlendirme için bk. Nail Okuyucu, "Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 43 (2020), 6. Okuyucu konuyla ilgili Lowry'ye farklı bir görüş nispet etmiştir. bk. Okuyucu, "Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi", 8. "Kitap ve sünnet mahiyet bakımından bir midir?" sorusunun cevabı meseleye nereden bakıldığıyla ilgili görünmektedir. Öncelikle mantık ilminin terminolojisiyle ifade ederek, "mahiyet" dendiğinde cins ve fasıl birlikteliği mi kastedilmektedir? Daha açık bir anlatımla Kitap ve sünnet aynı cinsin altındaki *nev*'ler gibi mi yoksa aynı *nev*' kapsamında yer alan *ferdl*er gibi mi görülmelidir? Bu sorunun cevabı biraz da "Kitap" için karakteristik olan, yani mahiyeti belirleyen hususun Kitabın "vahiy" olması mıdır, "metlûvv" olması mıdır, yoksa bu iki niteliğin mecmûu mudur, konusundaki tercihlerle de ilintili görünmektedir. Kanaatimizce gerek sünnetin, mücmel olmakla karakterize olan Kur'an için ilk ve kaçınılmaz açıklama olmasının gerekse, yine buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in "şârilik" vasfının temelendirebilmesi açısından her iki kaynak arasında mahiyet birliğini savunmak daha uygun görünmektedir.

⁵⁷ *Andolsun ki Allah, müminlere kendilerinden, onlara kendi âyetlerini okuyan, onları arındıran ve onlara kitab ve hikme-*

net” manasına geldiğini ısrarla ifade etmektedir.⁵⁹

Bilindiği üzere Şâfiî'ye göre Kitap-sünnet münasebeti bağlamında şu üç ihtimal söz konusu olabilir:

1. Sünnetin Kur'ân'da zaten açık (nass) olanı teyit etmesi
2. Sünnetin Kur'ân'da kapalı olanı açıklaması (Âmmı tahsis, mücmeli tefsir gibi)
3. Sünnetin Kur'ân'da hiç olmayan bir hüküm koyması⁶⁰

Kitap-sünnet ilişkisi bağlamında sünnetin özellikle ikinci madde bağlamında daha işlevsel olduğu söylenebilir. Zira mücmel bir mahiyet arz eden Kitab'ın sünnet tarafından açıklanması, özellikle ikinci maddede zikredilen işlev yoluyla gerçekleşecektir. Bu noktada dikkati çeken bir husus, Şâfiî düşüncesinde Kur'ân'ın umûmunu tahsis,⁶¹ mücmelini tefsir⁶² gibi işlevlere sahip olan sünnete Kitab'ı nesih yetkisi verilmemiş olmasıdır. Şâfiî'nin sisteminde sünnet Kur'ân'ı neshedemediği gibi, Kur'ân da sünneti neshedemez.⁶³ Şâfiî'nin bu görüşü daha sonra oluşan Şâfiî gelenek içinde, kanaatimizce her iki delil arasındaki ontolojik birliktelik sebebiyle, haklı olarak eleştiri konusu yapılmıştır.⁶⁴ Şâfiî'nin çapraz neshi caiz görmeme konusundaki en önemli kaygılarından birisi, haddizatında mücmel karakter taşıyan âyetlerin bir şekilde beyân edilip bunlar vasıtasıyla sünnet malzemesinin önemli kısmını teşkil eden ve fakihimizin düşüncesinde özel önemi haiz haber-

ti öğreten bir Peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur. Oysa onlar, daha önce apaçık bir sapıklık içindeydiler. (Âl-i İmrân 3/164).

⁵⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 32, 33 (p. 96-103).

⁵⁹ “و فيما كتبنا في كتابنا هذا من ذكر ما من الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة دليل على ان الحكمة سنة رسول الله” *er-Risâle*, 32 (p. 96).

⁶⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 91-92 (p. 298-301). “Sünnetin Kur'ân'da hiç olmayan bir hüküm koyması” Kur'ân'dan bağımsız bir işlev gibi görünse de Kur'ân ve sünnet arasındaki kaynak birliği ve Kur'ân'ın teşrî konusunda Hz. Peygamber'i de işaret etmesi bakımından esasen son tahlilde her iki kaynağın devrede olduğu bir işlevdir. Aynı zamanda Kitap-sünnet ilişkisini de içeren beyân türleri *er-Risâle*'de biraz karışık görünmekte olup, kanaatimizce Şâfiî'nin beyân türlerine dair ifadeleri şu şekilde tertip edilebilir:

1. Kur'ân'da nass olarak ifade edilenler (Namazın, zekatın farzıyeti ve *Cümelü'l-ferâiz* gibi)
2. Farzıyeti Kitapta belirtilip de mahiyeti, ayrıntısı sünnete bırakılanlar; namaz ve zekatın sayıları, vakitleri gibi. Bu da iki kısımdır:
 - a. Sünnetin Çerçeveyi Belirlemesi
 - b. Sünnetin Ayrıntıyı Belirlemesi
3. Kitapta yer almayıp da Hz. Peygamber tarafından sünnet olarak vazedilen konular ki, Resule itaat de yine kitapla sabittir.
4. İctihadla sabit olan hükümler ki, ictihad da yine Kitapla farz kılınmıştır. (bk. *er-Risâle*, 21-22 p. 55-59).

⁶¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 168 vd. (p. 470 vd.).

⁶² “ومفسرة معنى ما أنزل الله منه جملا” bk. *er-Risâle*, 106 (p. 314). Ayrıca müellif “Cümelü'l-ferâiz” başlığı altında da, örnekler eşliğinde bu konuya da değinmektedir. bk. *er-Risâle*, 186 vd. (p. 486 vd.).

⁶³ Şâfiî, *er-Risâle*, 106-109 (p. 314, 322, 324, 326).

⁶⁴ Okuyucu, “Şâfiî'nin Kaynak İçerisi Teorisi”, 1-44; İhsan Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 68-81.

i vâhidlerin devre dışı bırakılabilmesi olmalıdır.⁶⁵ Buna göre, sünnetin nesih konusundaki işlevi âyetler arasında gerçekleşmiş olan nesih olgusuna dair bilgi vermekten ibarettir.⁶⁶

Kur’ân’ın anlaşılması bağlamında sünnetin bu denli önemli ve kaçınılmaz olduğu tespit edildikten sonra da ortada hâlâ bir soru durmaktadır: Sünnet nedir ve sünnetin muhtevası nasıl belirlenebilir?

Aynı zamanda şeriatın olmazsa olmazlarını (*cümelü’l-ferâiz*) belirleme gücünde olan kitlesel bilgi (*haberü’l-‘âmme ‘ani’l-‘âmme*)⁶⁷ bir yana, Şâfiî’nin zamanında sünnetin muhtevasını belirleyebilmek için başvurulabilecek iki muhtemel kaynak olduğu söylenebilir: Bunlardan birisi birtakım bölgelerde devam eden *amel* ki, hiç kuşkusuz bunların en güçlüsü Medinelilerin amelidir; diğeri ise âhâd haberlerdir.⁶⁸ Bir yandan bu kaynakların hangisinin sünneti temsil edeceği, diğeri yandan, şayet âhâd haberlerde karar kılınırsa bu haberlerle nasıl amel edileceği, Şâfiî’nin zamanının en kritik konularının başında gelmekteydi.

Şâfiî’nin *amel* eleştirisi, hocası Mâlik’i metodolojik anlamda eleştirdiği temel konu gibi görünmektedir. Esasen *amelin* bir kaynak olarak eleştirisinin Şâfiî’den önce de yapıldığı bilinmektedir ki, bu bağlamda özellikle Leys b. Sa’d (öl. 175/791) ile Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (öl. 189/805) dikkati çekmektedir.⁶⁹ *Amelin* “mahiyetini bir türlü anlayamadığımızı” ifade ederek,⁷⁰ *İhtilâfu Mâlik ve’s-Şâfiî* adıyla müstakil bir eser kaleme almasına da neden olan bu konuda Şâfiî’nin amel-i ehli Medîne bağlamındaki eleştirisinin özü şu şekilde ifade edilebilir:⁷¹ *Amel* bağlamında konuşuyorsak şer’î norm üretimi ya icmâ ya da haber yoluyla olabilir. *Amel* icmâ olamaz; zira yereldir. Şeriatla son derece önemli bir işleve sahip olan icmâ belli bir şehrin değil, ümmetin tümünün ittifakıdır. *Amele*, hadis

⁶⁵ Benzer değerlendirmeler için bk. Okuyucu, “Şâfiî’nin Kaynak İçi Nesih Teorisi”, 9.

⁶⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 137-146 (p. 393-415).

⁶⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 357 vd. (p. 961 vd.).

⁶⁸ Şâfiî *Cimâ’ul-‘ilm*’de “sünneti bütünüyle reddeden” bir zümreden de bahsetmekte olup (Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm*, nşr. Rif’at Fevzî Abdülmuttalib [Mansûre: Dârü’l-Vefâ, 1422/2001], 9/5, 6), bu zümre Saygın’ın tespitlerine göre Haricilerden Ezârika, Bî’iye, zındıklar ve gûlat Râfizilerdir (bk. Mehmet Saygın, “*er-Risâle*’deki İsimsiz Muhaliflerin Tespiti ve İmam Şâfiî’nin Onlara Yönelik Eleştirileri -Sünnet’in Hücciyeti Bağlamında-”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/2 (Aralık 2022), 274, 275).

⁶⁹ Arangül, İbn Nedîm’e dayanarak Leys b. Sa’d’ın *Kitâbu Mesâ’ilü’l-fikh* adlı çalışmasının daha çok Mâlik eleştirisi olduğunu ifade etmektedir. bk. Muammer Arangül, “İmam Şâfiî’nin İmam Mâlik’ten Kopuşu”, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kışkırcında İmam Şâfiî*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 327. Bilindiği üzere Muhammed b. Hasen’in Mâlik’e dair eleştirisi ise *el-Hucce ‘alâ ehl-i Medîne* adlı eseri olup, Şâfiî’nin henüz Mâlik’e bağlılığı devam ettiği dönemde kaleme aldığı *er-Red ‘alâ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî* kısmen Şeybânî’nin mezkur eserine reddiye olarak kabul edilmektedir. bk. Bilal Aybakan, “Şâfiî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/230.

⁷⁰ Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik ve’s-Şâfiî*’den nakleden Arangül, “İmam Şâfiî’nin Malikten Kopuşu”, 322.

⁷¹ Şâfiî’nin Mâlik’i eleştirdiği temel hususlar Candan tarafından, “sünnete, sahabe kavline, icmâa aykırılık ve tutarsızlık” şeklinde belirlenmiştir. bk. Abdurrahman Candan, “İmam Şâfiî’nin Erken Dönem Fakihlerine Eleştirileri”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum Aytepe vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 117.

anlamında âhâd haber değeri de verilemez; zira *amel* Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir senetten mahrumdur. O hâlde Medine ehlinin amelinin kaynak değeri yoktur.⁷² Dahası Şâfiî *amel* eleştirisi üzerinden Mâlik'in esasen sünnete muhalefet ettiğini iddia etmiştir.⁷³ Bu durumda sünnetin muhtevasını belirleme konusunda geriye tek imkân olarak âhâd haberler kalmaktadır.⁷⁴

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Şâfiî'nin bakış açısıyla, kendi döneminde haber-i vâhidlerle *amel* konusunda da bir sorun vardır ki, bu sorun, haber-i vâhidlerin Hz. Peygamber'e ittisâlinin yeterli görülmemeyip, bunların ayrıca başka eleştiri kriterlerine tâbi tutulmasıdır. Bu işlem kuşkusuz birçok haberin devre dışı kalmasına, bir diğer ifadeyle sünnetin muhtevasının hatırı sayılır bir kısmının zayı olmasına neden olmaktadır. Âhâd haberlerin böyle bir işleme tâbi tutulması, Şâfiî'nin dönemindeki her iki büyük ekolün de izlediği bir yoldur. Ayrıntıları bir yana bu işlem Hanefîlerde esasen âhâd haberlerin, sağladıkları bilgi değeri bakımından sistemlerinde daha güçlü kabul edilen, ilkeler (*asıllar*), Kur'ân ve meşhûr haber gibi unsurlara vurulması suretiyle yapılmaktadır. Buna mukabil haber eleştirisinin Mâlik düşüncesindeki en işlevsel aracı ise Medine ehlinin uygulamasıdır (*amel*). Her iki durumda da Şâfiî'ye göre pekâlâ kendisiyle *amel* edilebilecek olan pek çok haber uygulama dışı kalmaktadır. Böyle bir durum Şâfiî açısından kabul edilemez olup, aynı zamanda akademik mesaisinin ağırlık merkezinin bu konu üzerinde yoğunlaşmasının da temel nedenidir. Şâfiî *er-Risâle* başta olmak üzere diğer eserlerinde de bu konu üzerinde durmuş ve kendi düşüncesi içinde âhâd haberlerin, haddizatında zan ifade etmeler de,⁷⁵ en azından *amel* konusunda tatmin edici (*tuma'nîni*) düzeyde bilgi sağlayabileceğini savunmuştur.⁷⁶ Bununla birlikte, nihayetinde bir fakih olması, sahip olduğu fıkıh

⁷² bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî* (el-Üm içinde), nşr. Rif'at Fevzi Abdülmuttalib (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001), 8/513; *er-Risâle*, 533-535 (p. 1556-1559).

⁷³ Arangül, "İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'ten Kopuşu", 340.

⁷⁴ Şâfiî'nin âhâd haberlerin delil değeri hususundaki yaklaşımı, birisi "dogmatik" diyebileceğimiz (Hz. Peygambere ittibânın gerekliliğini savunan naslar, özellikle âyetler), diğeri ise rasyonel olmak üzere ikili bir yapı arz etmektedir. Söz konusu yaklaşımın rasyonel boyutunda esasen "haber" olgusunu ve "haber" in değeri, daha doğrusu kaynağında güven sorunu olmadıktan sonra haberin sağladığı bilgiye güvenme zarureti ele alınır ki, şahitlik örneği bu açıdan verilmektedir. Buna göre insanlar ilkesel olarak dürüst ve zihinsel bakımdan sağlıklıdır; toplum hayatının devamı insanların ilettikleri haberlerin dikkate alınmasını gerektirir. Şahitlik bağlamında tezkiye devreye girerken, hadis rivayetinde kriterler daha ince hale getirilip cerh ve ta'dîl mekanizması kullanılır. Bu yaklaşımın sonucu şöyle olmak durumundadır: Sradan haberlerin dikkate alınması bile ilkesel olarak bir gereklilikse hadisler için bu durum evleviyetle geçerlidir.

⁷⁵ Şâfiî haber konusunu *er-Risâle*'de "Bilgi (İlim)" başlığı altında ele almış ve bilgiyi "kitlel bilgi (*ilmü'l-âmmeh*)" ve "tikel bilgi (*ilmü'l-hâssa*)" olarak ikiye ayırdıktan sonra ilk bilgi türünün kesinlik ifade etmesine karşın, ikinci tür bilginin bu nitelikte olmadığını belirterek, her iki bilgi türünü de uzunca ele almıştır. bk. *er-Risâle*, 357 vd. (p. 961 vd.). Şâfiî'nin âhâd haberin bilgi değeriyle ilgili kanaatini yansıtmaya bakımından şu ifadesi örnek verilebilir: "Bu (haber-i hâss/vâhid) Kitap ve mütevâtîr hadis (haber-i âmmeh) nassı gibi ihatalı bir şey olarak değil de, onlar için âdil kimselerin şahadetini kabul etmeleri ölçüsünde bağlayıcı olur". bk. *er-Risâle*, 461 (p. 1260).

⁷⁶ Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinin temel tezinin haber-i vâhidin hüccet değeri ortaya koymak olduğu söylenebilir; bk. Murteza Bedir, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2008), 35/118.

nosyonu ve hadislerin zannî niteliği Şâfiî'nin âhâd haberlere pür ehl-i hadis bir âlim gibi yaklaşmasına engel olmuştur. Nitekim ehl-i hadis tavrında karakteristik olan *ma'mûlün bihin* ölçüsünün sıhhatle paralel düşünülmesi iken, Şâfiî'nin hukuk düşüncesinde her zaman böyle olmadığı dikkati çekmektedir. Bu bağlamda, *er-Risâle*'de muhatabı, söz konusu olguya dayanarak kendisine şöyle bir soru yöneltmiştir:

“Bir de bir hadisi terk ediyorsunuz; ama senet bakımından ondan daha zayıf olanla amel ediyorsunuz.”⁷⁷

Yaygın kanaat uyarınca Şâfiî'ye göre bir hadisle amel etmenin tek şartının haberin ke-sintisiz Hz. Peygambere ulaşması olarak görülse de, ayrıca kendisinin bu kanaatte oldu-ğuna dair kimi ifadelerine rastlamak da mümkün olsa da, gerek teorik gerekse pratik düzlemde durumun farklı olduğu, Şâfiî'nin kimi ifadelerinden de, bu konuda ortaya konmuş çalışmalardan da anlaşılabilir. Öncelikle bir hadisin sahih olmasının, bu hadisle amel edebilmek için yeterli olmayacağı gerçeği, sadece Cessâs (öl. 370/981) gibi ehl-i re'y fakihler tarafından ifade edilmiş⁷⁸ olmayıp, ehl-i hadis çevresinin en tanınmış fakihi olarak Ahmed b. Hanbel'e (öl. 241/855) dahi nispet edilmiştir.⁷⁹ Buna göre bir hadisle amel edilebilmesi ancak bir fakih eliyle gerçekleşebilir.⁸⁰ Söz konusu durum Şâfiî için de geçerli olup, kendisi isnadı sahih de olsa bir kısım hadislerle amel etmemiştir.⁸¹ Burada önemli olan husus Şâfiî'nin hangi hadislerle amel edeceği konusunda birtakım ölçütlere sahip olması ve bu ölçütleri kullanmasıdır. Bu ölçütler içinde öne çıkanlar ilgili rivayetin fakihlerin görüşleriyle desteklenmesi, meşhûr-mütevâtir rivayete aykırı olmama, Allah'ın kitabına ve makule uygun olmak şeklinde tespit edilebilir.⁸² Bunlar arasında “fakihlerin görüşleriyle desteklenmesi”, “meşhûr-mütevâtir rivayete aykırı olmama” ve “Allah'ın kitabına uygun olmak” kriterlerinin Hanefîlerin “manevî inkitâ” yöntemleriyle benzerliği

Esasen âhâd haberlerin hüccet değeri konusunda ittifak olduğu da bir gerçektir. O hâlde şunu ifade etmek daha yerinde olabilir: Hz. Peygambere ulaştığı bilinen bir âhâd haber, başka kriterlere başvurmaya ihtiyaç bırakmaksızın kendisiyle amel edilebilecek seviyede tatmin edici bilgi sağlayabilir. Yakın bir değerlendirme için bk. Aktepe, “İmam Şâfiî'nin “Hadis Sahihse Mezhebim Odur” Sözüünü Yeniden Düşünmek”, 210.

⁷⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 210-212 (p. 569). Konuyla ilgili ayrıca bk. Mansur Koçinkağ, “İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/9 (Aralık 2018), 621-644.

⁷⁸ “وَأَمَّا يَصْحَوْنَ الرِّوَايَاتِ بِالرِّجَالِ فَحَسْبُ. وَمَنْ نَعَلِمَ أَحَدًا مِنَ الْفُقَهَاءِ يَعْتَرِ فِي قَبُولِ أَخْبَارِ الْإِحَادِ اعْتِبَارَهُمْ” (Cessâs, *el-Fuṣūl*, 3/179).

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel'in konuyla ilgili görüşleri için bk. Koçinkağ, “İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?”, 623-624.

⁸⁰ Takıyyüddin es-Sübki benzer manada şu sözü Süfyân b. Uyeyne'den nakletmiştir: “Hadiste fakihler dışında başkaları yolunu kaybeder” bk. Takıyyüddin Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, “İmâm Şâfiî'nin “Hadis Sahihse Mezhebim Odur” Sözüünün Anlamı” çev. İshak Emin Aktepe, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009), 310.

⁸¹ Şâfiî'nin isnadı sahih olduğu hâlde amel etmediği haber-i vâhid örnekleri için bk. Koçinkağ, “İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?”, 635-639.

⁸² bk. Koçinkağ, “İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?”, 627, 628; Muammer Bayraktutar, “İmâm Şâfiî'nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi”, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmâm Şâfiî*, haz. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 130-134.

dikkatten kaçmamaktadır. Yine mezkur ölçütler içerisinde yer alan “Allah’ın kitabına uygun olmak” kriteri, esasen Şâfiî’nin kesin olarak karşı görüldüğü “Kur’ân’a arz” yöntemini bütünüyle dışlamadığı izlenimi vermektedir ki, Özdemir bu konuya hasrettiği çalışmasında bu izlenimi teyit edecek değerlendirmelerde bulunmaktadır.⁸³ Diğer yandan “makule uygun olma” ölçütünün yine Hanefîlerdeki “asıl”ların hakemliği ile benzerliği, üzerinde durulması gereken konulardandır.⁸⁴

Şu da bir gerçektir ki, ne Hanefîlerin ne de Mâlik’in kendi sistemleri çerçevesinde ‘tatmin edici’ kabul ettikleri kaynaklar da, yani Hanefîler açısından “asıllar” ve Mâlikî sistem içinde *amel-i ehl-i Medine* esasen ‘yakîn’ düzeyinde bilgi vermeyip, son tahlilde kendilerince derece farkıyla daha güçlü de olsa, zannî seviyededirler. Bütün kurucu fakihlerin ittifakıyla kat’î/yakînî bilgi yalnızca “kitlesel bilgi” şeklinde çevirebileceğimiz “*habe-ru’l-âmmе ‘ani’l-âmmе*” niteliğindeki haberlerle sağlanabilir.

Bütün bu hususlar dikkate alındığında Şâfiî’ye nispet edilen “hadis sahihse mezhebim odur” şeklindeki ifadenin, Sübkî’nin (öl. 756/1355) onaylayıcı yaklaşımına göre değil de,⁸⁵ ancak koşullu olarak kabul edilmesi daha uygun görünmektedir.⁸⁶ Bu kanaatimizi teyit eden önemli bir faktör olarak Şâfiî’nin ‘ilkesel’ düşünme çabasına da işaret etmekte yarar görünmektedir. Bu bağlamda Şâfiî’nin Mâlik’i eleştirirken kullandığı şu ifade dikkat çekmektedir:

⁸³ İbrahim Özdemir, “İmam Şâfiî’de Hadisin Kur’ân’a Arzı”, *Diyanet İlmî Dergi* 54 (2018), 13-38. Özdemir konuyla ilgili tespitini şu cümlesiyle özetlemiştir: “İmâm Şâfiî âhâd hadisleri isnad yoğunluklu bir tenkide tâbi tutmanın yanı sıra birçok metin tenkidi yöntemine de başvurmuştur. Bunların başında da hadisin Kur’ân’a arzı gelmektedir. Şâfiî bu yöntemi hadisin Kur’ân’a muhalif olup olmadığını tespit etmek amacıyla değil, hadislerin içerdiği fikhî hükümler bakımından birbirine tercihte işlev gören dâhilî bir tenkit aracı olarak kullanmaktadır” (a.mlf., “İmam Şâfiî’de Hadisin Kur’ân’a Arzı”, 34).

⁸⁴ “Diğer taraftan Şâfiî’nin *er-Risâle*’de ilk formel teorisini verdiği katı usûlî kıyası kullanmaya yatkın olan Şeybânî’nin, bugüne ulaşmayan *Kitâbu ictihâdi’r-re’y*’ adlı eserinde usûlî kıyas konusunda da Şâfiî’ye öncülük etmiş olabileceği ifade edilmektedir. bk. Arangül, “İmâm Şâfiî’nin İmam Mâlik’ten Kopuşu”, 330.

⁸⁵ Şâfiî’nin mezkur sözünü mutlak manada anlama eğiliminde olan fakihler arasında İbn Kayyim (öl. 751/1350) ve Mâverdî (öl. 450/1058) örnek olarak gösterilirken, yakın bir anlayışa sahip olan Sübkî’nin değerlendirmelerine dair çalışması için bk. Sübkî, “İmam Şâfiî’nin “Hadis Sahihse Mezhebim Odur” Sözüünün Anlamı”, 293-321.

⁸⁶ İlgili ifadeyi, ancak belli kayıtlarla anlamının uygun olacağı görüşünü savunan âlimler arasında İbn Hacer el-Askâlânî (öl. 852/1448), Bedruddîn el-Aynî (öl. 855/1451), İbnü’s-Salâh (öl. 643/1245) ve Nevevî (öl. 676/1277) örnek verilmektedir. Aynı görüşte olan Aktepe’nin ilgili çalışması için bk. İshak emin Aktepe, “İmam Şâfiî’nin “Hadis Sahihse Mezhebim Odur” Sözüünü Yeniden Düşünmek”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları, 2012), 204-225. Aslan, Şâfiî’ye nispet edilen sözle amel edilebilmesi için gerekli görülen şartları şu şekilde özetlemiştir: “Sonuç olarak şu söylenebilir: İmam Şâfiî’nin görüşüyle çelişen sahih bir hadisin bulunması hâlinde Şâfiî’nin görüşü terk edilerek yerine hadisin ifade ettiği hüküm ile amel edip artık bu hükmün onun görüşü olduğunu söyleyebilmenin mümkün olması, İmam Şâfiî’nin bu hadisi görüp görmediğine, mensûh olup olmadığına, bunu yapacak kişinin ictihad ehliyetini haiz olup olmadığına ve hadisin daha güçlü delil/delillerle teâruz edip etmediğine göre değişmektedir. bk. Mehmet Selim Aslan, “İmam Şâfiî’nin “Benim Görüşümün Hadise Ters Düştüğünü Görürseniz, Hadisle Amel Edin ve Görüşümü Duvara Çarpın” Sözü Bağlamında Eleştiriye Açık Olması”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültü-*

“Mısır’a geldiğimde Mâlik’in sadece on altı yerde hadise muhalefet ettiğini biliyordum; gördüm ki, kendisi bazı yerlerde aslı zikredip fer’i terk ediyor, bazı yerlerde de fer’i söyleyip aslı terk ediyor.”⁸⁷

Asıl ve fer’ arasındaki münasebetin korunmasının tutarlılık kaygısına gönderme yapmasının kuvvetle muhtemel olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Şâfiî’nin kullanımında asıl ve fer’in zikredildiği önemli bağlamlardan birisi “beyân” tanımı olup, müellif bu kavramı, “asılları bakımından aynı, fer’leri bakımından farklı olan manaları içine alan bir isimdir”, şeklinde tanımlarken⁸⁸ esasen kaynak birliğine ve kanaatimizce tüm kaynakların son tahlilde Kitâb’a râcî olduğuna vurgu yapmaktadır.

Şâfiî’nin bir yandan merfû olan her bir hadisle amel etmeye çalışırken, bir yandan da her bir nassı tümel bir ilkeyle irtibatlandırma gayretini, Sübkî’nin mezkûr risâlesinde yer verdiği alıntı ortaya koymaktadır:

İmam Şâfiî, Ali b. Ma’bed’in (öl. 218) Hz. Peygamber’e nispetle naklettiği “Resulullah başağındaki buğdayın satılmasına onay verdi.” hadisi hakkında ise şöyle der: Burada bilinmezlik (garar) söz konusudur. Zira başağın içindekiler bilinmemektedir. Eğer hadis sahih ise biz de onunla amel ederiz. Bu durumda hüküm “Hz. Peygamber bilinmezlik (garar) taşıyan alış verişini yasakladı.” hadisindeki genel ilkedен tahsis edilerek elde edilmiş özel (hass) bir anlam taşır.⁸⁹

Nitekim Bayraktutar da, bu hususu “Dolayısıyla Şâfiî bir fakih ve müctehid olarak nasları te’vil etmekte ve nasların zâhirî/lafzî anlamından ayrılabilir” şeklindeki ifadeleriyle vurgulamıştır ki,⁹⁰ te’vilin ancak bir üst anlatı yoluyla mümkün olabileceği malumdur.⁹¹ Yine Bayraktutar nasların zâhirî ve fikhî olmak üzere iki şekilde anlaşılabilirliğini ifade ettikten sonra, Şâfiî’nin fikhî yaklaşımına dair örnekler vermiştir.⁹² Esasen yine Şâfiî’nin *er-Risâle*’sinde ele aldığı temel konulardan birisi olan teâruz sorununun da yine tutarlı bir yöntemle çözülebileceği, bunun da yine bir üst anlatı gerektirdiği malumdur. Nitekim bu bağlamda müellifin sisteminde nesih de beyân teorisinin bir uzantısı olarak görülmüştür.⁹³

rû ve Tahammül Ahlâkı, ed. Mahsum AYTEPE vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 91-106.

⁸⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Menâkıbü’ş-Şâfiî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: Mektebetü Dari’t-Türâs, ts.), 1/ 509.

⁸⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 21 (p. 53).

⁸⁹ Sübkî, “İmam Şâfiî’nin “Hadis Sahihse Mezhebim Odur” Sözüünün Anlamı”, 297.

⁹⁰ Bayraktutar, “İmam Şâfiî’nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi”, 130.

⁹¹ Te’vilin bir üst anlatıya ihtiyaç duyurmasını bir örnek ile açıklamak istiyoruz. Sözelimi dinî yükümlülük bahsinde kişilerin güçlerinin üzerinde bir şeyle mükellef olup olmayacakları hususunda, bunun imkânsızlığı (teklîf-i mâ lâ yutâk muhâldir) görüşünün benimsenmesi durumunda ilgili naslar bu görüş doğrultusunda te’vil edilmek durumunda kalacaktır. Burada “teklîf-i mâ lâ yutâk muhâldir” görüşü, nasların kendilerine göre te’vil edileceği bir üst ilkedir. Bu örnek bağlamında bk. Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, 2/171-174.

⁹² Bayraktutar, “İmam Şâfiî’nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi”, 132, 133. Esasen şu bir gerçektir ki, nasların anlaşılması bağlamında bütün fakihler için hareket noktası zâhir olup, yine hiçbir fakih sadece

Bir yandan sünnet malzemesine, kendi kriterleri çerçevesinde eleştirel yaklaşması, diğer yandan bir şekilde tümellik arayışı, kanaatimizce Şâfiî'nin hukuk düşüncesinin 're'yci' yönünü ortaya koymaktadır. Müellifi son tahlilde ehl-i re'y içerisinde mi yoksa ehl-i hadis dairesinde mi görmenin daha uygun olduğu sorununu bir başka çalışmaya bırakıp,⁹⁴ Şâfiî'nin re'y ehli fakihler için tipik olan "kıyas/tefakkuh" formasyonuna dikkat çekmiş olmasına işaret etmek istiyoruz. Bu bağlamda kendisi, İmam Mâlik'i Ebû Hanîfe ve Leys b. Sa'd ile karşılaştırırken, Mâlik'i Kitap ve sünnet konusunda daha bilgili bulmakla birlikte kıyasta Ebû Hanîfe'nin daha üstün olduğunu belirtmiş ve "Fıkıh yönüyle Leys Mâlik'ten üstündür" şeklinde ifadeler kullanmış, İmam Muhammed'i ise "Fıkıhta en çok minnet duyduğum kişi Muhammed b. Hasen'dir." sözleriyle methetmiş, "Şeybânî'nin Mâlik'ten daha fakih olduğunu", ifade etmiştir.⁹⁵ Şâfiî aşağıdaki ifadelerinde ise Şeybânî'ye nispet ettiği vasıflarla sanki "tefakkuh sahibi olma/kıyas yapabilme" formasyonunun içeriğini netleştirmiştir:

"Allah'ın kitabını Muhammed'den (b. Hasen eş-Şeybânî) daha iyi bilen kimseyi görmedim, sanki Kur'ân ona inmiş gibi"⁹⁶

"Haramı, helali, illetleri, nâsih ve mensûhu Muhammed b. Hasen'den daha iyi bilen kimse görmedim"; "insanlar fakihler konusunda insafli olsalardı Muhammed b. Hasen gibisini göremeyeceklerini bilirlerdi; ondan daha fakih bir kimseyle bir araya gelmedim; fıkıh ve esbâbi konusunda ekâbirin aciziyet içinde kalacağı derecede iyiydi."⁹⁷

Şâfiî'nin gıpta ile anlattığı bu nitelikler esasen kendisinin de muttasıf olduğu nitelikler olarak görülebilir. Nitekim bir yandan kendisinin Şeybânî'den etkilendiği hususlara dair tespitler,⁹⁸ diğer yandan ise özellikle Ahmed b. Hanbel'in, Şâfiî'nin derslerini takip ede-

zâhirle yetinmeyip, Bayraktutar'ın kavramsallaştırmasıyla fikhî bakışı ihmal edemez.

⁹³ Okuyucu, "Şâfiî'nin Kaynak İçeri Nesih Teorisi", 2, 3, 8; Bayraktutar, "İmam Şâfiî'nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi", 132.

⁹⁴ İmam Şâfiî'yi ehl-i hadis teorisyeni olarak gören bir çalışma için bk. Yunus Apaydın, "Ehl-i Hadis Zihniyetinin Teorisyeni Olarak Şâfiî", *İmam Şâfiî ve Şâfiilik* (Köln: Plural Publications, 2018), 56-79. Buna mukabil Şâfiî'yi daha çok re'y ile irtibatlı değerlendiren çalışmalar için bk. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, drl. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 90 vd.; Mansur Koçinkağ, "İmâm Şâfiî'ye Ehl-i Hadis Ekolü İçinde Değerlendirmek Mümkün müdür?," *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1 (2020), 1-13.

⁹⁵ Arangül, "İmam Şâfiî'nin Mâlik'ten Kopuşu", 323, 326, 329.

⁹⁶ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed ez-Zehabi, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve şâhibeyhi*, thk. Zâhid el-Kevserî - Ebü'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Mearif Nu'mâniyye, ts.), 81'den akt. Arangül, "İmam Şâfiî'nin Mâlik'ten Kopuşu", 329.

⁹⁷ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbbârü Ebî Hanîfe ve aşhâbih* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 128'den akt. Arangül, "İmam Şâfiî'nin Mâlik'ten Kopuşu", 329. Metinde Şâfiî'nin Şeybânî ile alakalı iltifatkar ifadelerinin alıntılındığı kaynakların müelliflerinden Hatîb el-Bağdâdî'nin Şâfiî, İbnü'l-İmâd'ın Hanbelî, Saymerî'nin ise Hanefî yazarlar olduğu hatırlanmalıdır.

⁹⁸ Arangül bu hususları şu şekilde tespit etmiştir: "Bilgi kaynakları ve ictihat usulü arasında bulunan paralel-

bilmek için Süfyân b. Uyeyne'nin (öl. 198/814) hadis meclisini terk etmesi üzerine, bu durumu hayretle karşılayan rihle arkadaşına “Bir hadisin âlî bir isnadını kaçırırsan nâzil bir isnadını bulabilirsin, bu senin dinine de aklına da zarar vermez. Fakat bu gencin (Şâfiî) aklını kaçırırsan, korkarım ki kıyamete kadar onu bir daha bulamazsın. Ben Allah'ın kitabı konusunda bu gençten daha fakih birini görmedim.” ifadeleriyle cevap vermesi⁹⁹ Şâfiî'nin de re'y nosyonu konusundaki yetkinliğini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde ehl-i hadis bir fakih olan¹⁰⁰ ve Şâfiî ile Mâlik'in meclisine dayanan arkadaşlığı bulunan Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl. 198/813-4), zihninde mevcut olan ve *er-Risâle*'nin yazılmasına da vesile teşkil ettiği ifade edilen¹⁰¹ soruların,¹⁰² esasen “tefakkuh” yetisi gerektiren cevaplarını Şâfiî'de bulabileceğinin farkında olması bu hususu ortaya koyar nitelikteki çok sayıda verinin örnekleri arasında zikredilebilir.

2.3. İcmâ

İcmâ konusu bağlamında vurgulamak istediğimiz ilk ve kanaatimizce en önemli husus,¹⁰³ Şâfiî usûl geleneğinin en önemli temsilcilerinden olan Gazzâlî'nin (öl. 505/111) de ifade ettiği üzere,¹⁰⁴ değer bakımından olmasa da işlev bakımından, icmân deliller hiyerarşisinin en önemli halkasını teşkil etmesidir. İcmâ sayesinde şeriatın “olmazsa olmazlar”ı (*zarûrât-ı diniyye*) sabit olur ki, bunlar nasların sahih anlam ve yorumu kadar ihtilafın da sınırlarını belirleme işlevi görür. Şâfiî'nin “haram olan ihtilaf” şeklinde ifade ettiği alan tam da bu sahaya tekabül etmektedir.¹⁰⁵

lik; “lâ be'se”, “lâ hayra fih”, “lâ yecûz” ve “fehuve câiz” gibi benzer fikhî istihlâhları kullanmaları; konuları benzer şekilde tertip etmeleri ve bablara ayırmaları; ... bazı babların bazı değişikliklerle beraber Şeybânî'nin kitaplarından alınmış olması Şâfiî'nin Şeybânî'den etkilendiğinin açık göstergesi olarak yorumlanmakta... Öyle ki eser isimlerinden bile bir benzerlik söz konusudur. Şâfiî'nin bugün *el-Ûm* olarak bilinen eserinin adı İbnü'n-Nedîm tarafından *el-Mesbût* olarak zikredilmektedir.” bk. “İmam Şâfiî'nin Mâlik'ten Kopuşu”, 330.

⁹⁹ Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952), 7/203, 204'ten akt. Halil Efe, “Ahmed b. Hanbel'in Fıkıh Anlayışı”, *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefleşme -Modern İslam Düşüncesinde Nasların Araçsallaştırılması-*, ed. Murteza Bedir vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 179.

¹⁰⁰ bk. Mücteba Uğur, “Abdurrahman b. Mehdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/168.

¹⁰¹ Bedir, “er-Risâle”, 35/117.

¹⁰² George Makdisî'nin *Şezerâtü'z-zehbe*'e dayanarak verdiği bilgiye göre Abdurrahman b. Mehdî Şâfiî'ye bir mektup yazarak ondan Kur'ân'ın ahkâm âyetlerini, bu âyetlerle ilgili makbul tarihî rivayetleri, icmân hüccet oluşunu anlatan ve Kur'ân ve Sünnet naslarından nâsîh ve mensûh olanları açıklığa kavuşturan bir eser telif etmesini istemiş ve Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eseri bu isteğe cevap olarak yazılmıştır. bk. George Makdisî, “Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fikh'in Kökenleri ve Önemi”, çev. Sami Erdem, *Sünnî Paradigmanın Oluşmasında Şâfiî'nin Rolü*, haz. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 14.

¹⁰³ Şâfiî'nin icmâ anlayışına dair bk. Adem Yenidoğan, “İmam Şâfiî'nin İcmâ Anlayışı”, *Marife* 13 (2013), 90-105.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, 377.

¹⁰⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 560, 561 (p. 1673-1674). Şâfiî'nin “haram olan ihtilaf” konularını “Kitap veya sünnette nas olarak sabit olan meseleler/hükümler” şeklindeki açıklaması fikhî usûlü geleneğinde ancak icma ile tespit

Öyle anlaşılıyor ki, “öncekilere aykırı düşmemek” hassasiyeti ve “ümmetin yanılmazlığı” fikri Şâfiî dönemine kadar tevarüs edilmiş ve müsellemler konularındadır. Bununla birlikte bu mevzuda birtakım soru işaretlerinin olduğu, Abdurrahman b. Mehdî'nin Şâfiî'den açıklama talep ettiği hususlar arasında, bu konuyu da zikretmesinden anlaşılmaktadır.

Şâfiî kendisine yöneltilen, “Hakkında Allah'ın bir hükmü bulunmayan ve Hz. Peygamber'den de bir şey nakledilmeyen konularda insanların icmâna uymamızla ilgili delilin nedir?”, şeklindeki soruya şu cevabı vermektedir:

(Bizden öncekilere tâbi olarak) onların (bir bütün olarak) söylediklerini biz de söylüyoruz. Biliyoruz ki, Hz. Peygamberin sünneti bir kısmına mechûlse de diğer kısmına mechûl olamaz. Yine biliyoruz ki, onların tümü sünnete aykırı bir yol ya da hata üzerine birleşmezler.¹⁰⁶

Bu cevapta iki husus dikkati çekmektedir. Bunlardan ilki, “ümmetin yanılmazlığı” meselesi ki, bu görüş, yukarıda da ifade edildiği üzere, Sünnî düşüncenin karakteristik özelliklerinden birisi olarak, peygamberin ismet sıfatının, özellikle Şia'da görüldüğü üzere yine bir şahsa değil, ümmetin bütününe intikalinin kabulü anlamına gelmektedir. Şâfiî'nin açıklamasında yer alan diğer konu ise ümmetin yanılmazlığı düşüncesini epistemolojik bakımdan izah eder niteliktedir. Şöyle ki, ümmet yanılmazdır; zira ümmet sünnetin bütününe dair bilgiye sahiptir. Söz konusu epistemolojik muhtevanın ikinci kısmını ise Arap diline dair bilgi oluşturmakta olup, Şâfiî bu hususa da dikkat çekmiş ve -tıpkı sünnet için ifade ettiği gibi- Arap dili için de bütünüyle hâkim olunmasının tek kişi için imkânsız olmakla birlikte buna dair bilginin bütünü ümmetin bütününde olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁷ Bu kabulün mantıksal sonucu, ümmetin nasların sahih anlam ve yorumu konusunda yanlış bir duruşta birleşmemesidir. Şâfiî'nin, icmân epistemolojik yapısı bakımından işaret ettiği bu iki unsur, esasen yukarıda, nasların anlaşılması bağlamında sözü edilen iki aşamaya (1. Dil verileri 2. Şâri'in dile müdahalesi) da işaret etmektedir.¹⁰⁸

edilecek olan bilgi hâline gelecektir.

¹⁰⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 472 (p. 1312).

¹⁰⁷ “Arapların ancak tümünün Arapçaya hâkim olabilmesi gibi, sünnetin bütününe de ancak fakihlerin bütünü hâkim olabilir” (*er-Risâle*, 42, 43 p. 138-142).

¹⁰⁸ Usûl bilginlerinin, fıkıh usûlünün bütünü ve usûl kapsamındaki her bir konuyu makul/rasyonel bir arka planla izah etmeye çalıştıkları söylenebilir. Konu icmâa geldiğinde rasyonel bir açıklama yapmak güçleşmekte, açıklamalar biraz “dogmatik” kalmaktadır. Zira icmâ delilinin temelinde “ümmetin yanılmazlığı”nın kabulü olup, bu durum son ümmete “Allah'ın bir lütfu” olarak kabul edilmektedir. Şâfiî'nin icmâa kazandırdığı epistemolojik muhteva, aynı zamanda bu delile bir ölçüde de olsa rasyonalite kazandırıyor görünmektedir. Diğer yandan söz konusu dogmatik telakki son din/peygamber/ümme/Kitap telakkisinin şu şekilde bir izahıyla bir ölçüde rasyonel bir muhteva da kazanmaktadır: Tanrı'nın insanlıkla *teklif* anlamında irtibatının bir sonu olacaksa, mesajının bir daha tashih imkânı bulunmayacağından, son mesajın korunmasının da garanti altına alınması gerekir. Masum otoritenin şahsa intikali esasen peygamberlik kurumunun sona ermemesi sonucunu doğuracaktır. Bu bakımdan Sünnî düşüncenin masum otoritenin ümmetin bütününe intikali düşüncesi teolojik anlamda daha yerinde görünmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, icmâ aynı zamanda Şâfiî'nin Mâlik'teki amel deliline dair eleştirisinin ikinci ayağını oluşturmaktadır. Buna göre, *amel* icmâ olamaz, zira mahalidir. Peygamberden ismet vasfınının tevarüsü olgusuna dayanan icmâ ise ümmetin bütününe aittir.

2.4. İctihad/Kıyas

Şâfiî düşüncesinde şer'î norm üretimi için gerekli olan *ilmin* dördüncü ve son imkânı ictihaddir. Kıyas,¹⁰⁹ bütün meselelerin çözümünü ihtiva eden Kitâb'ın meselelere "istidlâl" yoluyla temas etmesidir.¹¹⁰ Şâfiî, kendi hukuk düşüncesinde esasen kıyasla sınırlı olan¹¹¹ ictihadın gerekliliğini kible analogisi ile ortaya koymaktadır:

Allah kullarına, Mescid-i Harâm'ın yönüne delâlet eden alâmetlerden hareketle, bu yöne dönme konusunda gayret (ictihad) etmeyi farz kıldı. Bu istikamette gayret (ictihâd) ettikleri sürece Allah'ın emrini tutmuş sayılırlar. (Allah kullarına) Mescid-i Harâm'ı doğrudan göremedikleri durumlarda diledikleri yöne doğru namaz kılama hakkı tanımamıştır.¹¹²

Şâfiî'nin, alıntıda geçen, "Bu istikamette gayret (ictihâd) ettikleri sürece Allah'ın emrini tutmuş sayılırlar." şeklindeki ifadesi bir zarurete, diğer bir ifadeyle mukadder bir soruya binaen ortaya konmuştur. Bu sorunun özünü kıyasın ortaya koyduğu bilginin zannî olması teşkil eder: Zannî bir delille şer'î norm üretilebilir mi?

Bilindiği gibi, Şâfiî kesinlik bakımından bilgiyi "hem zâhir hem de bâtında hak olan" ve "sadece zâhirde hak olan" şeklinde ikiye ayırmıştır. İlk tür bilgi kitlesel (*haberü'l-âmmе 'ani'l-âmmе*) nitelik taşımakta olup, bu kaynakla sabit olan hükümler son derece azdır. Her meseleye bu nitelikte bir delille cevap bulamamak, cevabı bütünüyle terk etmek gibi bir sonuç doğuramayacağından,¹¹³ birçok mesele "sadece zâhirde hak olan" bilgi kaynaklarıyla çözüme kavuşturulabilecektir. Şâfiî'nin sisteminde bu kategoriye giren deliller

¹⁰⁹ Şâfiî'nin sisteminde kıyas konusunda detaylı bilgi için bk. Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: İSAM, 2009).

¹¹⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 477 (p. 1326)

¹¹¹ "Bu ikisi (ictihad ve kıyas) aynı mananın iki farklı ismidir (ikisi aynı şeydir)" bk. *er-Risâle*, 477 (p. 1323, 1324)

¹¹² Şâfiî, *er-Risâle*, 24 (p. 68).

¹¹³ Soru: "(Bu saydığın özelliklere, yani hata ihtimaline ve ulaşılan sonuçların farklılığına rağmen) ictihadla amel niçin caizdir?"

Cevap: "Kibleyi arayan kimse kesin bilgi sahibi oluncaya kadar namaz kılmaz, dersin (derim ki): o kimse kendisi için gayb olan bu bilgiye kesin olarak hiç bir zaman ulaşamaz. Bu durumda da namazı terketmesi gerekir. Ya da kendisinden kibleye yönelme farzietinin düştüğünü söylememiz gerekir, yani dilediği yöne dönerek namazını kılar. Yahut da şunu söylemek durumundayız: (Kibleyi bilmeyen kimse) başta hem zâhir hem de bâtında doğru olan bilgiye ulaşmakla mükellef olsa da, daha sonra kendisinden bâtında da hak olan bilgiye ulaşma mükellefiyeti düşmüş, sadece zâhirde hak olan bilginin gereğiyle mükellef olmuştur." bk. *er-Risâle*, 487-489 (p. 1377-1388).

arasında haber-i vâhidler ve kıyas yer almaktadır.

Müctehidin bir nevî “şâri”lik denebilecek yönünü en fazla gösterdiği yöntem olarak kıyas yapabilmek birtakım şartlarla muttasıf olmayı gerektirir ki, Şâfiî'nin bu bağlamda saydığı özellikler,¹¹⁴ daha sonra literatürde “müctehidde bulunması gereken şartlar” olarak işlenecektir.

Yukarıda Şâfiî açısından icthadın kıyasla sınırlı tutulduğu ifade edilmişti. Şâfiî açıkça dile getirdiği bu görüşüyle hiç kuşkusuz re'yin limitlerini istihsan seviyesine kadar çıkaran Hanefilere cevap vermektedir. O hâlde fakihimizin ifade etmek istediği, icthadın ancak kıyas düzeyinde olduğu takdirde meşru olacağı, bu sınırı aşır da, kendi ifadesiyle “telezzüz” ve “keyfilik” olan¹¹⁵ istihsana evrildiğinde meşruiyetini yitireceğidir. Bu hassasiyeti sebebiyledir ki, Şâfiî icthad faaliyeti bağlamında sürekli -kıyas için tipik bir nitelik olan- “muhakkak önceki bir örneğe (kıyasın unsurlarından *asl*) göre” hüküm istinbâtına işaret etmektedir.¹¹⁶ Buna göre istihsân, “önceki bir örnek/emsâl dikkate alınmaksızın” yapılan bir icthad faaliyeti ve re'y türüdür ve bu yönüyle meşru olamaz. Esasen Şâfiî'nin kıyas eksenli bu icthad anlayışı, onun icthad faaliyetini literal olanla sıkı irtibat içinde götürme hassasiyetiyle ilintili olabilir. Zira bilindiği üzere kıyasın (analoji) en hassas unsurunu ve hüküm aktarımının mesnedini teşkil eden *illet* nasta sabit olan lâfızlar üzerinde i'mâl-i fikir yoluyla tespit edilmektedir.¹¹⁷ İlette aranan şartların başında ise “objektif bir

¹¹⁴ Bu şartlar şöyledir:

- Kitap bilgisi (Kur'an'daki ifade şekilleri ve hükümler)
- Sünnet ve eser bilgisi
- İcmâ ve ihtilâf bilgisi
- Arapça bilgisi
- Sağlıklı zihin yapısı
- Muhaliflerin görüşlerine dair bilgi
- Azami gayretli ve insafli olma
- Görüşlerini delilleriyle bilme
- Rivâyetin yanı sıra dirâyete de hâkim olma (bk. *er-Risâle*, 509-511 p. 1469-1478).

¹¹⁵ bk. *er-Risâle*, 507 (p. 1474).

¹¹⁶ “Bütün bu anlatılanlar (kıble örneği, âdil şahit örneği, Hac sırasında avlanma örneği) göstermektedir ki, Hz. Peygamber'den başka hiç kimsenin istidlâl olmaksızın (nassa dayanmaksızın) görüş beyân etme ve kendince iyi gördüğü (*istahsene*) ile hüküm verme hakkı yoktur. Zira kendince iyi gördüğü (*istahsene*) ile hüküm vermek, öncesinde (nasta yer alan) bir örneğe dayanmaksızın ihdas edilmiş bir görüş beyan etmektir.” bk. *er-Risâle*, 25 (p. 70). “O hâlde bir kimsenin kıyası bir kenara bırakarak, ‘ben şunu iyi görüyorum’, demesini caiz görür müsün?” “Böyle bir şey (bir kimsenin kıyası bir kenara bırakarak), ben şunu iyi görüyorum, demesi, bence, -Allah daha iyisini bilir- caiz değildir. Zira; ilim ehline düşen, hakkında haber olmayan meseleyi, hakkında haber olana kıyas etmektir. Aksi takdirde, ilim ehli olanların değil de, akıllı (zeki) insanların haber olmayan hususlarda iyi gördüklerine göre hüküm vermeleri caiz olurdu.” bk. *er-Risâle*, 504-505 (p. 1457-1458). “İstihsân keyfi hüküm vermektir (*telezzüz*).” bk. *er-Risâle*, 507 (p. 1464). “Zira Allah, peygamberinden sonra gelenlere ancak önceden geçen ilmî bir cihete göre hüküm verme hakkı vermiştir. İlmî cihet ise Kitap, sünnet, icmâ, sahabe rivayetleri ile, özellikleri zikredilen kıyastır.” bk. *er-Risâle*, 508 (p. 1468).

¹¹⁷ Gerçi Şâfiî'de de gaye düşüncesini ihsas eden ifadeler de vardır Örnek olarak, “Bize verilen nimet (vahiy) din ve dünya için yararlıdır.” bk. *er-Risâle*, 13 (p. 28). Ayrıca gaî yorumun büyük temsilcilerinin de Şâfiî usûlcüler

nitelik olma” gelmektedir. Bütün bu niteliklerden yoksun bir yöntem olarak görülen *istihsân*, fakihimize göre sübjektif ve dolayısıyla keyfî nitelik taşımaktadır.¹¹⁸

Hanefîlerin tatbikatında görüldüğü gibi “serbest” denebilecek bir ictihad faaliyetine, dolayısıyla re’y anlayışına mesafeli olduğu anlaşılan Şâfiî son tahlilde, kıyas düzeyinde de olsa ictihad ve re’yı kabul etmektedir. Kıyas yönteminin kabulü, analoginin mahiyeti gereği, illeti ve dolayısıyla ta’lîli kabulü gerektirir. Bu ise, illetin sebep (*garaz*) mi sonuç (*fâide*) mu olduğu şeklindeki teolojik tartışma bir yana,¹¹⁹ nasların muallel olduğunun kabulünü zorunlu kılar. Bu yaklaşım aynı zamanda re’y mantığı bakımından, dolayısıyla bilimsellik açısından da iki şeyin kabulü sonucu doğurur: Yasa/ilke fikri ve neden-sonuç ilişkisi ki, esasen bu ikisi arasında telâzüm söz konusudur. Nitekim ehlinin malumu olduğu üzere, illeti orta terim yapmak suretiyle analogilerin sillojizm şeklinde formüle edilmesi mümkündür. Aynı mana analogi şeklinde ifade edildiğinde neden-sonuç ilişkisi, sillojizm şeklinde ifade edildiğinde ise yasa fikri tebarüz ettirilmiş olmaktadır.

“Allah veya peygamberi bir şeyi nasla bir manadan (*illet*, *لمعى*) dolayı haram veya helal kılmıştır. Hakkında doğrudan nas olmayan bir konuda bu mananın benzerini bulduğumuzda -mana ortaklığından dolayı- bunun da helal ya da haram olduğuna hükmederiz.”¹²⁰

Neden-sonuç ilişkisi ve yasa fikri çerçevesinde akıl yürütmenin ehl-i hadis zihniyetine son derece yabancı olduğu bir gerçektir. Bu durumda ister istemez akla şu sorular gelmektedir: Şâfiî gerçekten “nâsıru ehl-i hadis” miydi? Yoksa ehl-i hadis olan biteni fark etmemiş olabilir mi?

olması ayrıca dikkat çekici bir husustur. Konuyla ilgili olarak bk. Rahmi Yaran, “Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 93-123; Rahmi Yaran, “Cüveynî’den İbn Abdisselâm’a Makâsıd/Maslahat Söylemi” *EKEV Akademi Dergisi* 28 (2006), 191-214.

¹¹⁸ Bir hukuk düşüncesinde/sisteminde sistemin sıhhati bakımından esasen hukuk felsefesinde “hakkaniyet”e tekabül eden istihsanın olması kaçınılmazdır. İstihsan-hakkaniyet (equity) ilişkisine dair bk. Muharrem Kılıç, “Karşılaştırmalı Hukuk Tarihinde Metodolojik Formalizmin Aşılmasında İki Yöntem: İstihsan ve Equity”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 147-165. Nitekim Şâfiî hukuk düşüncesinde benzer olguların mevcudiyetine dair tespitler vardır. Konuyla ilgili bk. Ali Pekcan, “Şâfiî İstihsan Yapmış mıydı?”, *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 3 (2003), 145-172. Şâfiî’nin bu bağlamda iki çekincesi olduğunu düşünüyoruz: 1. İstihsanın deliller hiyerarşisine dâhil olarak gereğinden fazla bir güç elde etmesi. 2. İstihsanın ehil olmayan kimseler tarafından kullanılıp gayenin lafzı tahrif etmesi.

Şâfiî’nin sübjektiflik eleştirilerinden sonra Hanefîlerin istihsan üzerinde çalışıp bu yöntemi kurallara bağlı hale getirmeye çalıştıkları malum olsa da, istihsan yönteminin mahiyeti gereği ne kadar kurala bağlı hale gelebileceği, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur.

¹¹⁹ Söz konusu yaklaşım farklılığına dair değerlendirmeler için bk. İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta’lîl Tartışmaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 156, 157, 179.

¹²⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 40 (p. 124).

Sonuç

Normatif gelenekte, vahiy verilerinin doğru anlamının ancak fıkıh formasyonuna sahip kimseler açısından mümkün olabileceği gerçeği, diğer mezhep imamları için olduğu gibi İmam Şâfiî açısından geçerli bir husus olup, Şâfiî esasen beyân teorisiyle böyle bir iddiayı ortaya koymuş olmaktadır. Söz konusu formasyon nasların literal anlamından başlamakla birlikte özellikle teleolojik boyutunda çok daha fazla önem kazanmaktadır. *er-Risâle*'de de üzerinde durulan meselelerden birisi olan “naslar arasındaki tearuz” problemi, naslara üst bir bakışı gerektirmesi hasebiyle fıkıh formasyonunu kaçınılmaz kılmaktadır. Yine unutulmamalıdır ki, nesih konusu da teâruz problemini açıklamak üzere geliştirilmiş olup, Şâfiî'nin beyân teorisinin önemli bir parçasını teşkil etmektedir.

Muhteva olarak Şeybânî'nin meclisinde geliştirilen ve İsa b. Ebân (öl. 221/836) tarafından muhtemelen bu meclise dayanarak aktarılmış olan haber teorisine çok yakın bir haber teorisine sahip olan Şâfiî, haberleri, “hem zâhir hem de bâtında hak olan” ve “sadece zâhirde hak olan” şeklinde ikiye ayırdıktan sonra ikinci kısmın zan ifade ettiğini belirtmiş, kıyas ve âhad haberleri bu yönüyle aynı epistemolojik güçte görmüştür. Âhad haberlerin söz konusu zannî karakteri, Şâfiî'nin söz konusu malzemeyi, genel olarak sıhhat ile mamûl bih olmayı paralel düşünen sırf ehl-i hadis bir âlim gibi değerlendirmesine engel olmuş görünmektedir. Çalışmalar da göstermektedir ki, Şâfiî herhangi bir hadisle amel etmek için o hadisin sahih olmasıyla yetinmemiş, hadisle amel edebilmek için birtakım ölçütler getirmiştir ki, bu ölçütler içinde özellikle “fakihlerin görüşlerine aykırı olmama”, “meşhûr-mütevâtir rivâyete aykırı olmama”, “Allah'ın kitabına uygun olma” dikkati çekmekte, bu yönüyle re'yci karakteriyle tanınmış olan fakihlerin yaklaşımlarını hatırlatmaktadır.

Şâfiî'nin hukuk düşüncesinde re'y nosyonu bakımından dikkat çeken hususlardan birisi de, kendisinin, Hanefî fakihler için tipik bir özellik olan ilkesel düşünme çabasıdır. Nitekim bu husus Şâfiî'nin Mâlik'i eleştirdiği konular arasında yer almaktadır. Bu bağlamda Şâfiî'nin, özellikle Şeybânî'yi kastederek ve onun fıkıh nosyonunu medhederek sarfettiği iltifatların da anlamlı olduğunu düşünüyoruz. Aynı şekilde Şâfiî'nin, nasların sahih anlam ve yorumu konusunda zâhiri esas almakla birlikte zaman zaman zâhirden ayrılıp te'vil yoluna başvurmamasının da re'y nosyonu gerektirdiği açıktır. Süfyân b. Uyeyne'nin hadis meclisini terk etmek pahasına Şâfiî'nin ilim meclisine iştirak eden Ahmed b. Hanbel'in de üstadında aradığı söz konusu nosyon olmalıdır.

Fıkıh usûlü literatüründe icmâ konusunda ilk kalem oynatanlar arasında yer alan Şâfiî'nin, gerek sünnet ve gerekse Arap diline dair bilginin tek bir kimse tarafından ihata edilemeyeceği, ancak ümmetin bütününde mevcut olabileceği şeklindeki izahının icmâm rasyonel temellendirmesi konusunda en önemli açıklamaların başında geldiğini düşünüyoruz. Kanaatimizce bu açıklama ile, Hz. Peygamber'in ismet sıfatını tevârus eden ümmetin varisliği, epistemolojik bir açıklamaya da kavuşmuş olmaktadır.

Yine usûl literatüründe müctehidin taşıması gereken şartlardan ilk bahseden müelliflerden birisi olan Şâfiî'nin, daha sonra kimi âlimler tarafından ifade edilecek olan, müctehidin bir nevi “şârilik” vasfına sahip olduğuna kâni olduğu düşünülebilir. Mamafih söz konusu vasfın keyfî bir nitelik taşıyabilecek olması endişesi, fakihimizi ictihadı kıyasla

sınırlı tutmaya ya da bir diğerk ifadeyle kıyası Őemsiye bir kavram olarak ictihadla eŐ anlamlı kullanmaya itmiştir. Hiç kuşkusuz, ister analogi isterse sillojizm anlamında olsun, kıyasın kabulü illet, gâye ve yasa düşüncesinin de kabulünü gerektirmektedir. Norm üretme faaliyetini daima “önceki bir örneğegöre” gerçekleştirme titizliğini gösterdiğini dikkate alarak, Őâfiînin ihtiyatlı bir re’y nosyonuna sahip olduğu ifade edilebilir.

Kaynakça

- Akay, İhsan. *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Aktepe, İshak Emin. "İmam Şâfiî'nin "Hadis Sahihse Mezhebim Odur" Sözüünü Yeniden Düşünmek". *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*. ed. Mehmet Bilen. 204-225. İstanbul: Kent Işıkları, 2012.
- Apaydın, Yunus. "Ehl-i Hadis Zihniyetinin Teorisyeni Olarak Şâfiî". *İmam Şâfiî ve Şâfiîlik*. 56-79. Köln: Plural Publications, 2018.
- Apaydın, Yunus. "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi". *İslam Hukuku Araştırmaları 1* (2003), 9-28.
- Apaydın, Yunus. "Fıkıhın Yenileşmesi ve Ekol Sistematiği". *İslâm Fıkıhının Dinamizmi*. ed. Yunus Vehbi Yavuz. 71-76. Bursa: KURAV Yayınları, 2006.
- Arangül, Muammer. "İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'ten Kopuşu". *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 319-344. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Evâ'il*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Aslan, Mehmet Selim. "İmam Şâfiî'nin "Benim Görüşümün Hadise Ters Düştüğünü Görürseniz, Hadisle Amel Edin ve Görüşümü Duvara Çarpın" Sözü Bağlamında Eleştiriye Açık Olması". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*. ed. Mahsum AYTEPE vd. 91-106. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aydınlı, Abdullah – Öğüt, Salim. "Ehl-i hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/507-512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Basrî, Hasan. "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu" (Kader Risalesi). çev. Lütfi Doğan - Yaşar Kutluay. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3-4 (1954), 75-84.
- Bayraktutar, Muammer. "İmam Şâfiî'nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi". *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 109-138. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Bedir, Murteza. "er-Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/ 117-119. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Bedir, Murteza. "Kur'an ve Sünnet Söylemi, Fıkıh Usûlü ve İçtihat: Modern Nassçılığın Doğuşuna İlişkin Bir İzah Denemesi". *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefleşme -Modern İslam Düşüncesinde Nasların Araçsallaştırılması-*. ed. Murteza Bedir vd. 19-60. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Menâkıbü’ş-Şâfi’î*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kâhire: Mektebetü Dari’t-Türâs, ts.
- Candan, Abdurrahman. “İmam Şâfi’î’nin Erken Dönem Fakihlerine Eleştirileri”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*. ed. Mahsum Aytepe vd. 117-144. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Cengiz, Mehdi. *Dilde Kesinlik Sorunu: Anlatabilmenin İmkânı*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Fușûl fi’l-uşûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslamiyye, 1994.
- Çakmak, Selma. *Fıkıh Usulünde Lafızların Kesinliği Problemi: Fahreddin er-Râzî’den Sadrüş-şierâ’ya*. İstanbul: Timaş Akademi, 2022.
- Daşdemir, Ebubekir. “Cessâs’ın Şâfi’î’nin Beyân Anlayışına Yönelik Eleştirileri”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 37/1 (2019), 1085-1116.
- Devâlibî, Muhammed Maruf. *el-Medhal ilâ ‘ilmi uşûli’l-fıkh*. Dımaşk: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1965.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Amel-i Ehl-i Medine”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/21-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Farz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/184. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “İcmâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Duman, Soner. “Modern Dönemde Şâfiî Algısı”. *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 25-62. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Duman, Soner. *Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Ebû Hanîfe, İmâm Âzam. *İmam-ı Azamın Beş Eseri: El-Âlim ve’l Mütellim, el-Fıkhü’l-Ebsat, el-Fıkhü’l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye*. haz. Mustafa Öz. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Efe, Halil. “Ahmed b. Hanbel’in Fıkıh Anlayışı”. *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefleşme – Modern İslam Düşüncesinde Nasların Araçsallaştırılması-*. ed. Murteza Bedir vd. 177-202. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Güler, Hasan. *Şâfiîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve’t-ta’dil*. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1271/1952.
- İbn Kuteybe. *Hadis Müdafaaası*. çev. Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

- Khanjanov, Shahin. *Memlûkler Dönemi Hanefilerinde İctihad Ve Taklid Tartışmaları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kılıç, Muharrem. "Karşılaştırmalı Hukuk Tarihinde Metodolojik Formalizmin Aşılmasında İki Yöntem: İstihsan ve Equity". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 147-165.
- Kılıçer Esat. "Ehl-i re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Klasik Düşünce Okulu. "Ekrem Demirli, İslam Düşüncesinde Nübüvvet: Metin I: Kitâbü't-Tevhîd/İmam Mâtürîdî, 1. Seminer". *YouTube*. Yayın Tarihi 27.09.2021. https://www.youtube.com/watch?v=x7n0BWEG4EM&list=PLADMQ9VgSO5lSf18PglNti7VjQZtwyERm&ab_channel=KlasikD%C3%BC%C5%9F%C3%BCnceOkulu.
- Koçinkağ, Mansur. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Rey ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şâfiî'ye Ehl-i Hadis Ekolü İçinde Değerlendirmek Mümkün müdür?". *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1 (2020), 1-13.
- Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şâfiî'ye Göre Fıkıh İlmi Açısından Hadisin İsnâdının Sıhhati Yeterli midir?". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/9 (Aralık 2018), 621-644.
- Kozalı, Abdurrahim. "Selma Çakmak, Fıkıh Usulünde Lafızların Kesinliği Problemi: Fahreddin er-Râzî'den Sadruşşierâ'ya. İstanbul: Timaş Akademi, 2022, 318 sayfa". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/64 (2023), 91-97.
- Leknevî, Abdülhalim b. Muhammed. *Ķameru'l-aĶmâr 'âlâ Nûri'l-envâr Şerhi'l-Menâr*. İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986.
- Makdisî, George. "Şâfiî'nin Hukuki Teoloji anlayışı: Usûl-i Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi". çev. Sami Erdem. *Sünnî Paradigmanın Oluşmasında Şâfiî'nin Rolü*. haz. Hayri Kırbaşoğlu. 17-56. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000.
- Makdisi, George. *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. drl. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-uşûl fi şerhi MirĶâti'l-vüşûl*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1312.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr Şerhu'l-muşannif 'ale'l-Menâr*. İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986.
- Oğuz, Büşra. *İlm-i Hilâf Türünün Bir Örneği Olarak Kudûrî'nin et-Tecrîd Adlı Eserinin Sıyâm Bölümünün İncelenmesi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Okuyucu, Nail. "Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 43 (2020), 1-44.

- Özdemir, İbrahim. “İmam Şâfiî’de Hadisin Kur’ân’a Arzı”. *Diyanet İlmî Dergi* 54 (2018), 13-38.
- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta’lîl Tartışmaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Özel Ahmet. “Asıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/473. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özkul, Serap. “İmam Şâfiî’nin Haber-i Vâhidi İtikatta Delil Olarak Kullanması Üzerine Bir Değerlendirme (er-Risâle Örneği)”. *APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research* 6/2 (2022), 277-291.
- Pekcan, Ali. “Şâfiî İstihsan Yapmış mıydı?”. *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 3 (2003), 145-172.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed. *Uşûl (Keşfü'l-esrâr ile)*. 4 Cilt. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-yi Osmâniyye, 1308.
- Platon. *Phaidros*. çev. Furkan Akdemir. İstanbul: Say yayınları, 2017.
- Saygın, Mehmet. “er-Risâle’deki İsimli Muhaliflerin Tespiti ve İmam Şâfiî’nin Onlara Yönelik Eleştirileri -Sünnet’in Hücciyeti Bağlamında-”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/2 (Aralık 2022), 269-302.
- Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Ah̄bâru Ebî H̄anîfe ve aş̄hâbih*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Sübkî, Takıyyüddin Ali b. Abdilkâfi. “İmam Şâfiî’nin “Hadis Sahihse Mezhebim Odur” Sözüünün Anlamı”. çev. İshak Emin Aktepe. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009), 293-321.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Cimâ'ul-İlm (el-Üm içinde)*. nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî (el-Üm içinde)*. nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.
- Şâtıbbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfaqât*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân. 4 Cilt. Huber: Dâru İbn Affân, 1997/1317.
- Temizkan, Ahmet. “İmâm Şâfiî’de Şer’î Delillerin Teâruzunu ve Çözüm Yolları”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2019), 97-125.
- Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Uğur, Seyit Mehmet. “Cessâs’ın Şerhu Muhtasarı’t-Tahâvî İsimli Eserindeki Asıl Terimin Mâhiyeti ve Asılların İşlevleri Üzerine Bir İnceleme”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2021), 775-804.

- Uğur, Mücteba. "Abdurrahman b. Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/167-168. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Vav TV. "Fıkıh Meclisi: Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y | Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur - Fıkıh Meclisi (8. Bölüm)". *YouTube*. Yayın Tarihi 12 Haziran 2021. https://www.youtube.com/watch?v=9QE6qluff2A&ab_channel=VavTV.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005), 93-123.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî'den İbn Abdisselâm'a Makâsıd/Maslahat Söylemi". *EKEV Akademi Dergisi* 28 (2006), 191-214.
- Yenidoğan, Adem. "İmam Şâfiî'nin İcmâ Anlayışı". *Marife* 13 (2013), 90-105.
- Yıldız, Rifat. *Modern Dönemde İmam Şâfiî Algısı*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2022.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed. *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve şâhibeyhi*. thk. Zâhid el-Kevserî - Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Meârif Nu'mâniyye, ts.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. 8 Cilt. Kuveyt: Dâru's-Safve, 1988.

An Epistemological Investigation on the Notion of Ra'y in Imām al-Shāfi'ī's Legal Thought

Extended Summary

It is known that Islamic legal thought (fiqh) emerged and developed within the framework of the dialectic between ahl ar-ra'y and ahl al-ḥadīth.

The aim of this article was first of all to determine the common basis of the four schools of law when determining legal norms. The disagreements that occurred particularly in the uncertain (zannī) area were then dealt with. Ultimately, it was pointed out where Shāfi'ī differs from other legal scholars and what kind of rational (ra'y) dimension he has in his legal thinking.

The first step in this context was to determine that those legal scholars, namely the founders of the four schools of law, produce the legal-religious norms as believing legal scholars. They perceive humans as responsible living beings, that is, they belong to the normative paradigm, to be clear, in the field of religion they emphasize the perspective that evaluates humans within the framework of the concept of responsibility (taklīf).

Taklīf is realized through the legal regulations (aḥkām), which are considered the criteria of responsibility. The process of extracting the norms requires, on the one hand, the systems as institutional methods, and on the other hand, the founders who founded these systems and the experts who think within the framework of these legal systems.

The first starting point for a legitimate method of extracting the norms lies in the language, as an indication that has been collectively produced by the community in question. Language is the starting point for the revealed texts, as well as the human ones. Only in relation to the revealed texts is an intervention from the side of the legislator possible, which can change the main meaning. The inevitable role of prophetic actions and sayings (Sunnah) in determining the meaning of the Qur'ān is precisely connected with this fact.

The reality of the external contradiction between some revealed texts is accepted by scholars and requires an overview of these texts. In addition, the legal decisions from the time of the Prophet were accepted as models.

Likewise, the analogy and rational and legal consideration (ra'y) were made possible by the legal scholars advocating that behind the religious-legal norms there is a legal reason on which a norm is based. Undoubtedly, in Islamic legal thought, a legal view cannot be imagined independently of the revealed texts; in fact, it is limited to the consensus of scholars (ijmā').

It is to be determined that the four schools of law differ from each other in their understanding of knowledge, what the problem is, which type of knowledge is convincing. The Hanafites find convincing knowledge in their maxims (aṣl, uṣūl), while the Malikites determine it in the practice of the Madinenses (*amal ahl al-Madīna*). When we talk about Shāfi'ī thought, we can determine that the individual traditions (khabar al-

āḥād) provide us with certain knowledge.

According to Shāfi'ī, the sources of Islamic legal norms are the Qur'ān, Sunnah, consensus (ijmā'c) and analogy (Qiyās), which form the parts of this article. Basically, the Bayān theory was developed by Shāfi'ī within the framework of these sources.

Within the theme of the Qur'ān, it was emphasized that knowledge consists of the knowledge of the Qur'ān and the Qur'ān ensures a solution to every problem either directly (*naşşan*) or indirectly (*istinbāţan*).

The starting point for understanding the religious texts is the Arabic language. By the Arabic language one means the vocabulary and grammar of Arabic. The author's claim that it is impossible for any individual to master all Arabic makes this language unsafe for individuals (*zanni*).

However, the Arabic language is only sufficient at the literate level, whereas at the teleological level one needs a special perspective specialized in the field of extracting the norms. In this context, this requires a legal philosophy and a consistent methodology that enables an overview of the revealed texts.

The Sunnah was referred to as "Ḥikma (wisdom)" in Shāfi'ī's work and was designated as an inevitable explanation of the Qur'ān. The topic that was particularly examined in his work is the topic of the individual traditions (akhbār al-āḥād), which were evaluated and criticized under certain criteria by the largest legal schools of his time, namely the Hanafites and Malikites. Nevertheless, it is a fact that the author himself criticized some individual traditions under certain criteria. This shows that the statement he transmitted: "A prophetic tradition that has been handed down uninterrupted is my school of law" can only be understood under certain conditions.

Shāfi'ī, as a scholar who was the first to write about consensus (ijmā'c), has rationally explained this source. Namely, he is of the opinion that no one individual can master the entire Arabic language and the entire Sunnah. He also believes that knowledge of all Arabic and all Sunnah exists among all Muslims (umma). We believe that Shāfi'ī's approach is explanatory of the view of seeing the entire Ummah infallibly.

The fourth source in Shafi'i thought is analogy (qiyās). It appears that Shāfi'ī limits the legal derivation (ijtihād) with analogy. This means that a legal derivation (ijtihād) in the Shariat area is only possible and legitimate through a pattern or based on a revealed text. Therefore, Shāfi'ī has strongly criticized the İstiḥsān method, which is to be seen independently of revelation. The fact that Shāfi'ī adopted the analogy as a legitimate method also means that he endorsed the opinion that Islamic legal norms are dependent on their reasons (illa). From this approach one can derive the idea of law and legal determinism.

In this article, these provisions have been evaluated as a sign of the legal-rational approach (ra'y) in Shāfi'ī legal thought.

Keywords

Philosophy of Islamic Law, Usūl al-fiqh, Imām al-Shāfi'ī, Ra'y, *al-Risāla*.

18. Yüzyıl İstanbul’unda Gediklerin İstihdama Etkisi: Fırıncı Esnafı Üzerine Bir İnceleme

Nazan Lila

Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, İslam Ekonomisi ve Finansı Ana Bilim Dalı, Sakarya, Türkiye
nazankapici@sakarya.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0003-4858-233X> | <https://ror.org/04ttnw109>

Öz

18. yy, Osmanlı esnafında gedik uygulamasının gözle görülür şekilde arttığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde Osmanlı esnafında inhisar yönteminin uygulamaya konulması, gedik kavramına yeni bir anlam kazandırmıştır. Bu çerçevede ikincil literatürde gedik kavramı, çoğunlukla 18. yy itibarıyla kazandığı yeni anlam baz alınarak tarif edilmiş ve sahibine ilgili mesleği icra etmede tekel ve imtiyaz/ayrıcılık sağlayan bir hak olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla literatürdeki gedik tanımlarından, tekel hakları ve dükkan sayısının dondurulması ile irtibatlı olarak tarif edilen gediklerin esnaf birliklerinde istihdamın artışını engellediği şeklinde dolaylı bir sonuç çıkarmak mümkündür. Nitekim kaynakların ısrarla gedik hakkı sağlayan boyutuna odaklanmaları, meselenin istihdam artışının engellenmesi ile irtibatlandırılmasına imkan vermektedir. Bu noktada gediklerin esnaf birliğinde istihdam artışını engelleyip engellemediği sorusu gündeme gelmektedir. Literatürde çeşitli esnaf kollarına ve yıllar itibarıyla bu sektörlerdeki dükkan sayılarına dair çalışmalar bulunmakla birlikte, konuyu gedikler ve istihdama etkisi bağlamında ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Gediklerin istihdam oranına etkisi her dönemde ve her esnaf kolunda aynı olmadığından çalışma kapsamında belirli bir dönemin ve sektörün seçilmesi uygun görülmüştür. Bu bağlamda çalışmanın amacı, gedik sisteminin fırıncı esnafının istihdam oranını ve kalitesini hangi ölçüde ve hangi yönde etkilediğinin tespit edilmesidir. Dönem olarak, devlet tarafından inhisar usulünün benimsendiği dönem olan 18. yy tercih edilmiştir. Sektör olarak fırıncı esnafının tercih edilme sebebi ise, fırıncılığın gedik sistemi ile en erken ve en yoğun şekilde tanışan sektörlerden biri olmasıdır. Böylece devletin zorunlu gıda maddeleri üretimi ile ilgili izlediği politika ve bu politikanın gediklerle bağlantısının değerlendirilip – inhisar usulünün benimsendiği 1727 yılının öncesi ve sonrası karşılaştırılarak – dönemsel bir mukayese yapılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler

Tarih, Osmanlı, Fırıncı Esnafı, Gedik, İstihdam Oranı, İstihdam Kalitesi.

Atıf Bilgisi

Lila, Nazan. “18. Yüzyıl İstanbul’unda Gediklerin İstihdama Etkisi: Fırıncı Esnafı Üzerine Bir İnceleme”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/1 (Haziran 2024), 35-56. <https://doi.org/10.51447/uluid.1424289>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	23 Ocak 2024 23 January 2024
Kabul Tarihi Date of Acceptance	15 Nisan 2024 15 April 2024
Yayın Tarihi Date of Publication	25 Haziran 2024 25 June 2024
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1424289
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	<p>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</p> <p>Bu makale, "Tarihsel ve Güncel Perspektiften Vakıfların İktisadi Boyutları" başlıklı çalışmada sözlü olarak sunulan ve daha önce yayımlanmamış olan "18. Yüzyılda Gediklerin İstihdam Üzerindeki Etkisi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.</p> <p>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited</p> <p>This article is an edited and partially modified version of the previously unpublished paper titled "The Impact of Gediks on Employment in the 18th Century", which was presented orally at the workshop titled "Economic Dimensions of Foundations from Historical and Current Perspective".</p>
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

The Effect of Gediks on Employment in 18th Century Istanbul: A Study on Baker Tradesman

Nazan Lila

Research Assistant Dr., Sakarya University, Faculty of Political Sciences, Department of Islamic Economics and Finance, Sakarya, Türkiye

nazankapici@sakarya.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0003-4858-233X> | <https://ror.org/04ttnw109>

Abstract

The 18th century was a period in which the practice of *gedik* increased visibly in Ottoman tradesmen. In this period, the introduction of the *inhisar* method in Ottoman tradesmen gave a new meaning to the concept of *gedik*. In this context, in the secondary literature, the concept of *gedik* has been mostly defined on the basis of the new meaning it has gained as of the 18th century. Therefore, it is possible to draw an indirect conclusion from the definitions of the *gedik* in the literature, prevents the increase in employment in tradesmen. At this point, the question arises whether the *gediks* prevent the increase in employment in the tradesmen. Although there are studies in the literature on various branches of tradesmen and the number of shops in these sectors over the years, there is no study that deals with the subject in the context of *gedik* and its effect on employment. Since the effect of *gedik* on the employment rate is not the same in every period and in every sector, it was deemed appropriate to select a certain period and sector within the scope of the study. In this context, the aim of the study is to determine to what extent and in which direction the *gedik* system affects the employment rate and quality of bakery tradesmen. The 18th century, which was the period when the *inhisar* method was adopted by the state, was preferred as the period. The reason why bakery tradesmen are preferred as a sector is that bakery is one of the sectors that met the *gedik* system in the earliest and most intense way. Thus, it is aimed to evaluate the policy pursued by the state regarding the production of compulsory foodstuffs and the connection of this policy with the *gediks*.

Keywords

History, Ottoman, Baker Tradesman, Gedik, Employment Rate, Employment Quality.

Citation

Lila, Nazan. "18. Yüzyıl İstanbul'unda Gediklerin İstihdama Etkisi: Fırıncı Esnafı Üzerine Bir İnceleme". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/1 (Haziran 2024), 35-56. <https://doi.org/10.51447/uluid.1424289>

Giriş

Osmanlı Devleti, sınai üretimin bel kemiği olan esnafı her zaman gözetim ve denetim altında tutmuş olup üretimin stabil vaziyetini koruyabilmesi için esnafa zaman zaman çeşitli haklar tanıyıp onları çeşitli vazifelerle yükümlü kılmıştır. Devletin esnafa olan ilişkisi zaman zaman gerginlik derecesine ulaşsa da çoğunlukla bu ilişki dayanışma ve arka çıkma çerçevesinde devam etmiştir. Buna ilave olarak İstanbul'un işesi Osmanlı Devleti için her zaman özel bir öneme sahip olduğundan; devlet İstanbul esnafının işinin daima bir nizam ve düzen içerisinde sürdürülmesini temin etme, işe konusunda kıtlık yaşanmamasını ve üretilen ürünlerin kaliteli ve ucuz olmasını sağlama gibi hususları kendine hedef olarak belirlemiştir.¹ Bu itibarla esnaf kollarının uymaları gereken nizamlar ayrıntılı şekilde düzenlenmiş olup nizama uymayan esnaf çeşitli cezalara çarptırılmıştır.²

Osmanlı Devleti'nin esnafa destek olma ve nizam verme çabalarının bir neticesi olarak ortaya çıkan gedik hakkı, başlangıçta vakıf dükkanda kiracı olarak bulunan ustanın dükkan içerisindeki alet-edevatı sayesinde sahip olduğu sükna (sürekli kullanım) hakkını ifade etmekteydi. Nitekim vakıf dükkanların tamir ihtiyacı sebebiyle gündeme gelen uzun süreli kiralama, muaccele ve müecceleli kiralama ile icâreteyn uygulamalarının benzeri bir uygulama da gediktir. Tamire ihtiyaç duymasına rağmen tamir için yeterli kaynak bulunamayan mülklerin çoğunlukla vakıf binalar olduğu göz önüne alındığında, gedik sistemine konu olan gayrimenkullerin çoğunlukla vakıflara ait olma sebebi anlaşılacaktır. Nitekim gedik sisteminin vakıflarla ilişkisi de buradan kaynaklanmaktadır. İlk dönemlerde sahibine belirli bir mekanda geniş kullanım yetkileri sağlayan gedikler, zamanla sahiplerine belirli bir mesleği icra etmede tekel ve imtiyaz hakkı gibi farklı imkanlar tanımaya başlamışlardır.³

18. yy'da esnaf birliklerinde inhisar usulünün uygulanmaya başlamasıyla gedik hakları resmi defterlere kaydedilmiş ve – günümüzdeki işyeri açma belgesine benzer şekilde – ticaret/zanaat yapma yetkisini ispat eden belgeler olarak kullanılmaya başlanmıştır. Devletin esnafı bir düzen içinde tutma çabaları gedik belgelerinin kullanımı olgusu ile birleşince, gedik belgesine sahip olmayan esnaf dükkan açamaz hale gelmiştir.⁴ Bu durum, ikincil literatürde 18. yy sonrası gediklerin piyasada tekel hakkı doğuran – dolayısıyla da ilgili iş kolunda istihdamı sınırlandıran – belgeler olarak ifade edilmesine yol açmıştır.⁵ Ancak söz konusu tez, her meslek birliği için ayrı ayrı teyit edilmeye muhtaçtır.

¹ Miyase Koyuncu, *18. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Esnafı (İstanbul ve Bursa Örnekleri)* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 163-164.

² Kübra Dinçer, *19. yy Osmanlı Esnaf Birliklerinin ve Mensubu İşyerlerinin Şirketlere ve Cemiyetlere Dönüştürme Dene-mesi ve Sonuçları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 7; Ahmet Kal'a, "Esnaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).

³ Nuran Koyuncu, "Osmanlı Devleti'nde Esnaf Gediklerinin Hukuki Esasları, Gelişimi ve İlğası", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (2018), 53-55.

⁴ Ahmet Kal'a, *Debağlıktan Dericiliğe: İstanbul Merkezli Deri Sektörünün Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), 220-222.

⁵ Söz konusu yorumlarla ilgili olarak bk. Miyase Koyuncu, *18. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Esnafı (İstanbul ve Bursa Örnekleri)*, 260-263.

Araştırmanın amacı, 18. yy'da gediklerin ekmek üreten fırıncı esnafının istihdamı üzerinde bir etkisinin olup olmadığının tespit edilmesidir. Gediklerin etkisi tüm sektörlerde aynı olmadığından, genelleme yapmamak adına çalışmada fırıncı esnafı ile iktifa edilmiştir. Çalışmada fırıncı esnafının tercih edilmesinin temel sebepleri, fırınların erken dönemden itibaren gedik sistemine konu olmaya başlaması ve fırıncılığın, zorunlu ihtiyaç malları üreten sektörlerin başında gelmesi hasebiyle devletin fırıncı esnafı üzerindeki gözetim ve denetiminin daha yoğun olacağı düşüncesidir. Bu sayede devletin üzerinde önemle durduğu İstanbul'un işesi meselesi ve kıtlık yaşanmaması adına aldığı tedbirlerin, dükkan sayısının sınırlandırılması ile irtibatlı olan gedik sisteminden ne ölçüde etkilendiği incelenecektir.

Çalışmada yöntem olarak kaynak tarama ve veri analizi yöntemi benimsenmiş olup birincil kaynaklardan Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul Kadı Sicilleri ve İstanbul Ahkam Defterleri taranmıştır. Buna ilave olarak, konuyla ilgili kaleme alınmış ikincil kaynaklara da destekleyici mahiyette başvurulmuştur. Çalışma sırasıyla giriş, konuyla ilgili ikincil literatürün değerlendirilmesi, gediğin tanımı ve inhisar usulünün gedikler açısından önemi, fırıncı esnafının istihdam oranı ve kalitesi üzerinde gediklerin etkisi ve nihai değerlendirme bölümlerinden oluşmaktadır.

1. Gediklerin İstihdama Etkisi ile İlgili İkincil Literatürün Değerlendirilmesi

Çalışmanın bu kısmında, konuyla ilgili ikincil literatürde yer alan önemli belli başlı eserler ele alınıp değerlendirilecektir. Gedikleri hukuki açıdan ele alan araştırmacılardan bir Nuran Koyuncu'dur. Nuran Koyuncu, gedik haklarının gelişimi ve ilgasını kaleme aldığı çalışmasında, başlangıçta İslam hukuku açısından sınırlı aynı hak, bir tasarruf hakkı anlamında kullanılan gediklerin 18. yy itibarıyla sahibine ticari imtiyaz ve tekelci haklar tanıyan belgeler haline geldiğini ifade etmektedir. Çalışmada gediklerin doğuşu, gelişimi ve ilgasının genel seyri değerlendirilmekte, gedik-istihdam ilişkisine değinilmemektedir.⁶

18. yy'ın ikinci yarısında Osmanlı esnafını İstanbul ve Bursa örnekleri üzerinden ele aldığı tez çalışmasında Miyase Koyuncu, gediklerin bazı araştırmacılar tarafından dükkan ve esnaf sayısını sınırlayan bir tekel hakkı olarak kabul edildiğini, ancak bu savın tamamen doğru olmadığını ifade etmektedir. Koyuncu'ya göre Osmanlı idarecileri bu dönemden önce de esnaf ve dükkan sayısını sınırlı tutma yönünde bir politika gütmüşlerdir. Dolayısıyla Koyuncu'ya göre gedikler ve tekelci haklar arasında tarihsel olarak birebir bağlantı kurulması isabetli değildir.⁷

İstanbul kadı sicillerinden gediklerle ilgili 19. yy'a ait iki defterin incelemesini tez çalışmasında konu edinen Turgay Çırak, imtiyaz hakkı anlamındaki gedik sistemini üç aşamalı bir sürecin son aşaması olarak değerlendirmektedir. Buna göre başlangıçta kefalet ve ruhsat yöntemiyle esnaf arasında bir otokontrol sağlanmış, sonrasında esnaf nizamlarında ilgili esnaf kolunda belirli sayıdaki dükkan dışında dükkan açılmayacağına dair hükümler yer almaya başlamıştır. Bu sürecin son aşaması ise 17. yy'ın ortalarına tekabül etmektedir

⁶ Nuran Koyuncu, "Osmanlı Devleti'nde Esnaf Gediklerinin Hukuki Esasları, Gelişimi ve İlgası".

⁷ Miyase Koyuncu, *18. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Esnafı (İstanbul ve Bursa Örnekleri)*.

ve bu aşamada sınırlı sayıdaki dükkanlardan birine yerleşmek isteyen esnafa gedik hakkı verilmeye başlanmıştır. Çıracak, gediklerin istihdama etkisine değinmemekle birlikte, esnaf birliklerindeki tekelleşme eğilimini gedik sisteminin değil, devletin genel politikasının bir neticesi olarak görmektedir.⁸

Ahmet Kal'a da İstanbul debbağ esnafını konu alan çalışmasında, 18. yy itibariyle gediklerin sahip olduğu yeni vaziyeti "tekele dayalı üretim sistemi" olarak tanımlamakta ve gedikleri, devlet ile esnaf gruplarının ortak çabası neticesinde fiyat-üretim politikalarını hedeflerine ulaştırarak iktisadi gelişmeyi temin etmek amacıyla ortaya konulmuş bir yapılanma olarak görmektedir.⁹

Miyase Koyuncu Kaya "The Dilemma of The Ottoman State: Establishing New Gediks or Abolishing Them" başlıklı çalışmasında, Osmanlı Devleti'nin 18. yy'ın sonu ile 19. yy'ın başında yeni gedik ihdas etmekle gedikleri ilga etmek arasında yaşadığı ikilemi değerlendirmektedir. Bu bağlamda dönemin padişahı III. Selim'in, gediklerin yol açtığı enflasyonist etkiyi gördükten sonra bir taraftan gedikleri ilga etmeye çalışırken diğer yandan da zaman zaman yeni gedik ihdas etmek durumunda kaldığını belirtmektedir. Ayrıca çalışmada gedikler, devlet tarafından esnafa empoze edilen bir kurum olarak değil, değişen iktisadi şartlar karşısından esnafın elinde tuttuğu bir çözüm vasıtası olarak kabul edilmiştir.¹⁰

Ahmet Akgündüz, vakıf hukukuna dair kaleme aldığı kapsamlı çalışmasında uzun süreli kiralama, icâreteyn ve gedik gibi uygulamaları vakıf hukukunun ana kaidelerinden istisnai bir ayrılma olarak görmektedir. Bu çerçevede gediğin tarihi gelişim sürecini Ebüssüüd Efendi ile başlatmakta olup 18. yy itibariyle gedik kavramının tekel ve imtiyaz anlamını da bünyesine kattığını ifade etmektedir. Meseleyi dükkan sayısının dondurulması ile ilişkilendiren Akgündüz, bu dönem itibariyle gedik belgesine sahip olmayanın yeni dükkan açamayacağını, dolayısıyla gediklerin sahibine ilgili mesleği icra etme imtiyazı sağlayan özel haklar haline geldiğini belirtmektedir.¹¹ Akgündüz'ün konuyla ilgili anlatımından, gediklerin istihdam oranını sınırlayıcı bir etkiye sahip olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Gedik sistemi ile ilgili kaleme alınan ikincil literatür incelendiğinde, 1727 tarihinin gediğin tekel hakları doğuran veçhesine bürünmesinde bir dönüm noktası olarak ele alındığı görülür. Nitekim ikincil literatüre göre bu tarihten önce gedik, bir yerde sürekli olarak tasarruf hakkına sahip olmayı ve bu hakkı temin eden alet-edevâtı ifade eden bir kavramdır. 1727 yılında ise inhisar usulünün kabulü ile birlikte, gedik kavramı yeni bir boyut kazanmış ve gediğe sahip olmak, bir anlamda ilgili mesleği icra etme imtiyaz ve tekeline sahip olmayı ifade etmeye başlamıştır. İkincil literatüre bu açıdan bakıldığında, kaynakların gediğin istihdam oranını daraltıcı etkisi olduğunu ima ettikleri görülür. Bununla birlikte kaynaklar,

⁸ Turgay Çıracak, *Şer'iyye Sicillerinden 220 ve 222 No'lu Defterlere Göre Gedikler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000).

⁹ Ahmet Kal'a, *Debbağlıktan Dericiliğe: İstanbul Merkezli Deri Sektörünün Doğuşu ve Gelişimi*, 227.

¹⁰ Miyase Koyuncu Kaya, "The Dilemma of the Ottoman State: Establishing New Gediks or Abolishing Them", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/5 (2013).

¹¹ Ahmet Akgündüz, *İslam Hukuku ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996).

gediğin istihdam üzerindeki etkisine doğrudan doğruya değinmemektedirler.

Arşiv belgeleri üzerinden yapılacak daha detaylı bir araştırma, gediğin istihdam oranını daraltıcı etkisine yönelik dolaylı çıkarımın her sektör ve her dönem için geçerli olmadığını ortaya koyacaktır. Bu itibarla, gediğin istihdama etkisi meselesi dönemler ve sektörler açısından ayrı ayrı ele alınması gereken bir meseledir. Çalışmanın bu kısmında, öncelikle gedik kavramı genel hatlarıyla ele alınarak 18. yy'da başlamış olan inhisar usulü ve gedikler açısından önemine değinilecek, sonrasında ise fırıncı esnafı, gediklerin istihdam oranı ve kalitesi üzerindeki etkisi açısından incelenecektir.

2. Gedik Hakkı ve 18. yy'ın Gedikler Açısından Önemi

18. yy'da devletin esnafla olan ilişkisinin yeni bir vechesi olarak ortaya çıkan gedik hakkının bu dönemden önceki anlamı ve bu dönem itibarıyla kazandığı anlamların farklı olduğu görülmektedir. Hukuki olarak bir intifa hakkını ifade eden gedik kavramının temelinde, “girdar”¹², “sükna” ve “hulüvv” adı verilen tasarruf hakları bulunmaktadır. Inhisar usulünün uygulanmaya başlamasından önce gedik, bir dükkan içerisinde esnafa ait olan raf, dolap ve sandık gibi alet-edevattan kaynaklı devamlı oturma/kullanma (sükna) hakkını ifade etmektedir. Söz konusu aletler vakıf dükkana mütevellinin izniyle ve karar şartıyla yerleştirilmekte ve sahibine içinde bulunduğu gayrimenkulde tasarruf etme hakkı tanımlanmaktadır.¹³

Başlangıçta tasarruf ve kullanım hakkı anlamı taşıyan gediğin, 1727 tarihi itibarıyla belirli bir zanaatı icra edebilme hakkı/imtiyazı anlamında kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bu tarihe gelinceye kadar esnafın vakıf dükkanları kiralaması ile ilgili yaşanan gelişmeler de gedik kavramının imtiyaz anlamını kazanmasında etkili olmuştur. Bu bağlamda esnaf gediklerinin vakıflarla ilişkisi, esnafın kullandığı dükkanların pek çoğunun mülkiyetinin vakıflara ait olmasından kaynaklanmaktadır. Esnaf bu dükkanlarda kiracı konumunda olup muaccele ve müeccele olmak üzere iki tür kira ödemektedir. Muaccele dükkanın bedeline yakın bir meblağ olup kiracının dükkana yerleşmesinden önce tek seferde ödenmektedir. Müeccele ise aylık veya yıllık olarak ödenen daha cüzi bir miktardır. Kiracı müeccelesini ödediği müddetçe dükkanda tasarruf etme hakkına da sahip olmaktadır. Ayrıca dükkan içindeki alet-edevat başkasına devredildiğinde onlara bağlı olarak gedik hakkı da devredilmiş olmaktadır.¹⁴

Kiracı konumundaki esnafın dükkanları tasarruf hakkı, zamanla mülkiyet hakkına yakın bir mahiyet kazanmıştır. Nitekim zaman içinde eskiyip yıpranan veya yangın gibi afetler neticesinde kullanılamaz hale gelen vakıf dükkanları – vakfın tamir ettirememesi halinde – kiracı konumundaki esnaf tamir ettirmekte ve dükkana yerleştirdikleri, söz konusu mesleği icra etmeye yarayan alet-edevat sayesinde dükkanda uzun süreli veya süresiz tasarruf hakkını elde etmektedirler. İcare-i tavile ile başlayıp icareteynli kiralama yöntemi ile

¹² Bir arazi üzerinde hakk-ı kararı tanınmış olan ağaç ve bina gibi mülklere, girdar denilmektedir.

¹³ Koyuncu, “Osmanlı Devleti’nde Esnaf Gediklerinin Hukuki Esasları, Gelişimi ve İlğası”, 53-54.

¹⁴ Koyuncu, “Osmanlı Devleti’nde Esnaf Gediklerinin Hukuki Esasları, Gelişimi ve İlğası”, 54-61.

devam eden süreç, gedik hakkının sahibine imtiyaz ve yetki kazandıran bir hakka dönüşmesine katkı sağlamıştır.¹⁵ 18. yy'da inhisar usulünün kabulüyle birlikte ise tüm gedik sahipleri esnaf defterlerine kaydedilmiş ve ilgili zanaatı icra etme/ticaret yapma ruhsatı gedikleriyle beraber kendilerine devredilmiştir.¹⁶

Gedik hakkının tekel ve imtiyaz anlamı kazanmasında, Osmanlı'daki devlet-esnaf ilişkilerinin önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Nitekim Osmanlı Devleti, üretimin stabil şekilde devam etmesi ve özellikle İstanbul'da işsizliğin yaşanmaması adına esnaf birliklerinin işleyişini denetim ve kontrol altında tutma meselesi üzerine titizlikle eğilmiştir. Bu itibarla tarihi süreç içerisinde esnaf birlikleri ile devlet ilişkisi genelde iş birliği ve dayanışma çerçevesinde devam etmiştir. Bu ilişkinin bir neticesi olarak esnafın kendi içinde aldığı kararlara devlet genellikle itibar etmiştir. Kethüda tayini, üretim sürecinin örgütlenmesi, belirli bir bölgede kaç adet dükkân açılması gerektiği gibi konularda devlet, esnafın kararlarını dikkate almıştır. Dolayısıyla esnafın devlet karşısında yarı özerk bir konuma sahip olduğu söylenebilir.¹⁷

Devletin belirli hususlardaki önemli kararlarına itibar ettiği esnaf birlikleri, günlük tecrübelerinden de elde ettikleri birikimle zaman içinde daha sistematik bir yapıya kavuşmuş, dönemin iktisadi ve hukuki şartlarının gerektirdiği zorunluluklara bağlı olarak teşkilatlanma sürecini tamamlamıştır. Bu sürecin en önemli bileşenleri, kethüda tayini ve nizamname oluşturulmasıdır. Başlangıçta yetkisi devlet tarafından onaylanmış bir kethüdaya sahip olmayan esnaf birlikleri, zamanla kendi aralarından seçtikleri kethüdayı devlete onaylatmaya ve berat almaya başlamışlardır. İşte beratlı kethüda tayini, esnaf birliklerinin teşkilatlanma sürecinin ilk aşaması olarak kabul edilmektedir. Sonraki dönemlerde ise esnaf birlikleri faaliyetlerinin işleyişinin, kendi iç ilişkilerinde uyacakları kuralların ve hiyerarşik yapılarının yazılı olduğu nizamnameler oluşturmaya başlamışlardır. Bu olgu, esnafın teşkilatlanma sürecinin ikinci aşaması olarak görülmektedir. Gedik sistemi ise esnaf birliklerinin teşkilatlanma sürecinin son aşaması olarak kabul edilmektedir.¹⁸

Esnaf birliklerini yazılı nizamname oluşturmaya iten temel sebepler, İstanbul'un yoğun göç alması ve bu göçler neticesinde dışarıdan gelen çeşitli grupların esnaf arasına dahil olmaya başlamasıdır.¹⁹ Öteden beri yapageldikleri mesleği sürdürme noktasında daha riskli bir duruma düşen esnaf birlikleri, faaliyet gösterdikleri sektördeki dükkan sayısının yeterli olduğunu, daha fazla dükkana ihtiyaç bulunmadığını ve meslek hakkında hiçbir bilgisi olmayan ecnebi kimselerin üretim sürecine dahil olması halinde ortaya çıkacak olumsuzlukları beyan ederek birliğe dahil olma hususundaki kuralları sıralayan nizamlar oluşturup devlete onaylatmışlardır.²⁰ Böylece esnaf üyeleri, kendi konularının devamını garanti etmeyi amaçlamıştır.²¹

¹⁵ Koyuncu, "Osmanlı Devleti'nde Esnaf Gediklerinin Hukuki Esasları, Gelişimi ve İlgası", 59-61.

¹⁶ Koyuncu, "Osmanlı Devleti'nde Esnaf Gediklerinin Hukuki Esasları, Gelişimi ve İlgası", 61.

¹⁷ Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2014), 297-298.

¹⁸ Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2014), 291-292.

¹⁹ Onur Yıldırım, "Osmanlı Esnafında Uyum ve Dönüşüm: 1650-1826", *Toplum ve Bilim Dergisi* 83 (1999), 163-164.

²⁰ Koyuncu Kaya, "The Dilemma of the Ottoman State: Establishing New Gediks or Abolishing Them", 448-449.

²¹ Koyuncu, *18. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Esnafı (İstanbul ve Bursa Örnekleri)*, 260-261.

Esnafın yazılı nizamlarını devlete onaylatma süreci, 18. yy'ın ikinci çeyreğinde yoğun bir hal almıştır. Dolayısıyla literatürde inhisar usulünün başlangıcı ile ilgili olarak 1727 yılına işaret edilmesi, bu dönemde esnaf birliklerinin nizamlarını devlete onaylatma çabası içine girmesinden kaynaklanmaktadır. Esnaf tarafından gelen yoğun talep karşısında devletin bu nizamnameleri onaylamasıyla, dükkân sayısının dondurulması anlamına gelen inhisar usulü de başlamış kabul edilmektedir. Böylece esnaf üyeleri, faaliyet gösterdikleri sektörde dükkan sayısının artırılmayacağını ifade eden devlet tasdikli nizamlara sahip olmuşlardır. Netice itibariyle esnaf birliklerinin tasarrufunda bulunan ve gedik hakkının ce-reyan ettiği bu dükkanlar, bir anlamda ilgili mesleği icra etmede tekel ve imtiyaz hakkı sağlayan mekanlar olarak ortaya çıkmıştır. Gedik dükkanda faaliyet gösteren bir usta da daha fazla sayıda dükkan açılmayacağından ilgili mesleği icra etme tekel ve imtiyazına sahip gedikli usta haline gelmiştir.

Netice itibariyle 18. yy'da gedik, esnafa kadı mühriyle verilen bir belge mahiyetine kavuşmuştur. Bu gedik belgesi sayesinde esnaf, zamanla içinde aletlerinin bulunduğu dükkanların kullanım hakkı konusunda – teorik olarak olmasa da pratikte – daha yetkili hale gelmeye başlamışlardır.²² Esnaf birliklerine inhisar uygulanma sürecinin başlangıcında, ilgili esnaf kolunda önceden beri sanat icra eden ustalara gedik belgesi verilmiştir. Bu ustalar, çoğunluğu vakıflara ait olan dükkanlardaki âlât-ı lâzimedden kaynaklanan süknâ hakkı sayesinde, ilgili gayrimenkulü uzun süredir tasarruflarında bulunduran kişilerdi. 18. yy'da öncelikli olarak bu ustaların gedik belgesi sahibi olması neticesinde, devamlı kullanma (süknâ) hakkı anlamındaki gedik ile belirli bir sanatı icra etme yetkisi anlamındaki gedik birleşmiş ve aynı kişilerde toplanmıştır. Böylece gedik kavramı, 18. yy itibariyle yeni bir mana kazanmıştır.²³

Çalışmada gedik hakkının 18. yy itibariyle kazandığı yeni mana baz alınarak değerlendirme yapılacaktır. Nitekim gedik hakkının istihdamı sınırlandırıcı etkisi olduğuna dair doğrudan veya ima yollu yorumlar, inhisar usulünün kabulünden sonraki dönem üzerine yapılan yorumlardır. Diğer yanda tekel hakkı anlamındaki gediğin, esnaf gruplarının sayısının sınırlandırılmasına yol açtığı yönündeki tezler, teyid edilmeye muhtaçtır. Burada öncelikli olarak belirtilmesi gereken nokta, gediklerin etkisinin her esnaf kolunda aynı olmadığıdır. Bu itibarla gedik-istihdam ilişkisinden bahsederken belirli sektörler özelinde konuşmak daha isabetli olacaktır. Ayrıca gediklerin istihdama etkisini değerlendirirken, 18. yy'da ekmekçi esnafının genel durumunu da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

3. Ekmek Üreten Fırıncı Esnafında Gediklerin İstihdam Oranına Etkisi

3.1. Arşiv Kaynakları Işığında 18. yy'da Ekmek Fırıncıları

İstanbul'un işçisi, Osmanlı'da devlet yetkililerinin üzerinde dikkatle durdukları bir husus olagelmıştır. Özellikle zorunlu gıda maddelerinin arzı noktasında devlet, halka sıkıntı

²² Onur Yıldırım, "Osmanlı İşçiliği ve Esnaf: On Sekizinci Yüzyıl İstanbul'unda Debbağlar", *Doğu Batı Dergisi* 52 (2010), 150.

²³ Ahmet Kal'a, *Debbağlıktan Dericiliğe: İstanbul Merkezli Deri Sektörünün Doğuşu ve Gelişimi*, 222.

çektirmemeyi temel bir hedef edinmiş ve iktisadi politikalarını da bu doğrultuda oluşturmuştur. Bu bağlamda fırınlarda üretilen ekmeğin kaliteli, bol ve ucuz olması devletin işe konusunda izlediği temel politikadır. Bu itibarla herhangi bir sebeple atıl durumda kalan fırınların işletilmesi veya tamire muhtaç fırınların tamir edilmesi hususunda devletin gerekli önlemleri ivedilikle aldığı görülmektedir.²⁴ Çalışmanın bu kısmında, 18. yy'da İstanbul'daki ekmek fırınları ve gedikleşme konusundaki vaziyetleri hakkında genel bilgi verilecektir.

İstanbul'da faaliyet gösteren fırınlar, ya değirmenini kendi bünyesinde bulundurmakta, ya da dışarıdan kendisine tahsis edilmiş değirmenden yahut kapandan ununu temin etmekteydi. Osmanlı İstanbul'unda ekmek üretimi yapan fırınlar tek tip olmayıp ekmeğin alıcısına göre ordu fırınları, saray fırınları, konsolosluk fırınları, imaret fırınları ve halk fırınları olmak üzere beşe ayrılmaktadır.²⁵ Halk fırınları ise ekmek, simit ve börek başta olmak üzere çeşitli unlu mamuller üretmekteydiler. Her fırının ürettiği mamul türü belirli idi ve fırıncıların başka ürünleri üretmeleri – zorunlu haller dışında – genelde yasaklanmıştı.²⁶

Osmanlı'da fırıncı esnafı, diğer esnaf birliklerine benzer şekilde faaliyetinin tüm aşamalarını son derece sistematik ve kontrollü bir şekilde yürütmekteydi. Ekmeğin üretiminden dağıtımına kadar sürecin tüm adımlarında yapılacaklar, net şekilde belirlenmişti. Her bir fırıncının ekmek satış yerleri ve mahalleri belirli olup bu mahallerin dışında ekmek satışı yapılması yasaktı.²⁷ Bir ustanın kayıtsız, bir diğer ifadeyle devletten izinsiz yeni bir fırın açması mümkün değildi. Açılan her fırın esnaf defterlerine kaydedilmekteydi. Nadiren de olsa kaçak yollarla fırın açılması durumunda devletin müdahale ettiği ve sayıyı belirli bir seviyede tutmaya çalıştığı görülmektedir.²⁸

Çalışma kapsamında fırıncı esnafı içerisinde odaklanılacak olan grup, ekmek üreten halk fırınlarıdır. Ekmek üreten fırıncı esnafının tercih edilme gerekçesi, 18. yy'da inhisar usulünün uygulanmaya başlamasından sonra, esnaf arasında gedikleşme konusunda en önde gelen sektörlerden birinin fırıncı esnafı olmasıdır. İstanbul Kadı Sicilleri'nde de 18.yy'da yıllara göre mahkemeye taşınan fırın gediği davalarına bakıldığında da bu durum rahat bir şekilde görülmektedir.

İstanbul Kadı Sicilleri incelendiğinde, ekmek üreten fırıncı esnafının 18. yy'da gedik sahibi olma konusunda epey mesafe katetmiş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kayıtlar, fırın gediği davalarının o dönemde yoğun şekilde mahkemeye taşındığını göstermektedir. Mahkeme kayıtlarında 18. yy'a ait defterlerin gözden geçirilmesi neticesinde “fırın gediği”, “ekmekçi gediği”, “değirmen gediği” ve “habbaz gediği” ifadelerinin toplam 61 defa geçtiği görülmektedir. Bu durum, 18. yy'da ekmek üreten fırıncı esnafının gedikleşme hususunda ön sıralarda yer aldığını göstermektedir. Nitekim tamamlanmış bir Tübitak projesinin sonuç raporuna göre de ilgili dönemde fırıncı esnafı, gedik sahibi olan esnaf grupları arasında

²⁴ Mehmet Demirtaş, *Osmanlıda Fırıncılık: Onyedinci Yüzyıl İstanbul Örneği* (Ankara: Atıf Yayınları, 2014), 71.

²⁵ Demirtaş, *Osmanlıda Fırıncılık: Onyedinci Yüzyıl İstanbul Örneği*, 45.

²⁶ Demirtaş, *Osmanlıda Fırıncılık: Onyedinci Yüzyıl İstanbul Örneği*, 67-70.

²⁷ Sâlih Aynural, *İstanbul Değirmenleri ve Fırınları* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002).

²⁸ Demirtaş, *Osmanlıda Fırıncılık: Onyedinci Yüzyıl İstanbul Örneği*, 71.

ön sıralardadır.²⁹ Çalışmanın bu kısmında, gedik sistemine dahil olma hususunda ön sıralarda bulunan fırıncı esnafında dükkan sayısının sınırlandırılması ve diğer hususlara dair devlet tarafından hangi düzenlemelerin yapılmış olduğu incelenecektir.

Ekmeğin toplum için başta gelen zorunlu gıda maddelerinden olması hasebiyle, Osmanlı yöneticileri ekmeğin üretimi ve dağıtımını ile ilgili süreci yakından takip etmişler ve halkı işe noktasında zor duruma düşürecek herhangi bir problemin yaşanmamasını sağlamaya çalışmışlardır. Devletin bu çabası, özellikle ekmeğin üreten fırıncı esnafı ile ilgili sıkı düzenlemeler yapılmasını gerektirmiştir. Çalışmanın bu kısmında, fırınlarla ilgili düzenlemelere dair arşiv kaynaklarından örnekler verilecektir.

Ekmeğin esnafının üretim yaptıkları dükkanların yerleri ve sayısı belirli olup esnaf ferdi tasarrufu ile bunları değiştiremezdi. Örneğin 1792 tarihli bir belgeye göre, fırın gediğine mutasarrıf olan bir şahsın borçlu olarak firar etmesinin akabinde dükkan sahibi ilgili yeri pirinççi dükkanı haline getirmiş, olay mahkemeye intikal edince de dükkanın tekrar fırın haline getirilmesine karar verilmiştir.³⁰

İlgili sektörde dükkan sayısının dondurulması şeklinde kendini gösteren inhisar uygulamasının etkisiyle, ekmeğin üreten fırın adedinin de belirli bir seviyede tutulmasına yönelik düzenlemeler yapılmıştır. Bu çerçevede gedik fırınların sayısının sınırlı tutulup bunlara başkasının müdahalesinin önlenmesi amaçlanmıştır. Konuya dair bir örnek, 1767 tarihli bir nizamnamede şu şekilde yer almaktadır:

“... ekmeğin ve francalacı ve simitçi ve çörekçi fırınları... bi'l-icâretein musaqqâfât-ı mezkûre mutasarrıfları gedik husûsuna aslâ dâhl ve ta'arruz eylememek...”³¹

İstanbul Kadı Sicilleri'nde geçen bir başka iplâm örneğinde ise nizama aykırı olarak bir mahzen kiralayıp orada ekmeğin yapan bir kimsenin bu teşebbüsünü ekmeğin ustaları kadıya şikâyet etmekte ve şikâyet üzerine bu teşebbüs, kadılık makamı tarafından nizama aykırı ve fermana muhalif olduğu gerekçesiyle engellenmektedir. Belgede bu teşebbüsün engellendiğine dair ifadeler şu şekildedir:

“...merkûm Kosta Vâlide Hanı kurbünde bir mahzen isti'câr ve âhâr mahâllerden ekmeğin alıp mahzen-i mezkûrda ekmeğin yapmakla nizâm-ı kadîmimize muğâyir bâ-fermân-ı âlî memnû' olmağla men' olunmasını taleb ederiz deyü teşekkî etdiklerinde ol dahi fi-mâ-ba'd muğâyir-i nizâm ve hilâf-ı fermân-ı âlî mahzen-i merkûmda

²⁹ Raporda konuyla ilgili olarak şu ifadeler yer almaktadır: “Bu projenin en önemli bulgularından bir tanesi hiç şüphesiz ele aldığı dönemde “gedik” uygulamasının İstanbul'da neredeyse üretim yapan tüm esnaf gruplarını kapsayacak hale geldiğini teyit etmesi olmuştur. Fırıncılar ve kasapların başı çektiği bu süreçte debbağların yer almaması projenin orijinal bir saptamasıdır.” Onur Yıldırım, “Osmanlı İktisat Tarihinin Konusu Olarak İstanbul'un Hububat, Et ve Deri İhtiyaçlarının Tedariki: Kurum ve Uygulamalar (1774-1807)”, 111K274 Numaralı TÜBİTAK Projesi Sonuç Raporu, 72.

³⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Belediye [C.BLD.]*, No. 24-1177.

³¹ *İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil (1179-1180/1765-1767)*, haz. Salih Kahrıman – Mümin Yıldıztaş (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 131-134.

ekmekçilik etmemek üzere ta'ahhüd eylediği..."³²

Her bir fırıncının ekmek üreteceği mekanın belirli ve sâbit olmasına ilave olarak, üretilen ekmeklerin fırıncılar tarafından hangi bölgelerde ve kaç adet tezgahta (iskemlede) satılacağı da önceden tespit edilmişti. Dolayısıyla devletçe belirlenmiş olan satış yerleri dışında yeni tezgah kurup satış yapmak da yasaklanmıştı. Konuya dair mahkeme kayıtlarından birinde, fırıncı Hüseyin'den kendisine tahsis edilen yer dışında ekmek satmayacağına yönelik taahhüt alınmaktadır. Belgede esnaf üyesine yapılan uyarı, şu şekilde geçmektedir:

... helvacı dükkânına fırınından ekmek irsâl ve hilâf-ı fermân iki iskemle ihdâs murâd etmekle nizâm-ı kadîmimizin ihtilâlîne bâ'îş olur deyü inhâ' etdikde mezbûr Hüseyin dahi fi-mâ-ba'd muğâyir-i nizâm zîkr olunan mahâllere fırınından iskemle irâdesiyle ekmek irsâl etmemek üzere...³³

İstanbul Ahkam Defterleri'nde, belli sayıda ekmekçi esnafının belirli yerlerde üretim ve satış yapacaklarına, belirlenen sayının aşılmasının ve ekmekçilerin bu bölgelerin dışında üretim ve satış yapmalarının yasaklandığına dair pek çok örnek bulunmaktadır. Örneğin Şile'de kendi evlerinde ekmek pişirip satan kimselerin bu hareketi yasaklanmakta ve bölgede bulunan 7 adet ekmek fırını dışında herhangi bir yerde ekmek üretilip satılmayacağı hükme bağlanmaktadır.³⁴

Yukarıdaki örneğe benzer şekilde Hasköy'de ekmekçi fırınları dışında attar dükkanı, leblebici ve helvacı gibi muhtelif yerlerde diğer esnaf grupları tarafından ekmek satışı vaki olmuş, bunun üzerine bölgedeki fırınların yeterli olduğu, fırıncı nizamına diğer esnaf gruplarının müdahale etmemesi gerektiği hükme bağlanmıştır.³⁵ Konuyla ilgili bir diğer belgede, Yenikapı'ya dışarıdan ekmek getirilmeyip o bölgedeki halka ekmek satışının yeni kurulmuş bir fırına tahsis edilmesi gerektiği belirtilmektedir.³⁶

Konuyla ilgili olarak Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde de pek çok kayıt bulunmaktadır. Bu kayıtlardan 1776 tarihli bir belgede, İstanbul'da ekmekçi esnafı ile simitçi esnafının işlerinin ayrı olduğu, bunların birbirinin işine müdahale edemeyecekleri bildirilmektedir.³⁷ 1780 tarihli ekmekçi ve değirmenci esnafına ait nizam defteri ise; İstanbul'daki fırın ve değirmenlerin buldukları yerleri ve bunları işleten ustaların isimlerini, her bir değirmene verilecek buğday miktarını ve hangi fırında hangi tür unlu mamul satılacağını ayrıntılı şekilde açıklamaktadır. Bu belgeden anlaşıldığına göre, esnaf nizamına aykırı hareket eden veya fırını sebepsiz yere metruk bırakıp başka yere gidenler gedikten ihraç cezasına çarptırılmakta idi. Böyle bir durum sonucu boş kalan gediklerin, kefaletle ehline verileceği

³² İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil, 265-1.

³³ İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil, 118-2.

³⁴ BOA, *İstanbul Ahkâm Defterleri*, No: 7/102/312, aktaran: Ahmet Kal'a (ed.), *İstanbul Esnaf Tarihi 2*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 51.

³⁵ BOA, *İstanbul Ahkâm Defterleri*, No: 8/328/1076, aktaran: Ahmet Kal'a (ed.), *İstanbul Esnaf Tarihi 2*, 221.

³⁶ BOA, *İstanbul Ahkâm Defterleri*, No: 7/277/856, aktaran: Ahmet Kal'a (ed.), *İstanbul Esnaf Tarihi 2*, 103.

³⁷ BOA, Cevdet Belediye [C..BLD.], No. 44-2187.

bildirilmektedir. Ayrıca temessük defterine kaydetmeksizin gedik ihdasının yasak olduğu beyan edilmektedir. Yeni yapılmış dükkanlardan, sadece gerekli görülen ve kimseye zararı olmadığı tespit edilen yerlerdeki fırınların deftere kaydedileceği ifade edilmektedir.³⁸

Konuyla ilgili arşiv kayıtları incelendiğinde, devletin fırıncı esnafının faaliyet sürecini üretimden dağıtıma kadar sıkı şekilde takip ettiği ve her bir aşamaya dair düzenlemeler yaptığı görülmektedir. Bu çerçevede her bir bölgede kaç adet fırının faaliyet göstereceği, fırınlarda üretilecek mamulün türü, her bir fırının hangi bölgeye ne miktarda ekmek göndereceği ve bu ekmeklerin kaç adet tezgah (belgelerdeki ifadesiyle iskemle) vasıtasıyla satılacağı gibi hususlar kurala bağlanmış ve esnaftan bu kurallara uyacaklarına dair taahhüt alınmıştır. Bu politika, devletin başkent İstanbul'da iase sıkıntısı yaşanmaması adına zorunlu gıda maddeleri üretimiyle ilgilenen sektörler başta olmak üzere esnaf gruplarının üretim süreçlerini takip ederek denetim altında tutma amacına yöneliktir. Devlet, İstanbul gibi kalabalık bir şehirde gıda sıkıntısı yaşanmasının getireceği olumsuzlukların farkındadır. Nitekim ihtiyaç halinde devletin sayısı sabit fırınlara ilave yeni fırın açılmasına izin verdiği görülmektedir. Bu noktada dükkan sayısının sabitlenmesi anlamına gelen inhisar usulü ile devletin iase sıkıntısını engellemeye yönelik politikasının birbirine zıt amaçlara matuf olduğu görülmektedir. Çelişkili görünen bu vaziyette hangi uygulamanın diğerine galip geldiği, rakamsal veriler vasıtasıyla anlaşılabilir.

3.2. Rakamsal Olarak 18. yy'da Ekmek Fırınları

İstanbul fırıncılarıyla ilgili arşiv kaynakları, devletin üretim faaliyetinin tüm aşamalarını denetim altında tuttuğunu ve genel olarak fırın sayısının artırılmamasına yönelik bir iktisadi politika izlediğini göstermektedir. Arşiv belgelerine bu açıdan bir bakış, gedik sisteminin fırıncı esnafında istihdam oranını azaltıcı etki yaptığı şeklinde bir intiba uyandırmaktadır. Bununla birlikte konu ile ilgili sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için rakamsal verilere ihtiyaç vardır. Çalışmanın bu kısmında İstanbul'daki fırın ve çalışan sayısı, dönemler itibarıyla rakamsal açıdan değerlendirilecektir.

Osmanlı'da gedik uygulamasının fırıncı esnafının istihdamına etkisi incelenirken, genel anlamda şehirdeki fırın sayıları üzerinden bir yorumlama yapılacaktır. Nitekim arşiv belgeleri, doğrudan çalışan sayısı ile ilgili sağlıklı bir veri elde etmeye müsait görünmemektedir. Bu itibarla her fırında çalışan ortalama işçi sayısı baz alınacaktır. İstanbul'daki fırınlar büyüklükleri nispetinde işçi çalıştırmakla beraber, her bir fırında ortalama 10 işçi çalışmaktaydı.³⁹ Her bir fırında çalışan ortalama işçi sayısı baz alınarak şehirdeki fırıncı esnafına mensup çalışan sayısı, dönemler itibarıyla analiz edilecektir. Aşağıdaki tablolarda sırasıyla İstanbul'daki toplam ekmek fırını sayısı ve bu fırınlarda çalışan toplam (usta, kalfa ve çırak olmak üzere her kademedeki) işçi sayısı verilmiştir.

³⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliyeden Müdevver Defterler [MAD.d.]*, No. 9926.

³⁹ Demirtaş, *Osmanlıda Fırıncılık: Onyedinci Yüzyıl İstanbul Örneği*, 73.

Tablo 1: Yıllara Göre İstanbul'da Ekmek Fırını Sayısı⁴⁰

Yıllar	İstanbul Suriçi	Üsküdar	Galata	Eyüp	Toplam
1552-1553	-	-	-	-	147
17. yy ortaları	84	14	25	11	133
1672	-	-	-	-	134
1755	-	-	-	-	231
1768	140	31	55	17	243
1787	136	28	52	17	233

Tablo 2: Yıllara Göre İstanbul Ekmek Fırınlardaki Çalışan Sayısı⁴¹

Yıllar	İstanbul Suriçi	Üsküdar	Galata	Eyüp	Toplam
1552-1553	-	-	-	-	1470
17. yy ortaları	840	140	250	110	1330
1672	-	-	-	-	1340
1755	-	-	-	-	2310
1768	1400	310	550	170	2430
1787	1360	280	520	170	2330

⁴⁰ Robert Mantran, *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 169; Demirtaş, *Osmanlıda Fırıncılık: Onyedinci Yüzyıl İstanbul Örneği*, 74-77; Aynural, *İstanbul Değirmenleri ve Fırınları*, 116.

⁴¹ Yazar tarafından ortalama işçi sayısı baz alınarak oluşturulmuştur.

Yukarıdaki tablolarda da görüldüğü üzere, arşiv kaynakları İstanbul Suriçi ve bilâd-ı selâsedeki fırın sayılarını her dönem için ayrı ayrı vermemektedir. Bazı dönemler için semtler açısından da bir yorumlama yapmak mümkünken, çoğunluk itibarıyla İstanbul'daki toplam fırın sayısı hakkında arşivden veri elde edilebilmektedir. Dolayısıyla konuyla ilgili analiz, semtler açısından bir ayrıma gidilmeksizin İstanbul'daki toplam fırın ve çalışan sayısı baz alınarak yapılacaktır.

Yukarıdaki tablolarda 1552-1787 tarih aralığını kapsayan dönemde İstanbul'daki toplam fırın sayısı ile bu fırınlardaki toplam çalışan sayısı verilmiştir. Bu tablolar incelendiğinde ekmek fırınlarında, 16. yy ile 17. yy arasındaki bir asırlık dönemde bir düşüş yaşandığı görülmektedir. Dönemimizle ilgili olarak ise, 1672 yılında 134 olan fırın sayısının 1755 yılında, yani yaklaşık bir asır sonra 231'e yükseldiği görülmektedir. Bu dönem ayrıca inhisar usulünün uygulanmaya başladığı döneme tekabül etmektedir. Bu artış 1768 yılında da devam etmiş, 1787 yılında ise sayıda ufak bir azalma olmuştur.

18. yy'da İstanbul nüfusundaki artış dikkate alınır, ekmek fırınlarının sayısındaki artışın nüfusa oranla normal olduğu görülür. Osmanlı Devleti'nin zorunlu gıda maddeleri konusundaki titizliği ve kıtlık yaşanmaması adına ekmeğin yeterli, kaliteli ve ucuz olması yönündeki politikası da dikkate alınır, söz konusu artışın devlet politikasına da uygun olduğu anlaşılır. Dolayısıyla, inhisar usulünün ekmek fırınlarındaki çalışan istihdamını sınırlandırma hususunda doğrudan, gözle görülür bir etkiye sahip olmadığı neticesine ulaşmak mümkündür. Nitekim rakamsal veriler, inhisarın uygulanmaya başlamasından sonra da fırın sayısındaki artışın devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla inhisar usulünün, onunla bağlantılı olarak da gediklerin bu artışı yavaşlatan ve bir düzen içine sokan bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Bu anlamda gediklerin, - fırıncı esnafı özelinde - istihdamı sınırlandırıcı etkisinin dolaylı olduğu neticesine ulaşılmaktadır. Buna ilave olarak, İstanbul'daki fırın sayılarına dair değerlendirme yaparken yangın gibi doğal afetlerin etkisini de gözden uzak tutmamak gerekmektedir. Nitekim 12 Ağustos 1782 yılında İstanbul'da çıkan büyük yangında pek çok ekmek, simit ve çörek fırını yanmıştır.⁴² Yukarıdaki tabloda 1787 yılındaki fırın sayısı düşüşünde söz konusu yangının etkisinin olduğu tahmin edilmektedir.

Konuyla ilgili ele alınması gereken bir diğer husus, gediklerin istihdam kalitesine etkisidir. Nitekim esnaf birliği içerisine girebilmiş ve "gedikli usta" ifadesiyle anılan bir ustanın üretim kalitesinin de devlet tarafından denetlenmesi muhtemeldir.

4. Ekmek Üreten Fırıncı Esnafında Gediklerin İstihdam Kalitesine Etkisi

Arşiv kayıtlarında, gedik uygulamasına dahil olan fırıncı esnafının kaliteli ekmek üretmesinin gerekliliğine dair pek çok belge bulunmaktadır. Çalışmanın bu kısmında bu belgelerden birkaç örnek verilecektir.

1741 tarihli bir belgede, ekmeğin kepeğini çıkarmadığı için kürek cezasına çarptırılan

⁴² Aynural, *İstanbul Değirmenleri ve Fırınları*, 37.

bir kişinin, iki ekmekçi ustasının kefaletiyle cezadan kurtulduğu belirtilmektedir.⁴³ Yine 1741 tarihli bir belgede, ekmeğin gramajında eksiltme yaptığı için kürek cezasına çarptırılmış olan Şahin isimli bir kişinin, ekmekçi esnafından iki kişinin kefaletiyle salıverildiği ifade edilmektedir. Belgede, bu kişiden bir daha düşük gramajlı ekmek satmayacağı konusunda taahhüt alındığı belirtilmektedir.⁴⁴ Söz konusu kayıtlar, pişman olduğu anlaşılan kişilerin serbest bırakıldıklarını ima etmektedir.

1802 tarihli bir belgede ise kaliteli ekmek üretilmesinin gereğine dair şu ifadeler yer almaktadır:

... fîmâ-ba'd tabh edecekleri nân-ı azîze ahlz eyledikleri zehâ'irden ma'lûm olan sik-
keye muţâbık hâş ve a'lâ ve tamam olarak tabh ve i'mâl eylemelerini...⁴⁵

Konuyla ilgili mahkeme kayıtlarına yansıyan bir diğer ifade ise şöyledir:

... altı nefer hâbbâzlar ba'de'l-yevm tammü'l-vezn ve pâk nân-ı azîz tabh etmek
üzere...⁴⁶

İstanbul Kadı Sicilleri incelendiğinde, ekmeğin gramajını noksan imal etmek gibi suçların kalede hapis cezası vb. cezalarla önlenmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu kayıtların örnekleri şu şekildedir:

... ba'de'l-yevm noşşân işlemeyip beyaz ve tâmmü'l-vezn ekmek tabh eylemek
üzere...⁴⁷

... fi-mâ-ba'd fırınında noşşân işlememek üzere ta'ahhüdünü nişâm ustaları ihbâr...⁴⁸

Kendisine ilk defa fırın gediği tahsis edilen bir ustadan ise kaliteli üretim yapacağına dair şu şekilde taahhüd alınmaktadır:

... mezkûr fırını güşâd ve tabhı nişâbında pâk ve beyaz ve münâkkâ ve pişkin ekmek
işletmek üzere müte'ahhid olmağla...⁴⁹

⁴³ *Eyüp Mahkemesi 182 Numaralı Sicil (1154-1161/1741-1748)*, haz. Abdulkadir Altın – Salih Kahrıman (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 30a-2.

⁴⁴ *Eyüp Mahkemesi 182 Numaralı Sicil*, 62a-7.

⁴⁵ *İstanbul Mahkemesi 97 Numaralı Sicil (1217-1225/1802-1810)*, haz. Mürsel Sarı vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 130b-1.

⁴⁶ *Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil (1143-1144/1730-1732)*, haz. Ali Coşkun – Abdullah Sivridağ (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 140a-2.

⁴⁷ *İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil*, 66-2.

⁴⁸ *İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil*, 158-1.

⁴⁹ *İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil*, 153-2.

Ekmeğin kalitesiz olduğuna dair ihbarın, bazı durumlarda tüketici kesimden geldiği görülmektedir. Bu konuyla ilgili bir mahkeme kaydında, Yenikapı’da fırıncılık yapan Agob adlı bir zimmi, halkın şikayeti üzerine ürettiği ekmeğin kalitesini yükselteceğine dair taahhütte bulunmaktadır. Konuya dair şikayet ve fırıncıya yapılan uyarı şu şekildedir:

“...mahâl-i mezkûrda ‘ibadullâha ƣadr-ı kifâye pâk ve pişkin ekmek işlemeğe ta‘ahhüd eden işbu meclisde hâzır olan Agob dahi nakz-ı ahdini mûcib siyâh ve nâ-puhte ve noƣşân ekmek işleyip ve günde üç ağız ekmek ıkarmağla bu mahâlde olan ‘ibâdullaha kifâyet etmeyip ‘ibâdullaha cevır ü ezâ eder deyü teşekkî eylediklerine binâen mezbûr dâ‘ileri dahi fı-mâ-ba’d ‘ibâdullaha ta‘ahhüdü üzere pâk ve beyaz ve tâmmü’l-vezn ve pişkin ve beher yevm üç ağızdan ziyâde ƣadr-ı kifâye ekmek tabıı ve iki tablakârıyla menâzil ve dükkânları önlerinde bey‘ edip ‘ibâdullaha bir vechile cevır ü ezâ eylemeyip ve eğer bundan böyle hilâfına hareket eder ise gereği gibi hakkından gelinmesi zimmî-yi merƣûma ifâde ve tenbîh eyledikte...”⁵⁰

Arşiv belgeleri incelendiğinde, gediklerin istihdam kalitesi üzerindeki etkisinin iki yönlü olduğu görülmektedir. Esnaf nizamlarında üretim kalitesinin temin edilmesine yönelik getirilen kural ve kaideler dikkate alındığında gedikler, kaliteli üretimi teşvik eden faktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim belgelerde kaliteli ekmek üretilmesini hüküm altına alan pek çok kayıt bulunmaktadır. İlgili dönemde gediğe sahip olmanın ve belirli bir esnaf grubu içerisinde yer almanın gereği, imalatın kaliteli olmasından geçmektedir. Bu durum bir gediğe ve nizama sahip olan tüm esnaf grupları için genel bir kaide olarak ifade edilebilir.

Diğer bir açıdan bakıldığında gediklerin istihdam kalitesi üzerinde olumsuz sonuçlar doğurabilecek vaziyette olduğu görülmektedir. Nitekim 18. yy’da, herhangi bir gediğin sahibinin vefat etmesi halinde bu gedik, vefat edenin erkek evladına geçmekteydi. Gediğin intikali için tek şart, evladın ilgili esnaf kolunda ırac olarak çalışıyor olması idi.⁵¹ Dolayısıyla gediğin intikalinde ehliyetin aranmadığı, evladın mesleği biliyor olmasının yeterli görüldüğü söylenebilir. Bu durumun, zaman içinde istihdam kalitesini olumsuz etkilediği tahmin edilmektedir.

Sonuç

Çalışmada özellikle 18. yy itibariyle tekel ve imtiyaz anlamı kazanan gedik sisteminin fırıncı esnafının istihdam oranı ve kalitesi üzerindeki etkisinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Gediklerin, esnaf birliklerinin istihdam oranı ve kalitesi üzerindeki etkisine dair ikincil kaynaklarda doğrudan veri bulunmamakla birlikte, inhisar usulünün kabul edildiği 18. yy’a ait değerlendirmeler dikkate alındığında gediklerin istihdam oranını sınırlandırıcı etki yaptığına dair bir intiba uyanmaktadır. Söz konusu ima yollu değerlendirmeler teyit edilmeye muhtaçtır.

⁵⁰ İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil, 13-1.

⁵¹ Koyuncu, “Osmanlı Devleti’nde Esnaf Gediklerinin Hukuki Esasları, Gelişimi ve İlgası”, 63.

Çalışmada, ekmeğ üreten fırıncı esnafında gediklerin istihdamı sınırlandırıcı etkisinin doğrudan değil, dolaylı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. İstanbul'daki fırın sayılarının yıllar itibariyle seyri dikkate alındığında özellikle inhisar usulünün uygulandığı 18. yy'da fırın sayısının arttığı görülmektedir ki, bu durum devletin kıtlık yaşanmaması noktasındaki hassasiyeti ile uyumlu bir vaziyettir. Devlet esnaf gruplarındaki dükkan sayısını kontrol altında tutarak üretim sürecinin sistemli ve düzenli bir şekilde işlemlerini temin etmekle birlikte, gerekli durumlarda halkın ihtiyacına göre yeni dükkan açılmasına da izin vermiştir. Dolayısıyla toplumda ipe sıkıntısı yaşanmaması adına izlenen politikanın, inhisar usulü ile çelişmediği sonucuna ulaşılmıştır. Bu noktada devlet açısından öncelikli olan, halkın kaliteli gıdaya kolay ve ucuz şekilde ulaşabilmesidir. İnhisar yöntemi ve gedikler ise bu amaca da hizmet eden tali bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Netice itibariyle gedikler, fırıncı esnafında doğrudan istihdamı sınırlandırıcı değil, belki sınırlandırmaya katkı sağlayan ve artış hızını yavaşlatıcı bir etkide bulunmuşlardır. Gediklerin istihdam kalitesi üzerindeki etkisinin ise iki yönlü olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. *İslam Hukuku ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2. Basım, 1996.
- Aynural, Salih. *İstanbul Değirmenleri ve Fırınları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.
- Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil (1143-1144/1730-1732)*. haz. Ali Coşkun – Abdullah Sivridağ. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Belediye [C..BLD.]*. No. 24-1177. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maliyeden Müdevver Defterler [MAD.d.]*. No. 9926. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Demirtaş, Mehmet. *Osmanlıda Fırıncılık: Onyedinci Yüzyıl İstanbul Örneği*. Ankara: Atıf Yayınları, 2014.
- Dinçer, Kübra. 19. yy Osmanlı Esnaf Birliklerinin ve Mensubu İşyerlerinin Şirketlere ve Cemiyetlere Dönüştürme Denemesi ve Sonuçları. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Eyüp Mahkemesi 182 Numaralı Sicil (1154-1161/1741-1748)*. haz. Abdulkadir Altın – Salih Kahriman. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- Genç, Mehmet. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 11. Baskı., 2014.
- İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil (1179-1180/1765-1767)*. haz. Salih Kahriman – Mümin Yıldıztaş. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- İstanbul Mahkemesi 97 Numaralı Sicil (1217-1225/1802-1810)*. haz. Mürsel Sarı vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019. <http://www.kadiscilleri.org/index.php>
- Kal'a, Ahmet. *Debbağlıktan Dericiliğe: İstanbul Merkezli Deri Sektörünün Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.
- Kal'a, Ahmet. "Esnaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/423-430. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Kal'a, Ahmet. *İstanbul Esnaf Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Koyuncu, Miyase. *18. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Esnafı (İstanbul ve Bursa Örnekleri)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Koyuncu Kaya, Miyase. "The Dilemma of the Ottoman State: Establishing New Gediks or Abolishing Them". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/5 (2013), 441-463.

Koyuncu, Nuran. "Osmanlı Devleti'nde Esnaf Gediklerinin Hukuki Esasları, Gelişimi ve İl-gası". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (2018), 47-76.

Mantran, Robert. *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.

Yıldırım, Onur. "Osmanlı Esnafında Uyum ve Dönüşüm: 1650-1826". *Toplum ve Bilim Dergisi* 83 (1999), 146-178.

Yıldırım, Onur. "Osmanlı İaşeciliği ve Esnaf: On Sekizinci Yüzyıl İstanbul'unda Debbağlar". *Doğu Batı Dergisi* 52 (2010), 133-158.

Yıldırım, Onur. "Osmanlı İktisat Tarihinin Konusu Olarak İstanbul'un Hububat, Et ve Deri İhtiyaçlarının Tedariki: Kurum ve Uygulamalar (1774-1807)", *111K274 Numaralı TÜBİTAK Projesi Sonuç Raporu*.

The Effect of Gediks on Employment in 18th Century Istanbul: A Study on Baker Tradesman

Extended Summary

The concept of gedik is a concept that emerged in the early modern period and expanded by adding new meanings to its structure in the historical process. Gedik refers to the professional tools held by the tenant and the usage rights in a certain place – mostly in the foundation shop – arising from these tools in the early periods. In addition, gedik started to be used in the sense of a right that provides the owner with the privilege of practicing his profession in the sector to which he belongs, as of the 18th century. The concept of gedik gained this new meaning after the introduction of the inhisar method as of the second quarter of the 18th century. The method of inhisar, which was applied through state-sanctioned regulations in the hands of each artisan union, meant ensuring that the number of shops in the tradesmen's unions was fixed and that no new shops were opened unless needed. As a result of this method, foundation shops, which have been in the use of artisans for a long time and in which professional tools are placed, have become the only units where the relevant profession will be performed. Thus, the right of gedik on these shops has also gained the meaning of the right and privilege to practice the profession related to fixing the number of shops. The concepts of “gedik(li) shop” and “gedikli artisan” in archive documents of the 18th century refer to the artisans who have the privilege of practicing the relevant profession, and their shops.

The main question of the study is that how gediks affect the employment rate and quality in the certain sectors. This meaning of the gedik provided a privilege to the artisans and shops with the qualification of “gedikli”, but excluded people and places that did not have “gedikli” title. Therefore, for an artisan who wants to practice a profession in any sector, the first requirement to open a shop is to wait for one of the shops to become vacant. However, if needed, it was allowed to open an additional shop to the shops with a fixed number. This new meaning that the concept of gedik gained in the 18th century raises the possibility that the gediks may have limited the employment rate in the sectors where they existed. In addition, the impact of gediks on employment quality is another issue.

Since it is not possible to examine the effect of gediks on the employment rate in terms of all sectors, the study will focus only on bakery guilds. Bakery guild is one of the sectors where the gedik system has been widely available since previous periods. Because of that, bakery guilds are preferred in the study. In addition, the 18th century, which is the period when the inhisar method began to be applied, was preferred as a period. Istanbul was preferred as a place, due to the ease of access to archive records. Therefore, in the study, it is aimed to determine how the gedik system affected the employment rate and quality of bakers.

In Ottoman Istanbul, bakery guilds have been one of the business lines that the state attaches importance to in terms of carrying out their activities without interruption. Bread production is an area that should be considered and regulated as a priority for the state in

terms of ensuring the supply of Istanbul. It is seen that the bakeries in Ottoman Istanbul had a very regular operation. In the Ottoman Empire, public bakeries were divided into various groups such as simit oven and bread oven according to the type of product they produced. The study focused on public bakeries that produce bread.

In the relevant period, the number of bread bakeries was determined, as well as in which regions and how many stalls (chairs) the bread produced in each bakery would be sold. Therefore, it was forbidden to set up new stalls and sell other than the sales places determined by the state. There are many examples in the archive records that the artisans who established a new bread bakery in violation of the order were warned and prevented from doing so. In addition, in the archive documents, it is stated that only the bakeries that are deemed necessary and do not harm anyone will be registered and allowed to operate.

In the study, the bread bakeries operating in Ottoman Istanbul were examined numerically and the total number of bakeries in each period and the total number of employees in these bakeries were determined. Accordingly, it is seen that the total number of bakeries operating in Istanbul increased between 1672 and 1768. Considering the significant increase in the population of Istanbul in the 18th century, it is seen that it is normal for the number of bread bakeries to increase in parallel. Therefore, the increase in the number of bread bakeries in the 18th century, when the inhisar method began to become widespread, is an indication that the state's goals to avoid any problems with the subsistence of Istanbul are a priority. As a result, it has been concluded that the effect of the inhisar method, and the gedik system in connection with it, was indirect in the narrowing of the employment rate in bakery tradesmen in the 18th century.

It has been determined that the effect of the gediks on the employment quality of bakery guilds is two sides. The first requirement of settling in one of the shops and operating as a master was the production of quality bread. In the archive records, there are many warnings made to the bakers to produce the bread in a clean, white, complete and cooked way. On the other hand, it is estimated that the lack of attention to merit in the transfer of gedik shops from father to son may have negatively affected the quality of employment in bakery guilds.

Keywords

History, Ottoman, Baker Tradesman, Gedik, Employment Rate, Employment Quality.

Dinî Mimaride Batılılaşma Dönemi Duvar Resimlerine Bir Örnek: Kemaliye Köyü Camii

Hicabi Gülgen

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi Ana Bilim Dalı,
Bursa, Türkiye

hicabi@uludag.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-3725-6726> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Öz

Bursa ili Keles ilçesine bağlı olan Kemaliye Köyü, ilçe merkezinin 11 km. güneyinde yer almaktadır. En eski Osmanlı kroniklerinde bile adı geçen köyün ahalisinin Kızılkışıl yörüklerinden olduğu bilinmektedir. Cumhuriyet dönemine kadar Kızılkışıl adıyla bilinen köyün adı, 1922 yılında Kemaliye olarak değiştirilmiştir. Köyde Bizans döneminden kalma yıkık mimari kalıntılar mevcuttur. Köyün merkezinde bulunan cami XIX. yüzyılın son çeyreğinde inşa edilmiş ve devrin sanat üslubu çerçevesinde süslenmiştir. Cami ve tezyinatı en son 2010 yılında Bursa Büyükşehir Belediyesi tarafından tamir edilmiştir. Köyde yaşlılar tarafından anlatılan ve ne zaman yıkıldığına dair kesinlik bulunmayan bir tekkenin de varlığından bahsedilmektedir. Tekkeye ait olduğu söylenen sancak-ı şerif ve sakal-ı şerif cami içinde muhafaza edilmektedir. Kâgir ve ahşap iskelet sistem olarak inşa edilmiş bulunan cami bir son cemaat yeri ile bir ana sahneden oluşmaktadır. Cami iç duvarlarını süsleyen kalem işi süslemeler ile ahşap işçiliği, yapıldığı dönemin sanat anlayışını günümüze taşıması bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Türk İslam Sanatları, Osmanlı Mimarisi, Cami Mimarisi, Bursa, Kemaliye Köyü.

Atıf Bilgisi

Gülgen, Hicabi. "Dinî Mimaride Batılılaşma Dönemi Duvar Resimlerine Bir Örnek: Kemaliye Köyü Camii". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/1 (Haziran 2024), 57-83. <https://doi.org/10.51447/uluid.1470769>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	17 Ekim 2022 17 October 2022
Kabul Tarihi Date of Acceptance	18 Ocak 2023 18 January 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	25 Haziran 2024 25 June 2024
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1470769
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

An Example of Occidentalisation Period Wall Pa-intings in Religious Architecture: Kemaliye Village Mosque

Hicabi Gülgen

Prof. Dr., Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of History of Turkish-Islamic Arts, Bursa, Türkiye

hicabi@uludag.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-3725-6726> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abstract

Kemaliye Village, which is connected to Keles District of Bursa province, is located 11 km. south of the district center. Even in the oldest Ottoman chronicles, it is known that the inhabitants of the village mentioned were from Kızılkeçili nomads. The name of the village, which was known as Kızılkeçili until the Republican period, was changed to Kemaliye in 1922. There are ruined architectural remains from the Byzantine period in the village. The mosque in the center of the village XIX. it was built in the last quarter of the century and decorated within the framework of the art style of the period. The mosque and its decoration were last repaired by Bursa Metropolitan Municipality in 2010. There is also a mention of the existence of a dervish lodge in the village, which was told by the elderly and there is no certainty about when it was destroyed. The sanjak-ı şerif and the beard-i şerif, which are said to belong to the lodge, are preserved in the mosque. The mosque, which was built as a masonry and wooden skeleton system, consists of a narthex and a main aisle. The hand-drawn ornaments and woodwork that adorn the interior walls of the mosque are important in terms of bringing the artistic understanding of the period it was made to the present.

Keywords

Turkish İslamic Arts, Ottoman Architecture, Mosque Architecture, Bursa, Kemaliye Village.

Citation

Gülgen, Hicabi. "Dinî Mimaride Batılılaşma Dönemi Duvar Resimlerine Bir Örnek: Kemaliye Köyü Camii". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/1 (Haziran 2024), 57-83. <https://doi.org/10.51447/uluid.1470769>

Giriş

Osman Gazi'nin Güney Marmara'daki fetih hareketleri, oğlu Orhan Gazi'nin 1326 tarihinde Bursa'yı fethetmesiyle yeni bir sürece girmiş bulunuyordu. XIV. yüzyıl Anadolu Beylikleri arasında dikkatleri üzerine çeken bu büyük gelişme, farklı coğrafyalardan Türk boylarını Bursa'ya çekiyor, idarecilerin yönlendirmesiyle şehir civarında yeni yurtlar edinmelerini sağlıyordu. Bu yerleşimlerin yanı sıra sosyal ve idari teşkilatlanmaya ilaveten Türk dinî hayatında önemli bir yeri olan gazi derviş (alperen) tekkeleri ile yeni yurtlarda manevi birliktelik temin ediliyordu. Bu yeni yerleşimler bazen Bizanslılardan boşalan köylerde bazen de yeni alanlarda gerçekleşiyordu.¹ Kemaliye Köyü'ne ise Kızılkeçili yörüklerinden bir taife yerleşmişti. Gazi dervişlerden bir kesimin de burada manevi eğitim ve birliktelik için bir tekke açmış olduğu anlaşılmaktadır. Bazı kaynaklar bu dervişlerin Baba Sultan (Geyikli Baba) olduğunu bildirirler.²

1. Kemaliye Köyü

Kemaliye Köyü Keles ilçesine bağlı ve ilçe merkezinin 11 km. güneyinde yer alan bir yörük köyüdür. 1922 yılına kadar köyün adı Kızılkilise (doğrusu Kızılkeçili) iken bu tarihten sonra Kemaliye olarak değiştirilmiştir.³ Köy, doğu, batı ve kuzey yönlerinden dağlarla çevrili, güneyi ise açık ve eğimli bir arazide kurulu bulunmaktadır (Fotoğraf:1). Bu topografik özellikler köye kise (kese) adının verilmesini sağlamıştır. Köyün bu korunaklı konumu, hayvancılıkla meşgul olan yörüklerin çetin kış şartlarından korunması bakımından da önem arz etmektedir. Cumhuriyet döneminde yapılan sayımlar doğrultusunda köyün nüfusu 1927 yılında 297, 1990 yılında 520 kişidir. Köyün ileri gelenleri, köyün gençlerinin son çeyrek asırda iş bulmak için Bursa şehir merkezine göçtükleri bilgisini vermişlerdir.

Köyün orta yerinde, kuzeydoğudan güneybatı yönünde eğimli bir arazide 1874 yılında inşa edilmiş kâgir bir cami bulunmaktadır. Çeşitli onarımlarla ve eklerle bugün de kullanılmakta olan caminin yapıldığı döneme ait kalem işi süslemeler, devrin sanat üslubunu anlamamız bakımından önemlidir ve günümüze ulaşmış nadir örneklerdendir. Yaptığımız araştırmada caminin emlak kayıt dosyasına ulaşamadığımız ancak Bursa Büyükşehir Belediyesi Tarihi Kültürel Miras Şube Müdürlüğü üzerinden bazı bilgilere erişilmiştir. Cami hakkında literatür taramasına paralel olarak eser, Haziran 2019 ve Mayıs 2020 tarihlerin-

¹ Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I. İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler" *Vakıflar Dergisi* 2 (1974), 282-283.

² Vedat Turğut, "XVI. Yüzyılda Tahrir Defterlerine Göre Hüdavendigâr ve Sultanönü Sancaklarında Abdalan-ı Rum", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/19 (2011), 210.

³ Raif Kaplanoğlu bu köyün adının önceden "Kızılkilise" olduğunu söylemekte ise de köylülerle yaptığımız görüşmede bunun aslının "Kızılkeçili" olduğunu söylemişlerdir. bk. Raif Kaplanoğlu, *Bursa Yer Adları Ansiklopedisi* (İstanbul:Bursa Ticaret Odası Kültür Yayınları, 1996), 194; Türk dilinde "Kise-kese" cep veya cep gibi kuytu yer anlamlarında kullanılmaktadır. bk. *Güncel Türkçe Sözlük*, "Kese" (Erişim 14 Ekim 2022); Köyün bulunduğu yerin dağların arasında kalan kuytu bir yer olmasından ve toprağındaki kırmızılıktan dolayı da "Kızılkeçili" olarak adlandırılması daha makuldür. Zira Sivas ve Amasya'da da Kızılkeçili adıyla köyler mevcuttur. bk. Nuri Akbayar, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 100.

de iki defa yerinde incelenmiş ve üzerinde ölçümler yapılmıştır. Bununla birlikte köyün ileri gelenleriyle bire bir görüşmeler yapılmış, verdikleri bilgiler değerlendirilmiştir. Bu çalışma Kemaliye Köyü Camiini ana hatlarıyla tanıttıktan sonra özellikle bugün hâlâ sağlam olan kalem işi ve ahşap süslemelerin sanat tarihi bakımından ele alındığı bir araştırmayı oluşturmaktadır.

2. Kemaliye Köyü Camii

2.1. Yapının Mimari Özellikleri

Cami Kemaliye Köyü'nün orta yerinde kuzeydoğu güneybatı yönünde eğimli bir arazide yer almaktadır. Yapının doğu ve güney duvarı yol ile sınırlıdır (Fotoğraf 3, 4). Caminin kuzeyinde etrafı çevre duvarıyla sınırlandırılmış küçük bir avlu bulunur (Fotoğraf 2). Caminin batısında ise 2015 yılında ilave edilmiş ek hanımlar mahfili ve abdesthane yapısı yer alır (Fotoğraf 5). Cami avlusu köy meydanına açılır. Hem kuzeyden güneye hem de doğudan batıya doğru oluşan kot farkını gidermek için cami temelleri moloz taş duvarla yükseltilmiştir. Banisi hakkında bir bilgiye ulaşamadığımız caminin bir inşa kitabesi de yoktur. Ancak sahna giriş yapan kapı üzerindeki kalem işi süslemelerde yer alan tarih (1291 H.) 1874-75 M. yıllarını göstermektedir. Bu kaydın inşa mı yoksa süslemelere ait bir tarih mi olduğu konusu şüphelidir. Lakin köyün kurulduğu günden bu yana, burada bir cami olduğu bilinmektedir. Yapının aşağıda detaylı izahı yapılacak olan inşa özellikleri ve tekniğine bakıldığında, aynı yerde bulunan eski caminin yıkılıp 1874 tarihinde yeniden inşa edildiği; süslemelerin de aynı tarihe ait olduğu anlaşılmaktadır. Cami dıştan 9,64 x 8.05 m. ebatlarında olup bir ana sahin ile kuzeyde buna ilave edilmiş son cemaat yerinden oluşur (bk. Zemin Kat Planı). Caminin doğu duvarında batıya doğru bir kırılma vardır (bk. Zemin Kat Planı). Kırılmanın son cemaat yerinin harimle birleştiği yere denk geldiği görülmektedir. Bu kırılmanın, Bursa Büyükşehir Belediyesi uhdesindeki belgelerde belirtildiği üzere 1984 yılında inşa edilen son cemaat yerinin sonradan ilave edilmesi nedeniyle oluştuğu açıktır.⁴ Caminin doğu ve batı duvarları 0.70 m., güney duvarı 0.65 m., kuzey duvarı ise 0.50 m. kalınlığındadır.

Harim kısmı ve son cemaat yerinin alt kotları kâgır yığma sistemle inşa edilmiş; mahfil bölümü ve son cemaat yerinin üst kotları ise ahşap karkas sistemle inşa edilmiştir. Camiye kuzey duvarının ortasından açılan çift kanatlı demir kapıdan girilir (Fotoğraf 2). Son cemaat yeri, yaklaşık olarak 3.73 x 6.90 m. ebatlarında olup 4.14 m. yüksekliğindedir. Mekân her iki yanda yer alan sekilerle kuzey güney istikametinde suni bir holle ikiye ayrılmıştır. Bu iki kısım ortadaki holden yaklaşık 30 cm kadar yüksektedir ve zemin ahşap üzerine halı kaplama şeklindedir. Doğu ve batı duvarlarında birer tane olmak üzere kalem işi süslemeler harime girişi temin eden güney duvarında yoğunlaşmıştır.

Son cemaat yerinin güney duvarının ortasında bulunan çift kanatlı ahşap kapıyla harim bölümüne geçiş sağlanır. Harime girişte her iki yanda harimden 0.35 m. yükseklikte

⁴ T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Taşınmaz Kültür ve Tabiat Varlıkları Yüksek Kurulu 23.01.1984 tarihli raporu.

mahfiller yer alır (Fotoğraf 12). 8.27 x 6.74 m. ebatlarındaki harim bölümünün duvarlarına yoğun kalem işi tezyinatı yapılmıştır. Kible duvarının tam ortasında mihrap bulunmaktadır. Mihrabın batısında ahşap minber, doğusunda ahşap vaaz kürsüsü yer alır. Batı duvarıyla kuzey duvarının birleştiği köşede duvar içine gizlenmiş bir merdivenle hanımlar mahfiline çıkılır. 0.56 m. genişliğinde 7 basamaklı merdivenle çıkılan hanımlar mahfili, ahşap iskeletten yapılmış olup zemini ve tavanı ahşap kaplamadır (bk. Üst Kat Planı). Hanımlar mahfilinin harimden yüksekliği 2.40 m., mekân yüksekliği ise 1.70 m.'dir (Fotoğraf 9).

Esas ibadet mekânını içte ahşap tavan kaplaması, dışta ise yine ahşap iskeletli bir kırma çatı örtmektedir. Kible istikametinde uzanan ahşap kaplamalar, dört duvar boyunca dolanan ahşap bingiler vasıtasıyla duvara oturtulmuştur. Kaplamaların arası da sade ahşap derzlerle alttan kapatılmıştır. Ahşap tavanın ortasında kare şeklinde tavan göbeği vardır (Fotoğraf 15). Kare tavan göbeği içerlek olup, cami zemininden 4.12 m. yüksekliğe sahiptir. Merkezinde oyma ve geçme sistemleriyle oluşturulmuş 15 dilimli dairesel süslemeler yer alır. Süsleme kaba işçilikte ve ajur tekniğinde yaprak motiflerinden oluşmaktadır. Hanımlar mahfilindeki ahşap tavan kaplamaları ise doğu batı doğrultusunda uzanır ve sadedir. Üzeri kiremit kaplı dört yöne eğimli ahşap taşıyıcı kırma çatıyla örtülü olan cami, harim bölümünde tek sıra, son cemaat yerinde ise çift sıra kemerli pencereler ile aydınlanmaktadır. Kible duvarında mihrabın sağında ve solunda simetrik birer kemerli pencere bulunmaktadır (Fotoğraf 11). Doğru ve batı duvarlarında birer adet kemerli penceresi daha yer almaktadır (Fotoğraf 10, 12). Harim bölümünde bulunan tüm pencerelerin dış kısmında ahşap kafes olup, cami zemininden yükseklikleri 0.70 m.'dir ve pencere ölçüleri yaklaşık olarak aynıdır. Son cemaat yerinin kuzey duvarında bulunan demir kapının sağında ve solunda birer alt, birer üst olmak üzere dört adet kemerli pencere de aydınlatma için açılmıştır.

Caminin kuzey batısında, camiden ayrı olarak 2.24 m. uzaklıkta yapılmış bir minare yer alır. Köyün yaşlılarından Kamil Şahin'in (83) anlatımına göre, 1982 yılına kadar burada ahşap bir minare varken, köyden Mehmet Erim tarlasını satarak elde ettiği parayla 1982 yılında buraya betonarme bir minare yaptırmıştır. Bugün 3 x 3 m. kare kesitli minare kaidesi zeminden 4.00 m. yüksekliğe sahip olup, moloz taş ve tuğla ile almaşık duvar tekniğinde inşa edilmiştir. Minarenin kaideden üstü tamamen tuğla ile inşa edilmiştir. Gövdeden şerefeye geçiş mukarnaslarla sağlanmıştır. Zeminden külahı kadar 9,65 m., aleme kadar 12 m. yüksekliğindedir. Petek kısmında yine tuğla örgü kullanılıp ahşap çatılı külah, kurşun ile kaplanmıştır (Fotoğraf 6). Günümüzde minare merdivenleri metal döner merdiven şeklindedir. Yapım tekniği, malzemesi ve konumu dikkate alındığında minarenin ana yapıyla aynı tarihli ve orijinal olmadığı görülmektedir.

Mimari bakımdan çağdaşlarından farklı olmayan caminin duvar süslemeleri, dönemin dinî mimari süsleme anlayışını göstermesi bakımından önemlidir. Süslemeler üzerinde herhangi bir imza mevcut değildir. Keles ilçesine bağlı Dedeler Köyü Camii'nde de benzer özelliklerde kalem işi süslemeler olmakla birlikte, bu camide kible duvarının minber köşkü arkasında kalan kısımda, "K. Okur 1949" ibaresi yer almaktadır. Dedeler Köyü sâkinlerinden Ali Arlaşın bu ibareden hareketle, cami içi duvar süslemelerinin Karacabeyli Kâzım Okur'a ait olduğunu; civar köylerdeki bazı camilerin duvar süslemelerinin de aynı şahıs

tarafından yapıldığını ifade etmiştir.⁵ Ancak Kemaliye Köyü Camii süslemelerinin aynı nakkaşa ait olduğunu gösterir bir belge mevcut değildir. Caminin ilk inşa edildiği 1874 yılında devrin süslemelerinde etkin olan Türk barok – rokoku ile tezyin edildiği açıktır.

2.1.1. Mihrab

Güney duvarının ortasında bulunan mihrab nişi 2.15 m. yüksekliğinde 0.60 m. açıklığında ve 0.30 m. derinliğindedir (Fotoğraf 11, 13). Nişin içinde bir kandil motifinin izleri bulunmaktadır. Mihrabın kenarları Türk barok üslubunda kalem işleriyle süslenmiştir. Mihrabın üzerindeki yazılar ise yazılar başlığı altında aşağıda detaylı olarak anlatılmaktadır.

2.1.2. Minber

Cami hariminin güneybatı köşesinde bulunan minber, köşk kasnağına kadar 3, köşkün üstündeki alem ucuna kadar (aynı zamanda harim beden duvarlarının yüksekliği olan) 4 m. boyundadır. Minber sahna uzantısı 2.80 m. ve 0.70 m. genişliğindedir (Fotoğraf 10, 11, 14). Köşk kısmına kadar 6 basamakla çıkılan minberin tamamı ahşaptan yapılmış olup, köşk ve merdiven korkulukları barok üslubunda, camideki kalem işi süslemelere benzeyen oymalarla tezyin edilmiştir. Yan aynalık kısmında herhangi bir oyma veya süsleme mevcut değildir. Minber altı geçit bölümü 0.51 m. genişliğinde ahşap kapakla kapanmıştır. Külâh üzerinde yine aynı cins ahşap ile basit tarzda oluşturulan alem yer almaktadır.

2.1.3. Vaaz Kürsüsü

Caminin doğu ve güney duvarlarının birleştiği köşede, mihrabın solunda yer alan ahşaptan yapılmış vaaz kürsüsü, zeminden 1.25 m. yükseklikte, 0.70 x 0.70 m. ebadında, ahşap konsolla destekli olup 0.45 m. yüksekliğinde bir korkuluğa sahiptir. Kürsüye üç adet 0.29 m. eninde basamakla çıkılmaktadır (Fotoğraf 24).

2.2. Yapının Süsleme Özellikleri

Kemaliye Köyü Camii kârgir yığma sistem ve ahşap karkas sistemle inşa edilmiş, duvarların üzeri sıvanmış ve iç duvarlarda sıva üzerine boyayla kalem işi süslemeler oluşturulmuştur. Dolayısıyla cami dış cephelerde sade, iç mekânda süslü bir görünüme sahiptir. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Taşınmaz Kültür Ve Tabiat Varlıkları Yüksek Kurulunun 23.01.1984 tarihli raporunda caminin dış cephelerinde de kalem işleri bulunduğu fakat daha sonradan sıvanıp boyanarak kapatıldığı belirtilmektedir.⁶ Ancak bugün dış

⁵ Hicabi Gülgen, "Bursa Keles İlçesi Dedeler Köyü Camii ve Süslemeleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2012), 66.

⁶ bk. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Taşınmaz Kültür ve Tabiat Varlıkları Yüksek Kurulu 23.01.1984 tarihli raporu.

beden duvarlarında herhangi bir süsleme izine rastlanmamaktadır. Caminin ahşap malzemeli kanatlı harim kapısı, ahşap pencere kafesleri ve minberi sade doğrama tekniğinde çalışılmıştır. Minberin korkuluklarında, mihrap yanında tesbihlik olarak yapılmış sanduka basamaklarında, vaaz kürsüsünde kalem işlerindeki motiflerle uyumlu oymalar vardır. Bu oymalar kaba yontu tekniğinde çalışılmıştır. Harim kısmındaki tüm duvarlarda barok üslupta kalem işleri; güney, doğu ve batı duvarlarında ise kalem işleriyle beraber talik, müsenna sülüs, celi sülüs, çiçekli kufi tarzında hat yazıları da mevcuttur. Son ce-maat yerinde ise güney, doğu ve batı duvarlarında minyatür tekniğinden bozma resimler ve kalem işleri vardır, kuzey duvarı sade sıvalıdır.

2.1.1. Yazılar

Caminin tüm beden duvarlarının harime bakan yüzleri üzerinde kalem işi tekniğinde hazırlanmış süslemeler bulunmaktadır. Güney, doğu ve batı duvarlarında ise hem kalem işi tekniğinde hazırlanmış yazılar hem de süslemeler vardır. Yazıların yerleştirilmesinde anlam ve içeriğine bağlı bir düzen görülmemektedir. Kalem işi süslemelerde genellikle kahverengi, bordo, mavi ve yeşil renkler kullanılmıştır.

2.1.1.1. Batı duvarı yazıları:

“حسن رضي الله عنه” (Hasan rağıyallâhu ‘anh). Hz. Peygamber’in torunu Hz. Hasan’ın ismi (Fotoğraf 14). Beyaz zemin üzerine siyah mürekkeple yazılmıştır.

“عثمان رضي الله عنه” (‘Uṣmân rağıyallâhu ‘anh). Üçüncü halife Hz. Osman’ın ismini içeren yazı (Fotoğraf 15).

“ابو بكر رضي الله عنه” (Ebû Bekr rağıyallâhu ‘anh). Birinci halife Hz. Ebû Bekir’in ismi yazılı pano (Fotoğraf 17). Beyaz zemin üzerine siyah mürekkeple yazılmıştır.

“يا حافظ” (Yâ Hâfız). Esmâ’ü’l-hüsnâdan bir isim (Fotoğraf 14). Beyaz zemin üzerine siyah mürekkeple çalışılarak alt sırada yazılmıştır.

“انا فتحنا لك فتحا مبينا” (İnnâ fetahnâ leke fetħan mubînâ). “Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik.”⁷ mealindeki ayet (Fotoğraf 16).

2.1.1.2. Güney (Kible) duvarı yazıları:

“الله” (Allâh). Üst sıra yazısı olarak mihrabın sağında yer almaktadır. Beyaz zemin üzerine siyah mürekkeple yazılmıştır (Fotoğraf 17).

“محمد” (Muḥammed). Üst sırada mihrabın solunda yer alan yazı beyaz zemin üzerine siyah mürekkeple yazılmıştır (Fotoğraf 18).

“الله ربي ورب العالمين” (Allâhu rabbî ve rabbü’l-‘alemîn). “Allah benim rabbimdir ve âlemlerin

⁷ Fetih, 48/1.

rabbidir.” anlamındaki yazı, mihrabın solunda vaaz kürsüsünün hemen üzerinde yer almaktadır (Fotoğraf 18). Beyaz zemin üzerine siyah mürekkeple yazılmıştır.

2.1.1.3. Mihrab yazıları:

“لا اله الا الله محمد الرسول الله” (La ilâhe illallâh Muḥammedün Rasûlullâh). Allah’tan başka ilah yoktur, Muhammed onun resulüdür (Fotoğraf 9). Mihrabın tavana birleştiği en üst kısımda yer almaktadır. Beyaz zemin üzerine siyah mürekkep kullanılarak yazılmıştır.

“كلما دخل عليها زكيا المحراب” (Küllemâ deḥale ‘aleyhâ Zekeriyâ el-mihrâbe). “Zekeriyya Meryem’in bulunduğu mihraba her girdiğinde” anlamına gelen ayet bölümü (Fotoğraf 9).⁸ Mihrab nişinin üzerinde beyaz zeminde yer alan yazı, kalem işi süslemelerle çevrelenmiştir.

2.1.1.4. Doğu duvarı yazıları:

“عمر رضي الله عنه”. İkinci halife Hz. Ömer’in ismi (Fotoğraf 20). Doğu duvarında üst sıra yazıları arasında yer alır. Beyaz zemin üzerine siyah mürekkeple yazılmıştır.

“علي رضي الله عنه”. Dördüncü halife Hz. Ali’nin ismi (Fotoğraf 21). Üst sıra yazıları arasında beyaz zemin üzerine siyah mürekkeple çalışılmıştır.

“حسين رضي الله عنه”. Hz. Muhammed’in torunu Hz. Hüseyin’in ismini içeren yazı (Fotoğraf 22).

“محمد نبي الرحمة للعالمين” (Muḥammedü’n-nebiyyi’r-raḥmeten li’l-‘âlemin). “Hz. Muhammed peygamberdir ve alemlere rahmettir.” anlamındaki yazı, vaaz kürsüsünün üzerinde yer alıp, beyaz zemin üzerine siyah mürekkeple çalışılmıştır (Fotoğraf 20).

“بسم الله الرحمن الرحيم” (Bismillâhirraḥmânirraḥîm). Yeşil zemin üzerine kufi hattıyla yazılmış besmele yazısı (Fotoğraf 20).

“وما توفيقى الا بالله” (Ve mâ tevfiķî illâ billâh). “Başarım ancak Allah’tandır.”⁹ anlamındaki ayet, müsenna celi sülüs vav harflerinin arasına sülüs müsenna formunda yazılmıştır (Fotoğraf 20).

“بل هو قران مجيدي لوح محفوظ” (Bel hüve Ḳur’ânun mecîd. Fî levhîn mahfûz). “Hayır, o şanı yüce bir Kur’ân’dır. O korunmuş bir levhada (Levh-i Mahfuz’da)dır.”¹⁰ mealindeki âyetler (Fotoğraf 22).

2.1.1.5. Son cemaat yeri güney duvarı yazıları:

“ما شاء الله” (mâ şâ’allâh). Barok kalem işi süslemelerin ortasında yer alan yazıda 1291 yılı tarih düşülmüş, talik şeklinde yazılmıştır (Fotoğraf 32).

⁸ Âl-i İmrân, 3/37.

⁹ Hûd, 11/88.

¹⁰ Burûc, 85/21, 22.

2.1.2. Kalem İşi Süslemeler

Tarih boyunca farklı mimarlık üsluplarında duvar üstü süslemeler farklı uygulama teknikleriyle yapılmışlardır. Taş, ahşap, deri, kumaş gibi farklı malzemeler üzerine farklı boya çeşitleriyle ve teknikle yapılan bu süslemeler zaman içinde özel isimler almışlardır. Doğrudan duvar üzerine yapılabildiği gibi sıva üzerine işlenen bu süslemeler de zemindeki veya boyalarındaki farklılardan dolayı farklı isimler almışlardır. Avrupa’da ağırlıklı olarak fresk ve tempera uygulanırken,¹¹ Osmanlı coğrafyasında “kalem işi” denilen yol tercih edilmiştir.¹² Osmanlı devirlerinden beri bu tür süslemelere “nakış”¹³, bu zanaata “kalem işi”, bunu icra edenlere de “Kalemkâr” adı verilmektedir.¹⁴ Kalem işleri de üzerine işlendiği zeminin yapısı itibarıyla iki türlü uygulanmıştır. Bunlar duvar sıvası üzerine kireç boya sürülüp toprak esaslı oksit boyalar veya bitkisel boyalarla işlenen, bir de duvar üzerine alçı zemin oluşturulup yağlı boya ile işlenen olarak ikiye ayrılırlar.

Osmanlı mimarisinde kalem işi süslemeler hem sivil hem dinî mimaride geniş bir uygulama alanı bulmuştur. Bursa İznik’te bulunan Kırğızlar Türbesi giriş kapısı üzerindeki ve pencere pervazlarındaki bezemeler¹⁵ ile Bursa Yeşil Cami ve Edirne Muradiye camilerindeki bezemeler Erken Osmanlı kalem işi bezemelerin öncülere kabul edilir.¹⁶ Klasik dönem eserlerinde de kalem işleri özellikle kubbelerde, geçiş unsurlarında, pencere alınlık ve kenar pervazlarında çokça kullanılmıştır. Ancak Osmanlılar kalem işlerini Avrupa’daki fresklerin aksine duvarların sıva üstüne tatbik ettiklerinden, bu bezemeler hava sıcaklık farkları ve nem nedeniyle uzun ömürlü olmamış, sık sık yenilenme ihtiyacı duymuşlardır. Bu nedenle klasik dönem eserlerinde bile orijinal kalem işlerine rastlamak

¹¹ Tempera, Latince “temperare” kelimesinden gelir. Boyar maddenin tutkallı suyla, genellikle de yumurta akı ile karıştırılmasıyla elde edilen bir boya türü ve bu boya kullanılarak yapılmış resimdir. Yağlı boyanın bulunmasından önce bütün Avrupa resminde kullanılmıştır. bk. Adnan Turani, “Tempera”, *Sanat Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Toplum Yayınevi, 1980), 125; Metin Sözen - Uğur Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 233.

¹² Bu konuda geniş bilgi için bk. Oktay Hatipoğlu, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Camilerinde Kalem İşi Tezminatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 6-33; Ayla Ödekan, “Kalemkârî”, *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi* (İstanbul: YEM Yayınları, 1997), 2/933-934.

¹³ Arseven’e göre nakış terimi eskiden el yazmalarındaki resimler ile minyatürlere verilen genel bir isim iken bundan muharref olarak duvara uygulanan resimler için de kullanılır olmuştur. Ancak zaman içinde bu terim daha çok duvar tezminatı için kullanılmaya başlamıştır. Aynı zamanda duvar ve tavanlara yapılan bu nakışların kabartma taklidi olanlarına kalemârî, bunu yapanlara da kalemkâr adı da verilmiştir. Bu tarz süslemeciliğin bez üstüne yapılanlarına ise duvar yazması veya kalem işi yazma tabiri kullanılmaktadır. bk. Celal Esad Arseven, “Nakış”, *Sanat Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965), 3/1496; Arseven, “Kalemkârî”, *Sanat Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965), 2/ 916.

¹⁴ Sözen, 121.

¹⁵ Yıldız Demiriz, *Osmanlı Mimarisinde Süsleme I Erken Devir (1300-1453)* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 23.

¹⁶ Ödekan, “Kalemkârî”, 2/934; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 230; Alper Bilsel, “Bursa’da Osmanlı Dönemi Süsleme Çeşitleri-2 Ahşap ve Kalem işi Süsleme”, *Bursa Defteri - Osmanlı Özel Sayısı* 2 (1999), 14-15.

zorlaşmıştır. Fakat Osmanlı sanat üsluplarına uygun olarak kullanılan motifler ve renkler dönemler içinde değişmiştir. Klasik dönemde ağırlıklı olarak Hatayî grubu bitkisel motifler, rûmi motifi ve az miktarda geometrik uygulamalar tatbik sahası bulmuşlardır. Kanuni Sultan Süleyman Türbesi ve Sultan II. Selim türbeleri klasik dönem örnekleri olarak zikredilebilir.¹⁷ XVIII. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı siyasi ve sosyal hayatında başlayan Batılılaşma eğilimi, sanat sahasında yeni üslup arayışları olarak kendini göstermiş, bu değişim diğer sanat alanlarında olduğu gibi kalem işlerinde tercih edilen motiflerin ve kompozisyon düzeninin de değişmesine neden olmuştur. Özellikle XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Avrupa'nın barok ve rokoko üslupları uygulama alanında Türk karakteri kazanarak C ve S kıvrımlı abartılı hatlarıyla iri yaprak motifleri ile kalem işi süslemelerinde etkin bir biçimde kendini göstermiştir. XIX. yüzyılda ise yine Avrupa'da Romantizm ve Klasizm etkisinde manzara resimleri revaç bulmuş, bu yeni hareket Osmanlı mimarisinde de kendine yer edinmiştir. Manzara resimleriyle birlikte eş zamanlı olarak realist üslupta vazolu çiçek resimleri ile çeşitli meyve resimleri de bu dönemin dikkat çeken motifleri arasına girmiştir.¹⁸ Osmanlı Geç Devir Üslubu adı altında bütünlenen bu tür Avrupai üslup ve motiflerin aynı devirlerde Anadolu kırsal kesimine de tesir etmesi toplumdaki sanat hareketliliğinin etki sahasını göstermesi bakımından hayli ilginçtir.

Kemaliye Köyü Camii'nin harim bölümünün ve son cemaat yerinin doğu, batı ve güney duvarlarının iç yüzeylerinde kalem işi çalışmaları yer almaktadır. Öncelikle duvarların tamamı içten alçı macunla astarlanmış, kuruduktan sonra toprak boyalarla kalem işlerine geçilmiştir. Ana sahna girişi temin eden kapı üzerindeki süslemeler içinde yer alan tarih kaydı süslemelerin, caminin inşa tarihi olan 1874-75 tarihinde yapıldığını göstermektedir. Aynı zamanda Ayhan Çaçu'nun hazırladığı çalışmada köylülerden Mehmet Ali Ün'ün anlattıkları bu bilginin doğruluğunu teyit etmektedir.¹⁹ Camideki kalem işi bezemeler şu altı ana başlık altında incelenebilir:

2.1.2.1. Manzara Resimleri ve Barok Motifler

Caminin harim ve son cemaat bölümündeki üst sıra süslemeler arasında manzara resimleri yer almaktadır. Son cemaat yerinin doğu ve batı duvarlarında birer adet türbe resmi bulunmaktadır (Fotoğraf 17, 19). Doğru duvarındaki resimde kaide, pano ve firiz basamaklarıyla yükseltilmiş ve üzeri baldaken tarzı kubbeli bir türbe resmedilmiştir. Kaide ve başlık kısımları akantus yapraklarıyla süslü Ampir üslubunda dört sütun, yarım daire kemerlerle kubbeye geçiş yapmıştır. Türbenin iki yanında baş ve ayak şahideleri yine üstüvâni şekillidir. Şahidelerin üzerindeki yazılar bir anlam ifade etmeksizin Arapça yazıyı andırır harflerle düzenlenmiştir. Kubbe ortasından ortadaki üçgen prizmatik sandukaya doğru bir kandil sarkar. Renk olarak siyah, gri ve sarı renkler kullanılmıştır. Batı

¹⁷ Aziz Doğanay, *Osmanlı Tezyinatı Klasik Devir İstanbul Hanedan Türbeleri 1522-1604* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 73.

¹⁸ Rüçhan Arık, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 11.

¹⁹ Ayhan Çaçu, *Yaşayan Tanıkların Dili İle Keles (Sözlü Tarih Çalışması)* (Bursa, F. Özsan Matbaacılık, 2010), 188.

duvarındaki resimde ise üzerinde yine üçgen prizmatik sandukası olan tekne mezar resmedilmiştir. Bu mezarın da baş ve ayak şahideleri diğeriyle benzer özelliklere sahip olup, baş şahidesinde sarı başlık kullanılmıştır. Şahideler arasına çapraz olarak karşılıklı birer sancak ve kargı resmedilmiştir. Sancakta herhangi bir şekil ve işarete yer verilmemiştir. Mezarın tekne eteklerinde, diğeriyle aynı özelliklerde iri yaprak motifleri çalışılmıştır. Renkler siyah, gri, sarı ve kırmızıdır.

Sahnın batı duvarının minber hizasında bir Harem-i Şerif resmedilmiştir (Fotoğraf 14). Ortada Harem-i Şerif avlusu iki yanda ilave iki iç avluyla desteklenmiş, bunun dışında mahallelerin yer aldığı bir dizilim oluşturulmuştur. Mahalleler de dışta ihata duvarlarıyla çevrelenmiştir. En dışta ise tepeler ile bunların arasında serpiştirilmiş mescitler yer alır. Tepelerden birinde resmedilen kubbeli yapının, Hıra Mağarası'nı temsil ettiği düşünülebilir. Mekân kurulumunda perspektif ölçülerine dikkat edildiği görülen resimde sarı, kırmızı, mavi, siyah ve yeşil renklerin kullanıldığı göze çarpar.

Sahnın doğu duvarının iki ucunda üst sırada birer adet kapı resmedilmiştir (Fotoğraf 12). Bunlardan kible duvarına yakın olan tak kapı, yarım daire kemerli çift girişli olup, ortada üç katlı kule yer alır. Kapının iki yanında küçük yapı toplulukları bulunur. Yapı toplulukları ve kapının üzeri aynı tarzda yaprak dilimli ve barok üslubunda kavisli kubbelerle örtülüdür. Kubbelerin üzerinde uçları yukarı bakan hilal biçimli alemler dikkati çeker. Arka planda servi ağaçları ile minareler resmedilmiştir. Kapının önünde bir havuzlu avlu ve yeşil alanlar yer alır. Gölgelemenin de yapıldığı resimde kahverengi, sarı, yeşil, siyah ve mavi renkler kullanılmıştır. Doğu duvarının kuzeyinde kalan tak kapı ise yine yarım daire kemerli tek girişli olup, sütun kaide ve başlıkları ile bina firizlerinde iri yaprak motifleri işlenmiştir. Bu tak kapının altında ikinci ve daha küçük bir iç kapı resmedilmiştir. Yan binaların çiziminde perspektif tam oluşturulmadığından minyatür izlenimi oluşmuştur. Kapı önündeki avluda yer alan çeşme burada kubbeli bir şadırvan biçimindedir. Burada da daha az olmak kaydıyla servi ve minare resmedilmiştir. Renk çeşitliliği ve düzeni bir öncekiyle aynıdır.

Yine harim bölümü doğu duvarı orta sıra süslemelerde, mahfille birleşen noktaya dilimlenmiş karpuz, üzerinde bıçakla tasvir edilmiş, süslemenin boyalarında akmalar meydana gelmiştir (Fotoğraf 22). Hanımlar mahfiline çıkan merdivenlerin olduğu bölümden batı duvarında dallar ve yapraklarla stilize edilmiş nar ağacı yer almaktadır. Buraya sonradan bir dolap sabitlendiği için tam olarak görüntüleme imkânı olmamıştır. Aynı bölümün kuzey duvarında ay yıldızlı (muhtemelen bayrak şeklinde) motif bulunmakta olup motifte desen kayıpları görülmektedir (Fotoğraf 21).

2.1.2.2. Pencere Pervaz Süslemeleri

Bu türde kalem işi süslemeler sadece harim bölümündeki pencerelerde yer alır ve her pencerede birbirini tekrar etmiştir. İçerlek pencerelerin duvarla buluştuğu pervaz kısımları kavisli bir yüzey oluşturmuş, oluşturulan bu kavislerin dış hatları ince bir bordür çizgisiyle sınırlandırılmıştır. Oluşan bu boşluklara birbirini tekrar eden, bağımsız iri yaprak dilimleri resmedilmiştir. Ayrıca pencere alınlıklarında ise, tek merkezden dışa uzanan

üç dilimli beş yaprak motifi ile bunların arasına geçirilmiş yarı stilize çiçek kuşağı şeklinde bezenmiştir. Bunlarda açık ve koyu yeşil ile kırmızı renkler hâkim renk olarak yer alır (Fotoğraf 10, 12).

2.1.2.3. Yarı Stilize (Natüralist Üslupta) Çiçek ve Bitki Motifleri

Caminin harim bölümünün güney, doğu ve batı duvarlarında; son cemaat bölümünün güney duvarında, üst sıradaki tasvir ve yazıların aralarında bu tür bezemelere rastlanır. Ayrıca çerçeve içerisine alınmış vazo içerisinden sarkmış şekilde çizilen çiçekler, dallarla stilize edilmiş kalem işi süslemeler de bu başlık altında ele alınabilir (Fotoğraf 10, 11, 12, 23, 24). Çiçeklerin çizimlerinde yeşil, kırmızı, sarı renkler farklı tonlarda ve rokoko etkisinde gölgeli şekilde kullanılmıştır. Çiçeklerin yer aldığı vazolar lacivert renge boyanmıştır. Kompozisyonların hepsi birbirinden farklılık göstermektedir. Mavi renk şeritle sınırlandırılmış motifler yaklaşık olarak aynı uzunluklara sahip olup minberin üzerinde yer alan motif kapladığı yer itibarıyla diğerlerinden küçüktür. Mahfil duvarında vazo içerisinden çıkan lale motifiyle stilize edilmiş bir süsleme vardır. Bu süslemenin yanında, caminin doğu duvarındaki vav harflerinin iki yanında ve mahfil bölümünün doğu duvarı kısmında olmak üzere dört adet servi ağacı yer almaktadır (Fotoğraf 9, 12). Ahşap tavan göbeğinin etrafı stilize çiçeklerden oluşmuş kalem işi bordürle geçilmiştir (Fotoğraf 15). Turuncu ve kırmızı renklerden oluşan çiçek demetlerinin arasında dökümlü perde motifleri sarı yıldız boyayla geçilmiştir.

2.1.2.4. Belli Bir Motif Türüne Girmeyen Serbest Çalışmalar

Harim bölümündeki duvarların alt kısmında üç yönde dönen süsleme, siyah boyayla iç içe çizilmiş dikdörtgenler köşeleri birleştirilerek içleri mavi ve turuncu fırça darbeleriyle doldurulmuştur (Fotoğraf 12, 20).

2.1.2.5. Mihrap Nişi

Mihrap iki tarafında dilimli sütunlara oturan bir süsleme ile çevrelenmiştir (Fotoğraf 13). Sütun başlığının üzerindeki eklentiyle boşluğu tamamlamak için ikinci ve daha küçük bir sütun daha ilave edilmiştir. Mihrap kavsarası üstte yarım daire kemerli ve sade olup, içi iki yana sarkan dökümlü perde motifiyle süslenmiştir. Perdenin aralarına püsküller sarkıtılmıştır. Önceden orta kısımda bir kandil motifinin olduğu, sonraki boyamalarda kapatıldığı görülmektedir. Nişin ilk bordürü mavi ve siyah renkte iri yaprakların oluşturduğu bir firiz ile ikinci kademe ise sade renkte mavi renkli bir kuşak ile geçilmiştir. Mihrabı en dışta iki yanda bulunan servi ağaçları çevrelemiştir.

2.1.2.6. Ahşap İşçiliği

Caminin sahna açılan çift kanatlı ahşap kapısı, ortadaki daha büyük olmak üzere üç

aynalıklı ve etrafı iki sıra silmelerle çevrelenmiş sade bir yapıda olup, sonradan yağlı boya ile boyanmıştır (Fotoğraf 8). Harimde müezzin ve kadınlar mahfili oldukça sade formda iki kat hâlinde yükseltilmiştir. Mahfil korkulukları vazo biçimli korkuluklarla çevrili olup, bunlardan müezzin mahfilindekiler mavi yağlı boya ile sonradan boyanmış, kadınlar mahfilindekiler kendi renginde bırakılmıştır (Fotoğraf 9). Minber ve vaaz kürsüsünün korkulukları ile mihrabın iki yanında seki oluşturan tesbihliklerin dış yüzleri ajur tekniğinde kaba ahşap işçiliğinde hazırlanmıştır. Hepsinde ortak olarak simetrik olarak iki yana açılan iri yaprak motifleri çalışılmıştır (Fotoğraf 11, 14, 24).

Tavan göbeği tek merkezden dışa genişleyerek uzantı yapan onbeş dilimlidir (Fotoğraf 15). Araları ahşap derzlerle bölünmüş her pafta içinde birbirini tekrar eden iri yaprak motifleri ajur tekniğinde çalışılmış. Dairevi kompozisyonu kare alt yapıya oturtmak için köşebentler de iki dilimli olarak aynı teknik ve motifle doldurulmuştur. Kompozisyonunun etrafı zencirek oluşturacak biçimde dilimli bir bordürle sınırlandırılmıştır. Düz ahşap kaplamanın etrafında ikinci bir bordür oluşmuştur. Bunun dışında ise kompozisyonu dört yönde çevreleyen alçı pano kuşatmıştır.

Cami minber kapısı yanında özel bir mahfaza altında Sancak-ı Şerif bulunur (Fotoğraf 16). Koyu yeşil bir bordür içinde açık yeşil atlas kumaş ile dikilen sancak üzerinde Besmele, Kelime-i Tevhid, Allah (cc.), Muhammed (s.a.v.), dört büyük halifenin isimleri ile Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin (r.a.) isimleri bulunur. Bunlara ilaveten en altta “Yâ Hazret-i Pîr Şeyh Şâbân-ı Velî” yazısı dikkat çeker. Bu yazının, yukarıda bahsedilen ve önceden köyde olduğu bilinen tekkeye ait olduğu anlaşılmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Kemaliye Köyü Camii 1291 H. / 1874-75 M. yıllarında inşa edilmiştir. Caminin inşa ve tamir kitabesi bulunmadığından banisi hakkında bilgi yoktur. Yaygın bir uygulama olarak köylülerin ortak çabasıyla inşa edildiği söylenebilir. Cami, zemin ve taşıyıcı duvarlarda kâgir yığma sistemle, mahfil ve üst örtü sistemlerinde ahşap karkas sistemle inşa edilmiştir. Bu inşa sistemi hem adı geçen köyün hem de civar köy camilerinin de ortak özelliği niteliğindedir. Caminin kuzeyindeki son cemaat yeri betonarme olarak 1984 yılında yenilenmiş, cami bütün hâlde son olarak 2010 yılında Bursa Büyükşehir Belediyesi tarafından restore edilmiştir. Bu tamiratta beden duvarları elden geçirilmiş ve takviye yapılmış, minare yeni baştan inşa edilmiştir. Caminin ana sahna girişi temin eden kapısı üzerinde bulunan barok motifler içindeki 1291 tarihi, miladi takvim ile 1274-75 tarihlerini ifade eder ki, bu da caminin yapım tarihi olsa gerektir. Caminin, üzerinde tarih kaydı bulunan süslemelerinden XIX. yüzyıl Osmanlı sanat üslubuna uygun olarak bezendiği görülmektedir. Süslemeler üzerinde yapılan dikkatli incelemede, üst katman boyalara rastlanmamış, motif ve boyaların, bezemelerin ilk yapıldığı döneme ait olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Muhtemelen bu üslup çerçevesinde süslemeleri yapılmış pek çok cami bulunmaktaydı. Lakin hem hava sıcaklık farklarının ve nem oranlarının etkisinde hem de geçirilen deprem, yıpranma sonrası onarımlarda bu örnekler epey azalmış bulunmaktadır. Bu camiyi konu edinmemizin ana nedeni de yapıldığı dönemin süsleme özelliklerini koruyan nadir örneklerden biri olmasıdır.

Konu edinilen caminin iç mekân duvarlarında, dallar ve çiçeklerle stilize edilmiş kalem işi süslemeler, manzara resimler ile vazo-meyve bezemeleri yer almaktadır. Bunun yanında kalem işi tekniğiyle 18 adet farklı boyutlarda yazı duvarlara işlenmiştir. Harim bölümünde, doğu-batı duvarlarındaki pencere üstleri ile pencere yanlarına ve kible duvarındaki pencerenin üstlerinde Allah, Hz. Muhammed, dört halife, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin isimleri yer almaktadır. Kalem işi süslemeler ve aynı teknikte çalışılmış yazılar, caminin çeşitli tarihlerde yapılan boyama işlemlerinde tahrif edilmiş, panoların bazıları ve motifler asli özelliklerini yitirmiştir. Hatta yazılarda da harf bünyelerinin asli hususiyetlerini kaybettiği gözlenmiştir. Pencere üstlerindeki yazı ve süslemelerin merkezi, pencereleri ortalamamakta; diğer yazılar konumlandırılırken simetri dikkate alınmadığı gibi birbirlerine olan mesafeleri bakımından herhangi bir düzeni de takip etmemektedirler. Üst sıra yazı ve süslemeler mavi kontur içerisinde sınırlandırılırken, alt sıra yazılar gelişigüzel şekilde yazılmıştır. Duvar yüzeylerinde sıva çatlakları ile kalem işi desenlerde yer yer eksiklikler, renk ve desen bozulmaları görülmektedir.

Camideki kalem işi süslemeler için, 2015'te hazırlanmış onarım raporunda kalem işlerinde desen ve renk kayıplarının, nem ve karbon birikiminden kaynaklı kararmaların olduğu, desen tamamlamalarının aslına uygun olarak yapılması, kararmaların temizlenmesi gerektiği yazılmış; 2016 yılında kalem işi rölöve, restitüsyon ve restorasyon projeleri tamamlanmış olup yapılan incelemelerde görülen tahribattan süslemelerin herhangi bir onarım gerçekleştirilmediği kanaatine varılmıştır.

Kemaliye Köyü Camii, XIX. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı coğrafyasında hâlâ etkinliğini devam ettiren Türk barok ve rokoko üslubunun günümüze ulaşmış nadir örneklerinden biridir. Caminin yapıldığı dönemler, Osmanlı iktisadi hayatında daralmanın görüldüğü bir dönemi ifade etmesine rağmen, köylülerin cami ve süslemesine bu kadar önem vermeleri, dinî hayatın toplum hayatındaki önemini ifade etmesi bakımından manidardır.

Kemaliye Köyü Camii yapıldığı dönemin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel durumunu ifade eden nadir örneklerdendir. Restorasyon çalışmalarında inşaat sistemleri takviye edilmiş ancak süslemelere dokunulmamıştır. Eser daha fazla yıkıma ve erozyona uğramadan alanın uzmanları tarafından süslemelerin restorasyonunun yapılması gerekmektedir. Bununla birlikte civar köylerdeki camilerin de yapı tekniği ve süslemeleri bakımından çalışılarak, daha geniş sonuçların çıkartılması gerektiğinden, araştırmacıların bu yönde konuları uhdelerine almaları sanat ve mimari tarihimizin anlaşılması için büyük önem taşımaktadır.

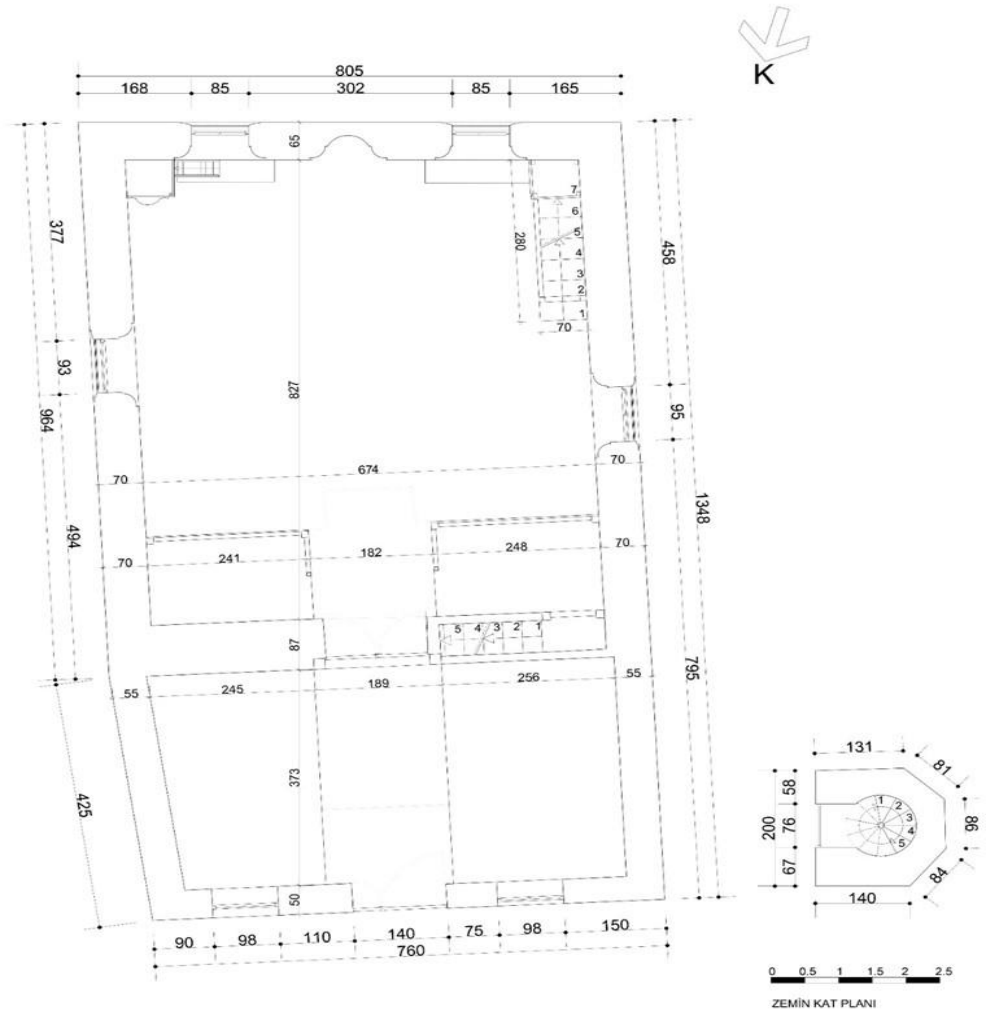
Kaynakça

- Akbayar, Nuri. *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Arık, Rüçhan. *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Arseven, Celal Esad. “Nakış”. *Sanat Ansiklopedisi*. 3/1496. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965.
- Arseven, “Kalemkâr”. *Sanat Ansiklopedisi*. 2/ 916. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965.
- Aslanapa, Oktay. *Türk Sanatı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.
- Barkan, Ömer Lütfi Barkan. “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I. İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”. *Vakıflar Dergisi* 2 (1974), 279-353.
- Bilsel, Alper. “Bursa’da Osmanlı Dönemi Süsleme Çeşitleri-2 Ahşap ve Kalem İşi Süsleme”. *Bursa Defteri - Osmanlı Özel Sayısı* 2 (1999), 13-19.
- Bursa Büyükşehir Belediyesi Tarihi Kültürel Miras Şube Müdürlüğü Restitüsyon Raporu, Bursa 2017.
- Çaçu, Ayhan. *Yaşayan Tanıkların Dili İle Keles (Sözlü Tarih Çalışması)*. Bursa: F. Özsan Matbaacılık, 2010.
- Demiriz, Yıldız. *Osmanlı Mimarisinde Süsleme I Erken Devir (1300-1453)*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Doğanay, Aziz. *Osmanlı Tezyinatı Klasik Devir İstanbul Hanedan Türbeleri 1522-1604*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Gülgen, Hicabi. “Bursa Keles İlçesi Dedeler Köyü Camii ve Süslemeleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2012), 63-86.
- Hatipoğlu, Oktay. *XIX. Yüzyıl Osmanlı Camilerinde Kalem İşi Tezyinatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kaplanoğlu, Raif. *Bursa Yer Adları Ansiklopedisi*. İstanbul:Bursa Ticaret Odası Kültür Yayınları, 1996.
- Sözen, Metin - Tanyeli, Uğur. *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Ödekan, Ayla. “Kalemkârî”. *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*. 2/933-934. İstanbul: YEM Yayınları, 1997.
- T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Taşınmaz Kültür ve Tabiat Varlıkları Yüksek Kurulu 23.01.1984 tarihli raporu

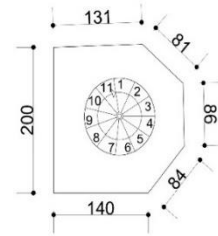
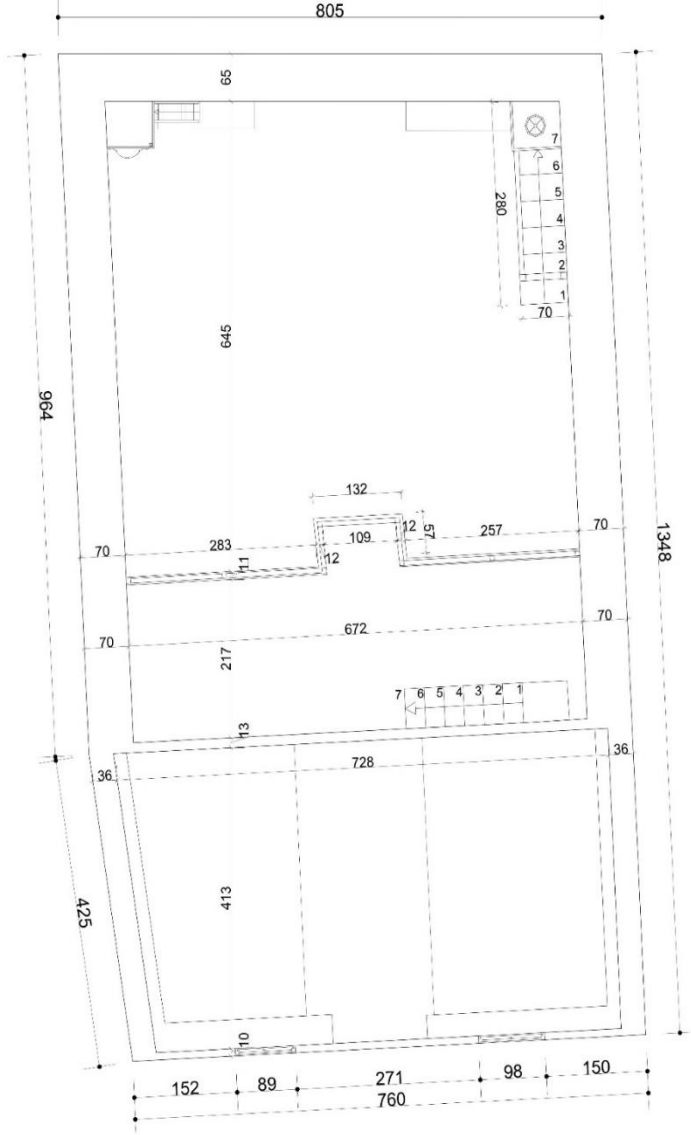
Turğut, Vedat. “XVI. Yüzyılda Tahrir Defterlerine Göre Hüdavendigâr ve Sultanönü Sancaklarında Abdalan-ı Rum”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/19 (2011), 207-227.

Turani, Adnan. *Sanat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Toplum Yayınevi, 1980.

Güncel Türkçe Sözlük. (Erişim 14 Ekim 2022). <https://sozluk.gov.tr/?kelime=kese>.



Kemaliye Köyü Camii Zemin Kat Planı: Mimar Gülten Fatma Oran / 2022



0 0.5 1 1.5 2 2.5

ÜST KAT PLANI

Kemalîye Köyü Camii Üst Kat Planı: Mimar Gülten Fatma Oran / 2022



Fotoğraf 1: Kemaliye Köyü Genel Görünüm



Fotoğraf 2: Kemaliye Köyü Camii Kuzey Cephesi



Fotoğraf 3: Kemaliye Köyü Camii Kuzeydoğu Cephesi



Fotoğraf 4: Kemaliye Köyü Camii Güney Cephesi



Fotoğraf 5: Kemalîye Köyü Camii Batı Cephesi



Fotoğraf 6: Kemalîye Köyü Camii Minaresi



Fotoğraf 7: Son Cemaat Yeri Güney Cephesi



Fotoğraf 8: Ana Sahna Giriş Kapısı



Fotoğraf 9: Müezzin ve Kadınlar Mahfili



Fotoğraf 10: Harim Batı Cephesi



Fotoğraf 11: Harim Mihrab (Güney) Cephesi



Fotoğraf 12: Harim Doğu Cephesi



Fotoğraf 13: Mihrab



Fotoğraf 14: Minber



Fotoğraf 15: Harim Tavan Göbeği



Fotoğraf 16: Sancak-ı Şerif



Fotoğraf 17: Giriş Kapısı Üstü Kalem İşleri



Fotoğraf 18: Son Cemaat Yeri Güneybatı Köşesi



Fotoğraf 19: Son Cemaat Yeri Güneydoğu Köşesi



Fotoğraf 20: Sahın Süpürgelik Süslemeleri



Fotoğraf 21: Sahin Kuzey Cephe Süslemeleri



Fotoğraf 22: Doğu Cephe Duvarında Karpuz Motifi



Fotoğraf 23: Batı Cephe Duvarında Kâbe Tasviri



Fotoğraf 24: Vaaz Kürsüsü ve Tesbihlik

An Example of Occidentalisation Period Wall Pa-intings in Religious Architecture: Kemaliye Village Mosque

Extended Summary

Kemaliye Village of Keles District of Bursa Province is located 11 km. south of the district center. It is known that the inhabitants of the village, which is mentioned even in the oldest Ottoman sources, were from Kızılkeçili nomads. The name of the village, which was known as Kızılkise until the Republican period, was changed to Kemaliye in 1922. There are also architectural remains in the village, which are estimated to belong to the Byzantine period. The mosque, built with a masonry and timber frame system in the village center, consists of a harim and a last congregation place attached to it in the north. Along the northern edge of the harim, there is a ladies' mahfil high above the ground and below it, on both sides of the entrance door, there is a wooden muezzin mahfil, which is slightly higher than the ground. The ladies' mahfil is reached from the door in the northwest corner of the harim by a staircase opened into the north wall. It is understood from the materials, techniques and ornamentation that the mosque was built in the last quarter of the XIXth century. Since there is no construction inscription, we do not have information about the owner. It is clear that the date 1291 H. / 1874-75 M. on the pencil works on the entrance door of the mosque belongs to the repair. However, as in similar examples, it is highly probable that it was built with the joint participation of the villagers. The wooden minaret of the first construction period has not survived to the present day. Today's minaret was added by Bursa Metropolitan Municipality in 2015. The courtyard on the north side of the mosque, surrounded by walls, connects the village square to the mosque. The mosque was built on a sloping land in the north-south direction. The floor of the south facade wall was raised with stone walls to eliminate the elevation difference. The lower levels of the harim and the last congregation place of the mosque were built with a masonry masonry system, while the upper parts were built with a wooden frame system. The top of the building is covered with a wooden ceiling covering on the inside and a hipped roof with a wooden frame on the outside. There is a square wooden core in the center of the ceiling. There are fifteen-slice circular ornaments on the wooden core formed with carving and fitting systems. The leaf motifs among the ornaments were made in openwork technique and rough workmanship. The mosque is illuminated by upper and lower row windows on the east, west and south walls. The outer faces of the windows are closed with a lattice system. The last congregation place, which seems to have been built later, is also illuminated by windows that do not match the harim windows. It is seen that the same wooden material is used in the pulpit, preaching pulpit and the mahfil of the mosque. In all of these, rough workmanship and Baroque ornamentation elements are remarkable. According to the statements of the elders living in the village, it is understood that there was once a lodge near the mosque. On the east and west walls of the last congregation place of the mosque, there are paintings of cult symbols made without following the rules of perspective. These paintings may be related to the mentioned tekke. It is understood from a phrase on the banner attached to the door of the pulpit that the tekke, which is seen to have organic

ties with the mosque, is affiliated to Sha‘bāniyya, one of the branches of the Khalwatiyya order. The inner side of the body walls of the harim and the last congregation place of the mosque has pencil decorations in accordance with the art style of the period in which it was built. From the second half of the eighteenth century onwards, western art styles, particularly Baroque and Ampir, became influential in Ottoman art life. Ottoman miniature began to be replaced by realist painting. This change manifested itself not only in architecture but also in ornamentation. This trend, which first started in the capital and large metropolises, manifested itself in the XIXth century, especially as ornamentation in mosques, which were large works in rural areas. It is possible to find examples of this trend in many villages of Anatolia, especially in mosques and cult buildings. Both civil and religious architecture featured city landscapes, still lifes and flowers in realist style as an element of ornamentation. As a nineteenth-century work, the Kemaliye Village Mosque is one of the examples of the ornamental elements of the period. However, what makes it special is its preservation due to the location of the village and the fact that its ornamental elements have survived to the present day without much change. The decorations in the mosque include calligraphy in Arabic script, depictions of sacred spaces, still life flowers, floral ornaments in Baroque style and symbolic designs such as the crescent moon. The ornaments, in which earth-based oxide paints are used, exhibit a haphazard distribution that does not conform to a certain order. In fact, a large part of the work on the depiction of Mecca remains behind the pulpit today. We understand from this that the artist did not move in a plan while creating his works. Again, it is understood from the examinations that the writings were transferred to the wall using a mold, just like the floral motifs. Probably because the same molds were used in other works, the deformation is observed on the writing. The inscriptions include the names “Allah, Prophet, Ahl al-Bayt” and some verses, which are always encountered in mosque architecture. The Ottoman-European political relations, which started with the Treaty of Karlofça and entered a new process as of the early eighteenth century, opened the door to innovations in Ottoman art life. In the last three centuries of the Empire, it is observed that the European Philosophy of Art and related art movements became popular among Ottoman artists. The influence of European schools of art, the first examples of which were initially seen in the capital Istanbul, later manifested itself in rural areas as well. Since mosques were the main architectural works in rural areas, we can easily see these movements in mosques. The Western understanding of art, which manifested itself as architecture and ornamentation in Istanbul, was more present in ornamentation in rural areas. Although the art of calligraphy, which has no counterpart in the West, has preserved its original character, it has experienced change right down to the borders of the calligraphy plates. But more important than this is the unnatural relationship of the liturgical elements of mosques with these new trends. The Kemaliye village mosque is one of the rare examples reflecting this dilemma.

Keywords

Turkish İslamic Arts, Ottoman Architecture, Mosque Architecture, Bursa, Kemaliye Village.

İbn Mâlik'in Zemahşerî'ye Yönelik Eleştirilerine Ebû Hayyân'ın Yaklaşımı

Abdulkadir Kışmır

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı, Rize, Türkiye

abdulkadir.kismir@erdogan.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0001-5297-0138> | <https://ror.org/0468j1635>

Öz

Bu makale, nahiv tarihinde önemli bir yere sahip İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşamış, nahiv ve tefsir ilminde araştırma yapanların kendisine çokça atıfta bulunduğu Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) yönelttiği nahvî eleştirilerini ve nahvin yanı sıra fıkıh, tefsir, kıraat, hadis gibi birçok farklı alanda eserleriyle ön plana çıkan Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) bu eleştirilere yaklaşımını irdelemeyi amaçlar. Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ* adlı tefsirinde, Zemahşerî'yi, nahvin genel kural ve kaidelerinin dışına çıkarak âyetleri çarpıttığı ve zorlama yorumlara bıraktığını ifade etmekle birlikte, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerḥi Kitâbi't-Teshîl* eserinde aynı itikâdî yönelimi paylaştığı İbn Mâlik'in, Zemahşerî'ye yönelik bazı nahvî eleştirileri karşısında Zemahşerî'ye hak verdiği görülür. Bir yönüyle Ebû Hayyân'ın olgun ilmî şahsiyetine işaret eden bu durum başka bir açıdan esas aldığı ilmî metodolojinin sağlamlığını gösterir. İbn Mâlik'in *Şerḥu't-Teshîl* ve onun şerhi olarak kaleme alınan Ebû Hayyân'ın *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerḥi Kitâbi't-Teshîl* eserleriyle sınırladığımız bu çalışma kanaatimizce nahiv tarihindeki derinliğe ve zenginliğe işaret etmektedir. Ayrıca itikâdî sınırları aşan tartışmaları gün yüzüne çıkartması bu çalışmayı önemli kılan hususlardandır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili, Nahiv, Zemahşerî, İbn Mâlik, Ebû Hayyân, Eleştiri.

Atıf Bilgisi

Kışmır, Abdulkadir. "İbn Mâlik'in Zemahşerî'ye Yönelik Eleştirilerine Ebû Hayyân'ın Yaklaşımı". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/1 (Haziran 2024), 85-109. <https://doi.org/10.51447/uluid.1434078>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	8 Şubat 2024 19 February 2024
Kabul Tarihi Date of Acceptance	2 Mayıs 2024 2 May 2024
Yayın Tarihi Date of Publication	25 Haziran 2024 25 June 2024
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1434078
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Atternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

Abū Ḥayyān's Approach to Ibn Mālik's Criticisms of al-Zamakhsharī

Abdulkadir Kişmir

Assist. Prof. Dr, Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Literature, Rize, Türkiye

abdulkadir.kismir@erdogan.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0001-5297-0138> | <https://ror.org/0468j1635>

Abstract

This article aims to examine the grammatical criticisms directed by Ibn Mālik (d. 672/1274), who holds an important place in the history of naḥw (Arabic grammar), towards al-Zamakhsharī (d. 538/1144), a scholar who lived approximately a century before him and was frequently referred to by researchers in the fields of naḥw and tafsīr (Qur'ānic exegesis). It also intends to analyze the approach of Abū Ḥayyān al-Andalusī (d. 745/1344), a prominent figure known for his works in various fields including naḥw, fiqh (Islamic jurisprudence), tafsīr, qirā'āt (Recitation of the Qur'ān) and ḥadīth, to these criticisms. In his tafsīr titled *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Abū Ḥayyān accuses al-Zamakhsharī of deviating from the general rules and principles of naḥw by distorting verses and resorting to forced interpretations. However, in his work *al-Tadhyīl wa-al-Takmil fī Sharḥ Kitāb al-Tashīl*, Abū Ḥayyān, sharing the same doctrinal orientation as Ibn Mālik, is seen to agree with Zamakhsharī in response to certain syntactic criticisms directed at Zamakhsharī by Ibn Mālik. This situation, which in one respect points to Abū Ḥayyān's mature scientific personality, in another aspect shows the soundness of the scientific methodology on which he is based. By focusing on Ibn Mālik's *Sharḥ al-Tashīl* and Abū Ḥayyān's *al-Tadhyīl wa-al-Takmil fī Sharḥ Kitāb al-Tashīl* as the main sources, this study, in our opinion, points to the depth and richness of naḥw history. Additionally, its ability to bring to light discussions that transcend doctrinal boundaries is one of the significant aspects that make this study noteworthy.

Keywords:

Arabic Language, Naḥw, al-Zamakhsharī, Ibn Mālik, Abū Ḥayyān, Criticism.

Citation

Kişmir, Abdulkadir. "İbn Mālik'in Zemaḥşerî'ye Yönelik Eleştirilerine Ebū Hayyān'ın Yaklaşımı". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/1 (Haziran 2024), 85-109. <https://doi.org/10.51447/uluid.1434078>

Giriş

Zemaşerî (ö. 538/1144) İslâmî ilimlerde ortaya koyduğu çalışmalarla birçok âlim tarafından kaynak gösterilen önemli şahsiyetlerden birisidir.¹ Her ne kadar daha çok tefsir ilminde *el-Keşşâf* adlı eseriyle meşhur olsa da Arap gramerine yönelik kaleme aldığı *el-Mufaşşal fî şan'ati'l-irâb* adlı kitabı pek çok nahiv âliminin dikkatini çekmiştir. Özellikle bazı gramer konularında farklı görüşlerinden dolayı kendisinden sonra gelen nahivciler tarafından yapılan çalışmalarda adından çokça bahsettirmiştir. Zemaşerî'nin nahve dair görüşlerine eserinde yer veren ve onu bazı konularda eleştirenlerin belki de en meşhuru İbn Mâlik'tir (ö. 672/1274).² Bazıları tarafından Arap dilinin inceliklerine vakıf olma bakımından şöhretinin Sibeveyhi'yi (ö. 180/796) aştığı iddia edilen³ İbn Mâlik *Şerhu't-Teshîl* isimli çalışmasında Zemaşerî'yi bazı nahvî görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. Ebû Hayyân⁴ (ö. 745/1344) ise İbn Mâlik'in bu eserini *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi Kitâbi't-Teshîl* adıyla şerh etmiştir. Dolayısıyla Ebû Hayyân, İbn Mâlik'in Zemaşerî'ye yönelik eleştirilerini *Şerhu't-Teshîl*'e yazmış olduğu şerhinde değerlendirme imkânı bulmuştur. Bu çalışmanın amacı İbn Mâlik'in Zemaşerî'nin nahvî görüşlerini hangi yönlerden eleştirdiğini ve Ebû Hayyân'ın bunları nasıl değerlendirdiğini ortaya koymaktır. Ebû Hayyân'ın değerlendirmeleri ayrıca önem arz etmektedir. Çünkü Ebû Hayyân *el-Baḥru'l-muḥîṭ* adlı tefsir çalışmasında Zemaşerî'yi çok sert bir dille eleştirmiştir. Ona göre Zemaşerî ele aldığı meseleyi gereksiz uzatarak⁵ Kur'ân'da geçen birçok lafzı farklı yorumlamış ve ilâhî kelâmdan kastedilen manadan uzaklaşmıştır.⁶ Bununla birlikte Ebû Hayyân, Zemaşerî'nin kârilere dil uzattığını⁷ ve mezhep (Mutezile) taassubu güderek karşı tarafa ağır hakaretlerde bulunduğunu çokça tekrarlamıştır.⁸ Ebû Hayyân'a göre Zemaşerî *el-Keşşâf* adlı eserinde itikâdî duruşunun etkisiyle âyetlere nesnel yaklaşmıştır. İşte bu makalede ulaşılmak istenen İbn Mâlik'in Zemaşerî'yi hangi yönlerden eleştirdiğini ve bu eleştirilere Ebû Hayyân'ın objektif yaklaşım yaklaşmadığını tespit etmeye çalışmaktır.

¹ Bilgi için bk. Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, "Zemaşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238.

² Bilgi için bk. Abdülbaki Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/169-171; İbn Mâlik eserinde Zemaşerî'yi birçok noktada eleştirmekle beraber ondan istifade de etmiştir. bk. Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid - Muhammed Bedevî (Kahire: Dâru Hecer, 1990), 1/163, 2/378, 3/180, 3/340.

³ Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", 20/169.

⁴ Bilgi için bk. Mahmut Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/152-153.

⁵ Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 1/60, 3/396.

⁶ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/139, 1/346, 3/691, 4/212, 4/332, 4/337, 5/110, 6/289.

⁷ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2/502, 2/753, 6/144, 6/284.

⁸ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2/609, 3/82, 3/657, 4/245, 4/376, 5/168, 6/137, 9/287, 10/422, 10/489.

1. Zemahşerî'nin Sîbeveyhi'yi Yanlış Anladığına Yönelik İbn Mâlik Eleştirisine Ebû Hayyân'ın Yaklaşımı

İbn Mâlik bahsi geçen eserinde Sîbeveyhi'nin ifadelerini yanlış anladığını iddia ederek Zemahşerî'ye eleştirilerde bulunmuştur. Bu duruma muzâri fiilin √ ile olumsuz yapıldığında anlamın hangi zamana hasredileceği hususunda Zemahşerî'ye yönelik eleştirisi örnek olarak verilebilir.

İbn Mâlik, muzâri fiilin √ ile menfî olması durumunda sadece gelecek zamanın olumsuzu olarak kullanılmadığını, olumsuz hâl olarak da kullanılabileceğini iddia etmiştir. İçlerinde Zemahşerî'nin⁹ de yer aldığı birçok nahiv âliminin bu sigayı sadece gelecek zamana hasretmeleri sebebiyle yanılığa düştüklerini kaydetmiştir. O, bu konuda √'nın nefy-i hâl olarak kullanıldığına dair çok sayıda şâhidin bulunduğunu zikretmiştir. Örneğin İbn Mâlik'e göre "قاموا لا يكونون زيدا" cümlesinde "لا يكونون" ifadesi¹⁰ nefy-i istikbâl anlamında kullanılmamıştır. Ayrıca Arapların "قاموا لا يكونون زيدا" biçiminde bir yapıyı tercih etmeleri ona göre √'nın sadece gelecek zamana hasredilmediğini göstermektedir.¹¹ Öte yandan o bu konuda birçok âyetin¹² yanı sıra "ما شأنك لا توافق؟" ve "أراك لا تبالي" "ما لك لا تقبل" "أتحبه أم لا تحبه؟" "أتظن ذلك كأننا أم لا نظنه؟" gibi cümleleri örnek vererek √'nın nefy-i hâl anlamında kullanıldığını ispatlamaya çalışmıştır.¹³

İbn Mâlik kendi görüşünü destekleyecek delilleri sunduktan sonra başta Zemahşerî olmak üzere birçok nahivcinin Sîbeveyhi'nin konu hakkındaki açıklamalarını¹⁴ yanlış anladıklarını, bu sebeple böyle bir hükme vardıklarını ileri sürmüştür.¹⁵ Hâlbuki ona göre Sîbeveyhi'nin ifadelerinden √ ile menfî muzâri fiilin gelecek zamana hamledilmesinin zorunlu olduğu anlamı çıkmamaktadır. Zira o, Sîbeveyhi'nin √'nın hâl, √'nın ise istikbâl anlamı taşıdığına yönelik sözlerini √'nın √'dan daha fazla nefî hâl olarak kullanılmasına bağlamıştır. Sîbeveyhi'nin açıklamalarından bunun dışında bir çıkarımda bulunmayı doğru görmemiştir.¹⁶ İbn Mâlik, sunmuş olduğu delillere rağmen Zemahşerî ve birçok nahivcinin konuyu doğru analiz ettikleri, dolayısıyla Sîbeveyhi'nin de bu yapıya nefy-i istikbâl anlamı verdiği kabul edilmesi durumunda bile kendi görüşünün doğru olduğunu, Sîbeveyhi ve ona tâbi

⁹ Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Mufaşşal fî şan'ati'l-i'râb*, thk. Alî Ebû Milhim (Beirut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 406; Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, thk. İmîl Bedî Ya'kûb (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 5/33.

¹⁰ Söz konusu ifade için bk. Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, thk. Abdulganî ed-Dakr (Dimaşk: eş-Şeriketü'l-Müttahidetü li't-Tevzî, 1984), 388; Muhammed b. el-Hasen İbn Sâîğ, *el-Lemha fî şerhi'l-mulha*, thk. İbrâhîm b. Sâlim es-Sâidî (Medîne: Câmâtü'l-İslâmiyye, 2004), 1/471; Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed Nâziru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-fevâ'id*, thk. Alî Muhammed Fâhîr (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 1/189.

¹¹ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/18 vd.

¹² el-Mâide 8/84; et-Tevbe 9/92; en-Nahl 16/78; en-Neml 27/20; Yâsîn 36/22; el-Hadîd 57/8; Nûh 71/13.

¹³ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/18; İbn Mâlik görüşünü el-Ahfeş'e (ö. 215/830 [?]) nispet etmiştir.

¹⁴ Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 3/117.

¹⁵ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/20.

¹⁶ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/20.

olanların yanlış bir hükme vardıklarını belirtmiştir.¹⁷

Ebû Hayyân, İbn Mâlik'in konu hakkında ileri sürdüğü delillerin kendisini haklı çıkaracak güçte olmadığını vurgulamış, örnek olarak zikrettiği şevâhidde bulunan muzâri fiilin ise menfî olmadan önce aynı anda hem hâl hem de istikbâl anlamı taşımadığını ifade etmiştir. Ayrıca ileri sürdüğü delillerde 'ın kullanımının karineyle beraber istikbalden şimdiki zamana hasredildiği ona göre açıktır. Diğer taraftan o, İbn Mâlik'in ileri sürdüğü istisna örneğinde "لا يكون" ifadesinin "إلا زيداً" anlamında kullanıldığını yani farklı bir yapı olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁸

Ebû Hayyân'ın İbn Mâlik'e yönelik ifadelerinden Zemaşerî başta olmak üzere birçok nahiv âliminin konu ile ilgili Sîbeveyhi'nin açıklamalarını doğru okudukları ve ulaştıkları hükmün isabetli olduğu anlaşılmaktadır. İbn Mâlik'in Zemaşerî eleştirisinde Sîbeveyhi'ye yönelik sarf ettiği ifadeler sebebiyle Ebû Hayyân'ın konuya dair söylemleri de burada dikkat edilmesi gereken bir husustur. Zira Ebû Hayyân'ın bu konudaki değerlendirmelerine bakıldığında Sîbeveyhi'yi diğer birçok nahiv âliminden ayırdığı görülmektedir. Çünkü o, Sîbeveyhi'nin Araplardan birinci ağızdan dilsel malzemeye ulaştığını zikretmekle kalmayıp dil ile ilgili konularda bizatihi onu kaynak kabul etmektedir. Ona göre Sîbeveyhi nahiv ilminde otoritedir ve onun Arapça ile ilgili sözleri için herhangi bir şâhit aramaya gerek yoktur. Bu sebeple Sîbeveyhi'nin yanlış bir hükme vardığına dair sözleri üzerine Ebû Hayyân İbn Mâlik'i küçümser ifadelerle eleştirmiştir.¹⁹

Zemaşerî'nin Sîbeveyhi'yi yanlış anladığına dair verilebilecek bir diğer örnek ise اِنما ile hasr olan yerlerdeki zamirin durumudur. İbn Mâlik'e göre اِنما ile hasr olan durumlarda zamirin munfasıl gelmesi gerekmektedir. Hatta bu durumu on iki yerde zamirin ayrı yazılması gereken yerlerin ilki olarak değerlendirmiştir. Bu konuda birden çok beyti şâhit olarak sunmuştur. Örneğin ona göre

كَأَنَّا يَوْمَ فُرْيَىٰ إِنَّمَا نَقْتُلُ إِيَّانَا²⁰

[الخرج]²¹

şeklinde inşa edilen beyitte اِنما olarak görülen munfasıl zamir اِنما hasrından dolayı ayrı yazılmış ve muttarid kullanılmıştır. İbn Mâlik bu ve benzeri kullanımları zarûret olarak kabul eden Zemaşerî'yi eleştirmiştir. O, Zemaşerî'nin söz konusu beyitte yer alan zamirin aslında muttasıl durumunda bulunması gerekirken munfasıl yerinde kullanıldığına ilişkin sözlerini²² paylaşarak bu konuda onun Sîbeveyhi'yi yanlış anladığını belirtmiştir. Buna

¹⁷ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/18 vd.

¹⁸ Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelîsî Ebû Hayyân, *et-Tezyil ve't-tekmîl fi Şerhi Kitâbi't-Teshîl*, thk. Hasen Hindâvî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1997), 1/86 vd. Ebû Hayyân İbn Mâlik'in delil olarak ileri sürdüğü âyetlerle ilgili bir yorumda bulunmamıştır.

¹⁹ Ebû Hayyân, *et-Tezyil*, 1/86 vd.

²⁰ Sanki Kurra (yer ismi) gününde (kardeşlerimizi katletmemizden dolayı) kendimizi öldürüyorduk.

²¹ Hursân b. Muharris Zülisba el-Advânî, *Dîvânu Zî'l-işba' el-'Advânî*, thk. Abdulvehhâb Muhammed Alî - Muhammed Nâif ed-Düleymî (Musul: Matbaatu'l-Cumhûr, 1973), 78.

²² Zemaşerî, *el-Mufaşşal*, 167; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/315 vd.

ilaveten İbn Mâlik Zemaşerî'nin ileri sürdüğü görüşün doğru olmadığını, zira şiirde نقتلنا şeklinde kullanımın mümkün olduğunu zikretmiştir. O Sîbeveyhi'nin “ ما يجوز في الشعر من إيا ولا يجوز ”²³ şeklinde zikrettiği başlık altında ele aldığı beyitleri Zemaşerî'nin aynı konu içerisinde değerlendirmesi sebebiyle yanlış bir fikre vardığını söylemiştir. Zira İbn Mâlik Sîbeveyhi'nin eserinde yer verdiği

أنتك غير تحمّل الأراكا إليك حتى بلغت إياكا²⁴
[الرجز]²⁵

beytinde yer alan durum ile yukarıda ele alınan beyitteki durumu farklı konular olarak düşünmüştür. İbn Mâlik إياك'deki zamirin vezinden dolayı şiir zarûreti sebebiyle ayrı yazıldığını, doğrusunun بلغتك ifadesi olması gerektiğini aktarmıştır. Ayrıca o yukarıda ele alınan ilk beyitteki إيانا kelimesini أنفستا konumunda yorumlamıştır. Dolayısıyla İbn Mâlik'e göre Sîbeveyhi'nin aynı başlık altında ikinci beyti zikretmesinin sebebi ikisi arasında ortak olan إيا kelimesidir.²⁶ Ona göre ikinci beyitte herhangi bir zarûret durumu yoktur. Ayrıca İbn Mâlik إيا ile إنا arasındaki benzerlik nedeniyle hasr durumunda munfasıl zamirin kullanılmasının gerekli olduğunu savunmuştur.²⁷

Ebû Hayyân إنا ile hasır yapılan zamirin munfasıl gelip gelmediğine dair tartışmanın aslında Sîbeveyhi ve Zeccâc (ö. 311/923) arasında ihtilaflı bir mesele olduğunu fakat İbn Mâlik'in buna metin ve şerhinde değinmediğini zikretmiştir. Her ne kadar İbn Mâlik'in Sîbeveyhi'nin görüşüne yaptığı yorumda إيانا kelimesinin أنفستا yerinde kullanılmasını doğru bulmuş olsa da إنا ile hasrın zamirin munfasıl gelmesini gerektirdiği şeklindeki açıklamalarını ikna edici bulmamıştır. Ebû Hayyân'a göre şiirde yer alan kullanım muttarid değildir ve Sîbeveyhi'nin yukarıdaki başlık altında ele aldığı bütün şiirlerde zamirin munfasıl gelmesi zarûret sebebiyledir. Öte taraftan Ebû Hayyân İbn Mâlik'in görüşünün Kur'an'daki kullanımını yansıtmadığına da değinmiştir. O İbn Mâlik'in delil olarak ileri sürdüğü

أنا الفارسُ الحامي الدّمار وإنا يُدافع عنّ أحسابه أنا أو مثلي²⁸
[الطويل]²⁹

beyitteki kullanımın muttarid kabul edilmemesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Muttarid

²³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/362.

²⁴ Misvak taşıyan bir deve sadece sana kavuşmak için yolculuğunu tamamlayıp geldi.

²⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/362; Muhammed Ahmed Şihâb, “Humeyd el-Erkad: Hayâtuhû vemâ tebkâ min şî'rihi”, *Merkezu Cumatî'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs* 18/71 (2010), 126.

²⁶ إيا kelimesine bitişen zamirin durumu ile ilgili tartışmalar için bk. Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ilil-hilâf beyne'n-naşviyyine'l-Başriyyin ve'l-Kûfiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 2/570 vd.

²⁷ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/148 vd.

²⁸ Bu toprağın hamisi benim, sadece ben ve benimle aynı seviyede olan biri bu saygınlığı savunabilir.

²⁹ Ferezdak'a (ö. 114/732) nispet edilen beyte ulaşamadık. bk. Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'sa'a et-Temîmî Ferezdak, *Dîvânu Ferezdağ*, thk. Abdullâh es-Sâvî (Mısır: Matba'atu's-Sâvî, 1936).

kabul edilmesi halinde Kur'an'ı Kerim'de geçen “إِنَّمَا أَشْكُوا بِنِيِّ وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ”³⁰, “إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاجِدَةٍ”³¹, “إِنَّمَا”³², “إِنَّمَا يَشْكُوا بِنِيِّ وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ أَنَا”³³ âyetlerinin “إِنَّمَا أَمْرٌ أَنْ أُعْبِدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ”³² ve “وَإِنَّمَا تُؤَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ”³³ âyetlerinin “إِنَّمَا يَشْكُوا بِنِيِّ وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ أَنَا”³³, “إِنَّمَا بَعْضُكُمْ”³¹, “إِنَّمَا يَشْكُوا بِنِيِّ وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ أَنَا”³³, “إِنَّمَا أَمْرٌ أَنْ أُعْبِدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ أَنَا”³², “إِنَّمَا بَعْضُكُمْ”³¹ şeklinde olması gerektiğini vurgulamıştır.³⁴

Ebû Hayyân'ın İbn Mâlik'e yönelik eleştirileri kanaatimize göre Zemaşerî'nin Sîbeveyhi'yi doğru anladığı şeklinde okunmalıdır. Çünkü İbn Mâlik, Zemaşerî'nin Sîbeveyhi'yi yanlış anladığı tezi üzerinden konuyu tartışmıştır. Dolayısıyla Ebû Hayyân'a göre Zemaşerî Sîbeveyhi'yi doğru anlamış fakat İbn Mâlik bu konuda yanlış bir sonuca vararak Zemaşerî'yi eleştirmiştir. Ayrıca Ebû Hayyân'a göre İbn Mâlik'in yanılığında içerisindedir. Çünkü âyetlere bakıldığında İbn Mâlik'in cevaz verdiği kullanımın muttarit olmadığı ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan Ebû Hayyân'ın Sîbeveyhi'ye olan güveni bu örnekte de kendini göstermektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Sîbeveyhi Ebû Hayyân'a göre nahiv ilminde uyulması gereken saygın bir nahiv âlimidir.

2. Zemaşerî'nin Yanlış Kıyas Yaptığına Dair İbn Mâlik Eleştirisine Ebû Hayyân'ın Yaklaşımı

İbn Mâlik en basit ifadesiyle bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmayı ifade eden kıyas³⁵ işleminde hata yaptığı gerekçesiyle Zemaşerî'yi bazı konularda eleştirmiştir. Bu konuda الان kelimesinin mebnî oluşu ile ilgili tartışmalarda Zemaşerî'nin görüşü örnek verilebilir.

İbn Mâlik, işâret anlamı içermesi nedeniyle الان kelimesinin mebnî olduğunu iddia etmiştir. Ona göre “أفعل في هذا الوقت” ibaresindeki الان kelimesi cümleye “أفعل في هذا الوقت” anlamı taşımaktadır.³⁶ Konunun izahına yönelik verilen örneğe bakıldığında الان sözcüğü ile işâret ismi arasındaki anlamsal benzerliğin İbn Mâlik tarafından illet kabul edildiği ve aralarında kıyas işleminin uygulandığı görülmektedir. Ayrıca İbn Mâlik الان kelimesinin -anlam bakımından kendisine benzeyen مدة، زمان، وقت، حين gibi isimlerin aksine- tesniye, cemi ve ismi tasğiirinin yapılamaması sebebiyle harflere benzerliğine dikkat çekerek ikinci bir illete de işâret etmiştir. Öte yandan İbn Mâlik, Zemaşerî'nin bu konuda farklı kıyas işlemi uyguladığını belirtmiştir.³⁷ Zira Zemaşerî الان sözcüğünün diğer isimlerden farklı olarak harf-i târif ile vazedilmesi sebebiyle mebnî olduğunu benimsemiştir.³⁸ O söz konusu kelime ile harfler arasındaki bu müşâbehete illet kabul etmiştir. Fakat İbn Mâlik bu görüşün yanlış olduğunu

³⁰ Yûsuf 12/86.

³¹ es-Sebe 34/46.

³² en-Neml 27/91.

³³ Âl-i İmrân 3/185.

³⁴ Ebû Hayyân, *et-Tezyil*, 2/215 vd.

³⁵ Kıyasın tanımı için bk. Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed Enbârî, *Lüme'ul-edille*, thk. Saîd el-Fegâni (Suriye: Matbaatü'l-Câmiati's-Sûriyye, 1958), 93.

³⁶ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/219.

³⁷ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/219.

³⁸ Zemaşerî, *el-Mufaşşal*, 215.

düşünmektedir. Çünkü ona göre الجماء الغفير اللات gibi ifadeler harf-i târifli kullanılmalarına rağmen mebnî kabul edilmemişlerdir. Hâlbuki İbn Mâlik, Zemahşerî'nin kıyas işleminin doğru olması durumunda bunlarında mebnî kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca ona göre bir ismin diğer isimlerden farklı oluşu onun harflere benzerliğini ve mebnî olmasını zorunlu kılmamaktadır. Aksi takdirde ona göre vezin veya başka bir durum sebebiyle bütün farklı isimlerin de mebnî olması gerekmektedir.³⁹

Ebû Hayyân İbn Mâlik'in konu hakkındaki görüşlerini ele alırken اللان kelimesinin işaret ismi anlamı taşıması sebebiyle mebnî oluşunu Zeccâc'a⁴⁰ nispet etmiştir. Bununla birlikte Zemahşerî'ye nispet edilen ifadelerin ise aslında Müberrid (ö. 286/900) ve İbnü's-Serrâc'a⁴¹ (ö. 316/929) ait olduğuna vurgu yapmıştır. İbn Mâlik'in Zemahşerî'ye yönelik eleştirilerini ise tutarlı görmemiştir. Çünkü Ebû Hayyân'a göre İbn Mâlik'in eleştirdiği duruma kendisi düşmüştür. Zira İbn Mâlik اللان kelimesinin tesniye, cemi ve tasğîrinin yapılamaması sebebiyle harflere benzerliğinin onu diğer isimlerden ayırdığını ve bu nedenle mebnî olduğuna dair söylemlerini Zemahşerî'nin dile getirdiği illet ile aynı olduğunu söylemiştir.⁴²

Ebû Hayyân İbn Mâlik'i konuya dair yanlış bir hüküm vermekle eleştirmemiştir. O sadece Zemahşerî'nin kıyasına yönelik eleştirilerini doğru bulmamıştır. Zira ona göre İbn Mâlik'in de اللان sözcüğünün mebnî oluşuna dair zikrettiği ikinci kıyastaki illet Zemahşerî'nin zikrettiğinden farklı değildir. Çünkü her ikisi de söz konusu kelimenin kendisine benzer lafızlardan farklı oluşu sebebiyle harfe benzerliğini esas almakta ve mebnîlik hükmünün bu sebeple verildiğine işaret etmektedir.⁴³

Bu konuda İbn Mâlik'in Zemahşerî'ye yaptığı eleştiriye مثل kelimesi üzerindeki ihtilaf örnek verilebilir. Zira İbn Mâlik, eserinde Zemahşerî'nin مثل kelimesinin mebnî olarak kullanıldığına dair görüşünü eleştirmiştir. O, söz konusu kelimeyi Zemahşerî'nin غير kelimesine⁴⁴ benzeterek kıyasa gittiğini zikretmiştir.⁴⁵ Zemahşerî'ye göre مثل sözcüğü tıpkı mebnî bir

³⁹ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/218 vd; Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk Zeccâcî, *Lâmât*, thk. Mâzin el-Mübârek (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 54; Bahâuddin Abdullâh İbn Akil, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfîyye İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 1/170; Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh Ezherî, *Şerhu't-Taşrih 'ala't-Tavdîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/183.

⁴⁰ Zeccâc'a göre söz konusu kelimeye yer alan harf-i târif işaret manası içermektedir. bk. Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî Zeccâc, *Me'âni'l-Ḳur'ân ve İrâbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/153.

⁴¹ İbnü's-Serrâc ise bu konuda Müberrid'i işaret etmiştir. bk. Ebû Bekr b. Muhammed b. es-Serî İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-naḥv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 2/137.

⁴² Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 8/7.

⁴³ Ebû Hayyân'ın İbn Mâlik'in Zemahşerî'ye yönelik eleştirilerine katılmaması bu konuda Zemahşerî gibi düşündüğü anlamına gelmemelidir. Zira Ebû Hayyân başka eserinde اللان kelimesinin mebnî oluşunu işaret anlamı içermesine bağlamıştır. bk. Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd-ḍarab min lisâni'l-'Arab*, thk. Recep Osmân Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 3/1424.

⁴⁴ غير kelimesinin mebnî oluşu için bk. Ebû Sâîd el-Hasen b. Abdillâh Sîrâfî, *Şerhu ebyâti Sibeveyhi*, thk. Muhammed Alî er-Rîh Hâşim (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1974), 2/171; Abdullâh b. Ahmed İbn Haşşâb, *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*, thk. Alî Haydar (Dımaşk, 1982), 109; Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârib*, thk. Fahrüddîn Kabâve (İstanbul: Dâru'l-Lubâb, 2018), 220.

⁴⁵ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/262.

kelimeye izafe edilen ve bu sebeple mebnî kabul edilen غير kelimesi gibidir. O, Zemaşerî'nin bu konuda “إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلِ مَا أَنْتُمْ تَنْطَفُونَ”⁴⁶ ve “أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلَ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ”⁴⁷ âyetlerinde farklı kıraatleri⁴⁸ delil getirdiğini söylemiştir. İbn Mâlik bu âyetlerde geçen مثل kelimesinin tıpkı غير'de olduğu gibi kendisinden sonra gelen bir kelimeye ihtiyaç duyması açısından aralarında bir benzerliğin olduğunu kabul etmiştir. Fakat مثل kelimesinin ism-i tasğiri, tesniyesi, cemisi ve kendisinden herhangi bir kelimenin (müştak) türetilmesi sebebiyle غير kelimesinden ayrıldığını ve bu sebeple mebnî kabul edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Zemaşerî'nin kullandığı illetin zayıf olduğunu, bu nedenle iki kelime arasında kıyasa gitmenin doğru olmadığını iddia etmiştir. Zira ona göre isimlerde mu'rab olmak asıldır ve onu mebnî kılacak illetin bir diğer ifadeyle benzerliğin güçlü olması zorunludur. İbn Mâlik ayrıca Zemaşerî'nin şâhit olarak sunduğu âyetlerde söz konusu kelimeleri asıl konularından uzaklaştırarak yorumlarda bulunmanın doğru olmadığını dile getirmiştir. Ona göre âyette geçen حق ifadesi gerçekte ism-i fâil olan حاق kelimesidir. Bu durumda مثل kelimesi ona göre hâl olmuş olmaktadır. Diğer âyette ise o, مثل kelimesinin mef'ûl olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla İbn Mâlik'e göre kelimeyi asıl (mu'rab) durumunun dışında tutacak yorumlarda bulunmak doğru değildir.⁴⁹

Ebû Hayyân konu ile ilgili sadece İbn Mâlik'in metin kısmında ele aldığı meselelere değinmiş onun Zemaşerî'ye yönelik eleştirilerine temas etmemiştir.⁵⁰ Muhtemelen Ebû Hayyân, İbn Mâlik'in مثل kelimesi ile ilgili Zemaşerî eleştirisini görmezden gelmiş ve üzerinde durulmaya değer görmemiştir. Fakat Zemaşerî'nin kıyasına değinmeden bu gibi kelimelerin cümlelere izafe edilmesi durumunda mebnî olduğuna dair görüşü sunmuştur. Başka bir yerde ise مثل'nin fetha üzere okunduğunda mebnî olduğunu bir kıraate bağlamıştır.⁵¹

3. Zemaşerî'nin Dilde Olmayan Bir Kullanımı Esas Aldığına Dair İbn Mâlik Eleştirisine Ebû Hayyân'ın Yaklaşımı

İbn Mâlik Zemaşerî'nin dilde karşılığı olmayan kullanımlar ile nahiv faaliyeti yürüttüğü şeklinde eleştirilerde bulunmuştur. Zemaşerî'nin من harf-i cerrinin kase anlamında kullanıldığına yönelik ifadeleri bu duruma bir örnek teşkil etmektedir.

İbn Mâlik kase bahsinde Zemaşerî'nin Arap dilinde yemin için ب yerine ت، و ve ل harf-i cerlerinin kullanılabileceğini، من harf-i cerrinin في şeklinde ربي kelimesiyle kullanıldığını، bazen ن harfinin hazfedildiğini ve ayrıca aynı harf-i cerrin “ح الله” ve “م الله” biçiminde;

⁴⁶ ez-Zâriyât 51/23.

⁴⁷ Hûd 11/89.

⁴⁸ Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 4/400; 2/420. Fakat Zemaşerî غير kelimesini zikretmemiştir.

⁴⁹ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/262 vd.

⁵⁰ bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 12/100.

⁵¹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 10/194. Ebû Hayyân مثل kelimesinin irabı ile ilgili görüşleri başka bir eserinde paylaşmıştır. bk. Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 4/104, 6/200.

yani lafzatullâh ile dilde kullanım alanı bulduğuna dair görüşlerini paylaşmıştır.⁵² Fakat o, Zemaşerî'nin من harfiyle ilgili ifadelerinde⁵³ tutarlı olmadığını iddia etmiştir. Zira İbn Mâlik'e göre من kelimesinin kısaltılmış şeklidir. Ona göre Zemaşerî'nin iddiası doğru olsaydı من kelimesinde olduğu gibi hem hafzedilmeden hem hafzedilmiş şekliyle,⁵⁴ yani “مُ ربي” biçiminde Arap dilinde bir şâhidin olması gerekcekti. Bununla birlikte o, Zemaşerî'nin “مُ الله” ve “مُ الله” ifadelerindeki م harfini bazılarının من kelimesine ait kıldığını dair ifadelerini değerlendirmiştir. İbn Mâlik bu görüşün Sîbeveyhi'ye⁵⁵ ait olduğunu, eserinde “مُ الله لأفعلن” ifadesiyle “لِمُ الله لأفعلن” kastedildiğini açıkça belirttiğini söylemiştir. Ayrıca o *el-Kitâb*'ı birazcık inceleyen kişinin bu bilgilere kolaylıkla ulaşılacağını, Sîbeveyhi'ye ait bu bilgilerden Zemaşerî'nin bihaber olduğunu vurgulayarak onu keskin bir dille eleştirmiştir.⁵⁶

Ebû Hayyân, İbn Mâlik'in Zemaşerî'ye yönelik bazı eleştirilerinde haksız olduğunu belirtmiştir. Örneğin İbn Mâlik'in Arap dilinde “مُ ربي” şeklinde bir kullanımın olmaması sebebiyle Zemaşerî'yi eleştirmesi Ebû Hayyân'ın itirazına neden olmuştur. Ebû Hayyân'a göre bazı Arapların “ما الدُّغْدُرَان؟” sorusuna karşılık “مُ ربي الباطل” şeklinde cevap vermişlerdir.⁵⁷

İbn Mâlik'in semâda olmayan bir kullanımı esas aldığına dair bir diğer eleştirisi de Zemaşerî'nin بات'ın صار anlamında kullanıldığına dair ifadeleridir.

İbn Mâlik kan, أصبح، أمسى، ظل nakis fiillerinin⁵⁸ صار manasında kullanıldıklarını izah ettikten ve bu konuda şahitler sunduktan sonra Zemaşerî'nin بات'ın de bunlara ilaveten aynı işlevde olabileceğine dair görüşünü zikretmiştir. Fakat kendisi bunun doğru olmadığını, zira bu konuda Arap dilinde net bir şâhidin bulunmadığını kaydetmiştir. Ayrıca bazılarının konu ile ilgili bir hadisi delil olarak sunduklarını, fakat söz konusu hadiste بات'ın aslî anlamında kullanılma ihtimali sebebiyle farklı bir duruma hamledilmesinin doğru olmadığını beyan etmiştir.⁶⁰

⁵² Zemaşerî'nin görüşü için bk. Zemaşerî, *el-Mufaşşal*, 484.

⁵³ Söz konusu kelime ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Verrâk, *'ilelü'n-naḥv*, thk. Mahmûd Câsim Muhammed ed-Dervîş (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 214 vd; Bedruddîn Hasen b. Ümmü Kâsım Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi ħurûfi'l-me'âni*, thk. Fahrüddîn Kabâve - Muhammed Nedîm Fâzıl (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 139, 538; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 146.

⁵⁴ İbn Mâlik eserinde من kelimesinin hem من الله hem de من الله، أم الله، أم الله، أم الله gibi farklı kullanımlar ile Arap dilinde yer bulduğunu kaydeder. bk. İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/203.

⁵⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/499.

⁵⁶ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/201 vd.

⁵⁷ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/357.

⁵⁸ Nakis fiillerin anlamları için bk. Ebû Sâid el-Hasen b. Abdillâh Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasen Mehralî, Alî Seyyid Alî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/297 vd.; Mecdüddîn Mübârek b. Esîruddîn Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fi 'ilmi'l-Arabiyye*, thk. Fethî Ahmed Alâeddîn (Mekke: Câmîati' Ümmi'l-Kurâ, 1999), 1/460; Ebû Abdillâh Muhammed b. Bedruddîn İbnü'd-Demâmîni, *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*, thk. Muhammed b. Abdirrahmân (y.y., 1983), 3/177.

⁵⁹ Zemaşerî'nin görüşü için bk. Zemaşerî, *el-Mufaşşal*, 353; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/212.

⁶⁰ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/346.

Ebû Hayyân ise eserinde konu ile ilgili İbn Mâlik'in sözlerini olduğu gibi aktarmakla yetinmiştir. Bu hususta Zemahşerî ve onun gibi düşünenlerin delil olarak ileri sürebilecekleri bir beyti zikrederek konuyu bitirmiştir. Muhtemelen söz konusu beyti kıyasa uygun görmemesi sebebiyle katî bir delil olarak yorumlamamıştır.⁶¹

Zemahşerî'nin harflerin tek başına lafzî te'kîdinin yapılabileceğine dair görüşü de İbn Mâlik tarafından dilde var olmayan bir kullanıma dair örnek olarak kabul edilmiş ve eleştirilmiştir. Zira İbn Mâlik te'kîd bahsinde cevap harfleri dışında kalan harflerin tek başına lafzî te'kîdinin⁶² yapılamayacağını ifade etmiştir. Fakat Zemahşerî'nin “إن إن زيدا منطلق”⁶³ örneğinde görüldüğü üzere buna cevaz verdiğini aktarmıştır. İbn Mâlik bu görüşü savunan hiçbir nahiv âliminin bulunmadığını, zira kıyas ve semâda bu konuda bir delilin olmadığı gerekçesiyle bu fikri benimsemediğini kaydetmiştir. Dolayısıyla İbn Mâlik bunun sadece zarûret halinde kullanılabilmesine vurgu yapmıştır.⁶⁴

Ebû Hayyân İbn Mâlik'in ifadelerini sadece aktarmakla yetinmiştir. Ayrıca İbn Hişâm'ın da Zemahşerî ile aynı fikirde olduğunu beyan etmiştir. Bunun dışında herhangi bir yorumda bulunmamıştır.⁶⁵

Yukarıdaki başlığa uygun bir diğer örnek de Sebe Suresi 28. âyetinde geçen كَافَّة kelimesinin i'râbı ile ilgili Zemahşerî'nin görüşüdür.

İbn Mâlik hâl konusunu izah ederken hâlin harf-i cerli sâhibu'l-hâle takaddüm edebileceğine değinmiştir. Örneğin “وما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ”⁶⁶ âyetinde كَافَّة kelimesi sâhibu'l-hâli olan للنَّاس ifadesinin önünde kullanıldığını söylemiştir. Ona göre âyetteki كَافَّة'nin i'râbı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Mesela Zemahşerî'ye göre bu kelimenin “إرسالة” şeklinde olan mevsûfu hazfedilmiştir.⁶⁷ Fakat İbn Mâlik Arapların كَافَّة sözcüğü ile ilgili böyle bir tasarrufta bulunmadıklarını iddia ederek Zemahşerî'nin zikri geçen kelimeyi sıfat olarak nitelemesine eleştiride bulunmuştur.⁶⁸

Ebû Hayyân eserinde İbn Mâlik'in konu ile ilgili görüşlerini paylaşmış fakat Zemahşerî'nin كَافَّة kelimesinin sıfat olarak değerlendirmesine herhangi bir yorum yapmamıştır. İbn Mâlik'in delil olarak sunduğu âyette görüş sahibini zikretmeden mevzu bahis kelimenin hâl ve sıfat olarak tevîl edildiğini zikretmekle yetinmiştir.⁶⁹

⁶¹ Ebû Hayyân, *et-Tezyil* 4/160 vd. Ebû Hayyân bir diğer eserinde İbn Mâlik'in itirazından bahsetmiş fakat Zemahşerî'nin görüşüyle alakalı herhangi bir açıklama yapmamıştır. bk. Ebû Hayyân, *İrteşâfu'î-đ-đarab*, 2/225.

⁶² Lafzî te'kîd için bk. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/220 vd.; Ahmed b. Ömer Hazimî, *Fetihu rabbi'l-beriyeye fi şerhi nazmi'l-Âcurrâmiyye* (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2010), 465.

⁶³ Zemahşerî, *el-Mufaşşal*, 146.

⁶⁴ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/303.

⁶⁵ Ebû Hayyân, *et-Tezyil*, 12/225.

⁶⁶ es-Sebe 34/28.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/583.

⁶⁸ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/337.

⁶⁹ Ebû Hayyân, *et-Tezyil*, 9/75; Ebû Hayyân konu ile ilgili farklı görüşleri tefsirinde sunmuştur. bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/549.

Yukarıda konu içinde verilen örneklere bakıldığında Ebû Hayyân'ın İbn Mâlik'in bazı eleştirilerine herhangi bir değerlendirmeye tâbi tutmadan aktardığı görülmektedir. Bu durum aslında Ebû Hayyân'ın şerhinde izlediği bir metot olarak görülebilir. Kanaatimize göre Ebû Hayyân her meseleyi ele alıp tartışmayı benimsememiştir. Ona göre sadece bir fayda sağlayan nahvî ihtilâflar zikredilmeye değerdir. Çünkü o ihtilâf ve tartışmaların bir faydasının farklı bir ifadeyle semeresinin olması gerektiğini belirterek böyle bir amaca hizmet etmeyen görüş ve düşüncelerin zikre değer olmadığını birçok yerde ifade etmiştir.⁷⁰

4. Zemaşerî'nin Dilcilerin Söylemlerine Aykırı Görüş Beyan Ettiğine Yönelik İbn Mâlik Eleştirisine Ebû Hayyân'ın Yaklaşımı

İbn Mâlik aded konusunda sayılanın durumuyla ilgili Zemaşerî'nin lügat âlimlerinin aktardıklarının aksine bir görüşte olduğunu beyan ederek eleştiride bulunmuştur. O on ve yüz arası sayılardan sonra temyîzin⁷¹ müfred ve mansub geldiğini zikretmiş ve bu konuda “إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوَكْبًا”⁷² âyetini şâhit olarak sunmuştur. Ardından ilk bakışta kurala uymadığı görülen “وَقَطَعْنَا لَهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ أُسْبَاطًا”⁷³ âyetiyle ilgili Zemaşerî'nin görüşünü aktarmıştır.⁷⁴ Zemaşerî'ye göre bu âyette on iki sayısından sonra gelen cemi ve mansub kelime temyîzdur. Zira o, أُسْبَاطٌ1 قَبِيلَةَ sözcüğünün mürâdifisi olarak ele almıştır. Ona göre âyet “وَقَطَعْنَا لَهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ قَبِيلَةً” anlamındadır.⁷⁵ Dolayısıyla Zemaşerî cemi olan أُسْبَاطٌ kelimesinin mürâdifinin müfred olmasını delil göstererek âyette mezkûr sözcüğü temyîz olarak düşünmüştür. Fakat İbn Mâlik Zemaşerî'nin bu görüşüne itiraz etmiştir. Çünkü ona göre أُسْبَاطٌ kelimesinin قَبِيلَةَ ile aynı anlamda kullanılması lügatçilerin görüşlerine aykırıdır. Lügatçilere göre İbrânicede سَبَطٌ'ın karşılığı قَبِيلَةَ kelimesidir. Böylece أُسْبَاطٌ'ın karşılığı da قِبَالٌ olmaktadır. Bu sebeple İbn Mâlik âyetteki أُسْبَاطٌ lafzını bedel olarak ele almış, temyîzin ise mahzûf olduğunu beyan etmiştir.⁷⁶

Ebû Hayyân ilgili âyette yer alan kelimenin aslında Ferrâ (ö. 207/822) tarafından temyîz kabul edildiğini zikretmiştir. Ferrâ'ya göre söz konusu âyet zikri geçen sayılardan sonra temyîzin cemi gelebileceğine delildir.⁷⁷ Ebû Hayyân ise bu konuda İbn Mâlik gibi düşünmüş ve onun Zemaşerî'ye yönelik eleştirisini haklı bulmuştur. Fakat âyetdeki durumun iza-hında İbn Mâlik'in yetersiz kaldığına ve ifadelerinin kapalı olduğuna vurgu yapmıştır. İbn Mâlik'in أُسْبَاطٌ kelimesinin bedel olduğunu zikrettiğini fakat hangi kelimenin bedeli olduğuna dair herhangi bir açıklama yapmadığını söylemiştir. Ayrıca mahzûf olduğunu iddia ettiği temyîzi de açıklamamıştır. Hâlbuki Ebû Hayyân'a göre “إِثْنَيْ عَشَرَ” ifadesi mübdelun

⁷⁰ Ebû Hayyân'ın her ihtilâfın dikkate değer bir fayda sağlamadığına dair görüşü için bk. Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 1/302, 2/213, 3/244, 7/134, 13/247

⁷¹ bk. İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb*, 600.

⁷² Yûsuf 12/4.

⁷³ el-Arâf 7/160.

⁷⁴ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/392.

⁷⁵ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/168.

⁷⁶ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/392 vd.

⁷⁷ Bu bilgiye ulaşamadık. bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî - Muhammed Alî en-Neccâr (Beyrut: Dâru's-Surûr, ts.).

minh, “ذوقته” kelimesi de mahzûf temyîzdir.⁷⁸

Bu tartışmada görüldüğü gibi Ebû Hayyân aslında İbn Mâlik gibi düşünmekle ve Zemahşerî eleştirisini kabul etmekle birlikte İbn Mâlik'i kendi görüşünü izahta yetersiz bulmuştur.

5. Zemahşerî'nin İcmâya Aykırı Görüşte Bulunduğuna Yönelik İbn Mâlik Eleştirisine Ebû Hayyân'ın Yaklaşımı

İbn Mâlik bazen Zemahşerî'nin nahivcilerin icmâsına aykırı yönde fikir beyan ettiğini söyleyerek onu eleştirmiştir. Bu konuda onun ان'in zaman zarfı anlamında kullanıldığına yönelik eleştirisi misal olarak verilebilir.

İbn Mâlik, ism-i mevsûl konusunda mâ-i mastariyye ile ilgili bazı bilgileri verdikten sonra onun sılasıyla beraber zaman zarfı konumunda bulunduğunu kaydetmiştir. Ardından Zemahşerî'nin harf-i mevsûl olarak da kullanılan ان'i, mâ-i mastariyye gibi; yani zaman zarfı olarak kullanılabileceği hususundaki görüşünü aktarmıştır.⁷⁹ Zemahşerî'ye göre ان'in zaman zarfı yerine kullanıldığına dair âyetler bu konuda delil sayılmıştır. Örneğin “أَمْ تَرَىٰ إِلَىٰ آلِ الْأَدْيِ حَاجٍ حَاجٍ وَقْتٍ حَاجٍ وَقْتٍ”⁸⁰ âyetindeki ان'in cümleye kattığı anlam Zemahşerî tarafından “حَاجٍ وَقْتٍ حَاجٍ وَقْتٍ مُسَلِّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا”⁸² âyetinde de geçerlidir. Zira buradaki anlam da “إِلَّا حِينَ أَنْ يَصَدَّقُوا”⁸³ şeklinde ele alınmıştır. İbn Mâlik ise Zemahşerî'nin konu ile ilgili görüşlerini icmâya aykırı bularak reddetmiştir. Ona göre ان'in talîl anlamında kullanıldığına dair nahiv âlimlerinin büyük bir çoğunluğu ittifak içerisindedir. O zikredilen âyetlerde de talîl anlamının daha uygun olduğunu söylemiştir. Zemahşerî'nin iddiasının aksine İbn Mâlik âyetlerde لَنْ veya بَأْ şeklinde harf-i cerrin hazfinin söz konusu olduğunu belirterek murâd edilen mananın talîl olduğuna işaret etmiştir. Ona göre bunun dışında farklı tevillere ihtiyaç yoktur.⁸⁴

Ebû Hayyân bu konuda İbn Mâlik gibi icmâdan bahsetmiştir. Ayrıca farklı örneklerle konuyu izah ederek talîl anlamının daha belirgin olduğunu beyan etmiştir. Dolayısıyla o, İbn Mâlik'in Zemahşerî eleştirisini haklı bulmuştur.⁸⁵

Zemahşerî'nin atf-ı beyân konusundaki görüşleri de yukarıda zikredilen başlığa uygun bir örnek olarak verilebilir.

İbn Mâlik eserinde atf-ı beyânın tâbi olduğu kelimeye müfred, tesniye, cemi, müzekker, müennes, marife ve nekre gibi durumlarda uygun olması gerektiğini vurgulamıştır. Gerek Kûfe gerekse Basralı birçok nahivcinin bu konuda ittifak içerisinde olduğunu beyan eden

⁷⁸ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 9/272 vd. Konu hakkında farklı görüşle için bk. Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 5/198 vd.

⁷⁹ İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 1/225 vd.

⁸⁰ el-Bakara 2/258.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/305.

⁸² en-Nisâ 4/92.

⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/550.

⁸⁴ İbn Mâlik, *Şerḥu't-Teshîl*, 1/225 vd.

⁸⁵ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 3/153; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 2/626.

İbn Mâlik Zemahşerî ve bazı nahivcilerin marife bir kelimenin nekrenin atf-ı beyânı olabileceğine dair iddialarını aktarmıştır. Zemahşerî'nin⁸⁶ “فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا يُزَاهِمُ”⁸⁷ âyetinde geçen *مقام* sözcüğünün dilbilgisel konumunu *آيات* kelimesinin atf-ı beyânı olarak açıkladığını bildirmiştir. Ancak İbn Mâlik bu konuda nahivcilerin icmâsı bulunduğunu söyleyerek iddianın kabule değer bir tarafının olmadığını zikretmiştir.⁸⁸

Ebû Hayyân ise İbn Mâlik'e katılarak Zemahşerî'nin söz konusu kelimenin i'râbı ile ilgili açıklamalarının icmâya aykırı olduğunu belirtmiştir. Âyette yer alan *مقام* kelimesinin ya mübedâsı mahzûf bir haber ya da haberi mahzûf bir mübedâ olma ihtimâlinin daha kuvvetli olduğu görüşünü paylaşmıştır.⁸⁹

6. Zemahşerî'nin Semâya Aykırı Görüşte Bulduğuna Yönelik İbn Mâlik Eleştirisine Ebû Hayyân'ın Yaklaşımı

İbn Mâlik bazen Zemahşerî'nin aslında semâda var olan bir kullanımı göz ardı ederek farklı görüş beyan ettiğini belirtmiştir. Bu konuda zait ب harfinin kullanımı ile ilgili tartışma örnek olarak verilebilir.

İbn Mâlik Hicaz ehlinin ما'yı ليس'de olduğu gibi yani ismini ref haberini nasb okuduklarını aktarmıştır. Akabinde ise konu ile ilgili birtakım bilgileri sunduktan sonra ليس gibi olumsuzluk bildiren kelimelerden sonra haberin başına zait ب harf-i cerrinin geldiği yerleri teker teker açıklamıştır. O mâ-i Temîmiyye⁹⁰ olarak bilinen harfi, haberin başına zait ب'nin geldiği yerlerden biri olarak zikretmiştir. Bu konuya delil olarak ise Temîm kabilesine mensup şâir Ferzadak'a ait

لَعَزَمْتُكَ مَا مَعْنَى بِنَارِكَ حَقَّهُ وَلَا مُنْسِيٍّ مَعْنَى وَلَا مُتَّبِعٍ⁹¹

[الطويل]⁹²

şeklindeki beyti şâhit olarak sunmuştur. Fakat Ebû Alî el-Fârîsî (ö. 377/987) ve Zemahşerî'nin⁹³ farklı düşündüğünü, onlara göre söz konusu zait ب'nin sadece Hicaz lehçesinde haberin başında kullanıldığını, Temîm kabilesinde ise böyle durumun söz konusu olmadığına dair görüşlerini de aktarmıştır. Ona göre Ebû Alî el-Fârîsî ve Zemahşerî yanlış bir görüşe meyletmiştir. Zira o Temîm kabilesine ait birçok şiirde bu kullanımın bulunduğunu

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/387.

⁸⁷ Âl-i İmrân 3/97.

⁸⁸ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/326; Nâziru'l-Ceyş, *Temhîdu'l-kavâ'id*, 7/3378 vd.

⁸⁹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 12/330; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhtîr*, 3/272; icmâya aykırı olması sebebiyle Zemahşerî farklı yerlerde İbn Mâlik tarafından eleştirilmiştir. bk. İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/302 vd, 3/278 vd.

⁹⁰ Söz konusu harf Temîmilere göre amel etmez. bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/57; Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Lüma' fi'l-'Arabîyye*, thk. Fâiz Fâris (Kuveyt: Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.), 39.

⁹¹ Yemin olsun “Man” kesinlikle hakkımı terk etmedi, ayrıca o ne borcunu tehir etti ne de bu konuda gevşeklik gösterdi.

⁹² Ferzadak, *Dîvânü Ferzadak*, 270.

⁹³ Zemahşerî, *el-Mufaşşal*, 112.

kaydetmiştir. Ayrıca söz konusu zait harf-i cerrin haberin başında bulunmasını cümlenin menfî oluşuna bağlamıştır. Yani İbn Mâlik haberin başında zait bir harfin oluşunu م'nın ameliyle ilişkilendirmemiştir. Ferrâ'nın da ifade ettiği gibi Necid ehlinin bu kullanımı benimseyişini zikreden İbn Mâlik söz konusu durumun م'nın ameliyle alakalı olmadığını aksine haberin başına harf-i cer geldikten sonra ref veya nasb şeklinde lafızda görülen bir eserinin olmadığını vurgulamıştır.⁹⁴

Ebû Hayyân ise bu İbn Mâlik'in açıklamalarına tamamen katılmakla yetinmemiş, bu konuda icmânın varlığından bahsetmiştir.⁹⁵

Yukarıdaki başlığa uygun bir diğer örnek de Zemaşerî'nin حى ile ilgili görüşleridir.

İbn Mâlik حى harf-i cerrinin kullanımı ile ilgili bilgileri paylaşıırken onunla إلى arasındaki anlamsal yakınlığa da değinmiştir. Ona göre “ضربت القوم حتى زيد” cümlesine fiilin زيد'i kapsadığı anlamı verilebildiği gibi onunla fiilin sona erdiği de anlaşılabilir. Bununla birlikte İbn Mâlik حى'dan sonra gelen mecrûr ismin öncesine ait durumun son kısmı veya son kısmına bitişik olmasını gerekli görmemiştir. Fakat Zemaşerî'nin⁹⁶ bu görüşte olduğunu aktarmıştır.⁹⁷

İbn Mâlik, Zemaşerî'nin bu söyleminin yanlış olduğunu zira bunun aksi delillerin olduğunu beyan etmiştir. Örneğin o,

عَيَّنْتُ لَيْلَةً فَمَا زِلْتُ حَتَّى نَصَفَهَا رَاحِيًا فَعَدْتُ يُونُسًا⁹⁸
[الخفيف]⁹⁹

şeklindeki beyitte حى kelimesinden sonra نصفها geçtiğini, Zemaşerî'nin iddia ettiği gibi bunun ne ليلة kelimesinin son kısmı ne de son kısmıyla bitiştiğini, bu nedenle onun kullanım ile ilgili ortaya koyduğu şartı tutarlı bulmadığını belirtmiştir.¹⁰⁰

Ebû Hayyân ise Zemaşerî'nin ifade ettiği görüşün bazı nahiv âlimleri tarafından kabul gördüğünü zikretmiştir. Bu nahiv âlimlerine göre حى'nın kullanımı, “أكلت السمكة حتى رأسها” ve “سرت النهار حتى الليل” cümlelerinde görüldüğü gibi; yani Zemaşerî'nin ileri sürdüğü şartlara uygun olmalıdır. Bu nedenle onlar “أكلت السمكة حتى وسطها” ve “سرت النهار حتى نصفه” gibi cümlelerde حى'nın yerine إلى'nin kullanılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁰¹

⁹⁴ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/368 vd; Konu hakkında bk. Bedruddîn Hasen b. Ümmü Kâsım Murâdî, *Tavdîhu'l-meşkâşid ve'l-mesâlik bi şerhi Elfıyye İbn Mâlik*, thk. Abdurrahmân Alî Süleymân (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008), 1/220 vd; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İktirâh fi uşûli'n-nahv ve cedelihi*, thk. Mahmûd b. Yûsuf Feccâl (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2013), 427.

⁹⁵ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 4/311 vd.

⁹⁶ Zemaşerî, *el-Mufaşşal*, 380; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 4/465.

⁹⁷ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/166 vd.

⁹⁸ (Sevgilim Selma) Kendisiyle buluşacağım bir gece belirledi, gece yarısına kadar sabırsızlıkla bekledim, fakat (gelmedi) hayal kırıklığıyla geri döndüm.

⁹⁹ Beytin şâirine ulaşamadık.

¹⁰⁰ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/166 vd.

¹⁰¹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/248; Konu hakkında bk. Murâdî, *el-Cene'd-dânî*, 544 vd; Ezherî, *Şerhu't-Taşrih*, 1/656;

Ebû Hayyân, konuyla ilgili görüşleri verdikten sonra İbn Mâlik'in Zemaşerî'ye yönelik eleştirisinde haksız olduğunu, onun delil olarak ileri sürdüğü beytin bu konuda şahit olmayacağını belirtmiştir. Çünkü ona göre beyitte حتى'nın bulunduğu cümlede kendisinden önce zâhir bir isim yoktur. Ayrıca ليلة kelimesi ile حتى harf-i cerrinin kullanıldığı cümle farklıdır. Ebû Hayyân'a göre şiir “فما زلت راجيا وصلها تلك الليلة حتى وسطها” şeklinde kaleme alınsaydı o zaman Zemaşerî aleyhine hüccet olabilirdi. Dolayısıyla Ebû Hayyân Zemaşerî'nin حتى'nın kullanımı ile ilgili ortaya koyduğu şartlarda herhangi bir problem görmemiştir.¹⁰²

7. Zemaşerî'nin Aynı Konuda Farklı Görüş Beyan Ettiğine Dair İbn Mâlik Eleştirisine Ebû Hayyân'ın Yaklaşımı

İbn Mâlik bazen Zemaşerî'nin aynı konuda birden fazla görüş beyan ettiğini dolayısıyla çeliştiğini belirterek eleştiride bulunmuştur. Zemaşerî'nin hâl konusunda vâvı hâliyye ve zamirin isim cümlesinde bir arada olup olmaması ile ilgili görüşleri bu konuda örnek olarak gösterilebilir.

İbn Mâlik'e göre hâl isim cümlesi şeklinde geldiğinde zamir ile vâvı hâliyyenin bir arada bulunmasına gerek yoktur. O bu konuda pek çok şahidi delil olarak sunduktan sonra Sîbeveyhi'nin “كلمته فوه إلى تي”¹⁰³ şeklindeki Arap kullanımını örnek vermiş ve Zemaşerî'nin ise böyle bir kullanımı nadir; yani şâz olarak nitelediğini¹⁰⁴ söylemiştir. Fakat İbn Mâlik onun bu konuda kendisiyle çeliştiğini ifade etmiştir. Zira el-Keşşâf adlı eserinde¹⁰⁵ “والله يحكمكم لا معقب”¹⁰⁶ âyetinde hâlin başına vâvı hâliyyenin gelmediği halde bunu hâl kabul ettiğini ayrıca aynı şekilde “جاءني زئد لا عمامة على رأسه ولا فلتشوة”¹⁰⁷ gibi cümleleri¹⁰⁷ örnek verdiğini kaydetmiştir.¹⁰⁸

Ebû Hayyân da bu konuda farklı görüşlerin ortaya atıldığını fakat en isabetlisinin içlerinde İbn Mâlik'in de yer aldığı cumhurun söylemleri olduğunu ifade etmiştir. Zira bu konuda “قَالَ اهبطوا بعضكم لبعض عدو”¹⁰⁹, “وتوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وخوفهم مضوءة”¹¹⁰ gibi âyetlerin açık birer delil kabul edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹¹¹

Ebû'l-İrfân Muhammed b. Alî Sabbân, *Hâşiyetu's-Şabbân 'alâ şerhi'l-Üşmûni 'alâ Elfiyye İbn Mâlik* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/317 vd.

¹⁰² Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 11/248.

¹⁰³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/391.

¹⁰⁴ Zemaşerî, *el-Mufaşşal*, 92.

¹⁰⁵ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/535.

¹⁰⁶ er-Rad 13/41.

¹⁰⁷ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/535.

¹⁰⁸ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/365; Konu hakkında bk. Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Müberrid, *el-Muktedab* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2013), 3/236; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 2/26; Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî Alâî, *el-Fuşûlu'l-mufide fi'l-vâvî'l-mezîde*, thk. Hasen Mûsâ eş-Şâir (Amman: Dâru'l-Beşîr, 1990), 161.

¹⁰⁹ el-A'râf 7/24.

¹¹⁰ ez-Zümer 39/60.

¹¹¹ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 9/174.

8. Zemaşerî'nin Genel Dil Kurallarına Aykırı Görüş Beyan Ettiğine Dair İbn Mâlik Eleştirisine Ebû Hayyân'ın Yaklaşımı

İbn Mâlik bazen Zemaşerî'nin genel geçer dil kurallarına aykırı beyanda bulunduğu gerekçesiyle eleştiride bulunmuştur. Zemaşerî'nin tâbîler konusunda verdiği bazı bilgiler bu konuda örnek olarak sunulabilir.

İbn Mâlik sıfat, te'kîd, bedel, atf-ı beyân ve atf-ı nesak gibi tâbîlerde hem tâbinin hem de onun mamulünün tâbî olduğu kelimenin önünde kullanılmayacağını ifade etmiştir. Örneğin ona göre “هذا طعامك رجل يأكل” cümlesi hatalıdır. Zira bu cümlede طعامك kelimesi sıfat cümlesi şeklinde gelmiş يأكل fiilinin mamulüdür ve mevsûfu رجل kelimesine takaddüm etmiştir.¹¹² Ancak o, Kûfeliler ve Zemaşerî'nin¹¹³ buna cevaz verdiklerini aktarmıştır. İbn Mâlik Zemaşerî'nin “وَقَالَ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا”¹¹⁴ âyetinde yer alan فِي أَنْفُسِهِمْ ifadesinin بَلِيغًا kelimesine ait olduğunu zikretmiştir. Dolayısıyla فِي أَنْفُسِهِمْ ifadesinin sıfat olan بَلِيغًا kelimesine; yani mevsûfuna takaddüm ettiğini kabul etmiştir. İbn Mâlik ise Basralıların da vurguladığı gibi ma'mûlün âmîlinin bulunduğu mahalde olmasını gerektiğini vurgulamıştır. Bunu genel bir kural kabul ederek tâbinin ma'mûlünün de takaddüm edemeyeceği sonucuna varmıştır.¹¹⁵

Ebû Hayyân ise *et-Tezyîl* adlı eserinde bu konuda İbn Mâlik'in görüşüne katılmakla birlikte sadece zarûret halinde bir takaddümün söz konusu olabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca Zemaşerî'ye cevabını ise *el-Baħru'l-muħîṭ* adlı eserinde verdiğini dile getirmiştir.¹¹⁶

Ebû Hayyân *el-Baħru'l-muħîṭ* adlı eserinde ise Basralıların zikrettiği gibi sıfatın mevsûfuna takaddüm edemeyeceği kuralını tekrarlamıştır. Zemaşerî'nin görüşünün doğru olmadığını kaydetmiş ve onu çok sert bir şekilde eleştirmiştir.¹¹⁷

Ebû Hayyân tefsirinde konu ile ilgili Zemaşerî'ye yönelik sert açıklamalarını bu eserinde tekrarlamayı uygun bulmamıştır. Kanaatimizce bu durum onun olgun ilmî şahsiyetine bağlanabilir. Ebû Hayyân'ın bu duruşu diğer örneklerde de açıkça görülmektedir.

Yukarıdaki başlığa verilebilecek bir diğer örnek de Zemaşerî'nin لُو kelimesinin cümleye kattığı anlam ile ilgili görüşleridir.

İbn Mâlik ism-i mevsûl konusunda لُو'in harf-i mevsûl olarak kullanımına değinmiştir. Konunun izahında Zemaşerî'nin¹¹⁸ bu harfe temenni anlamının verilebileceği yönündeki ifadelerini aktarmıştır. O, Zemaşerî'nin “لُو تَأْتِي فِتْحَدْتِي” cümlesindeki لُو harfini “لَيْتَكَ تَأْتِي فِتْحَدْتِي”

¹¹² İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/288. Konu ile ilgili bk. Ebû Hayyân, *İrtisâfu'd-ḍarab*, 4/1936; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Şâtîbî, *el-Mekâşîdu's-şâfiye fi şerhi hulâşati'l-Kâfiye (Şerhi Elfiyye İbn Mâlik)*, thk. Muhammed es-Seyyid Osmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 4/192; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Hem'û'l-hevâmî' fi şerhi Cem'î'l-cevâmî'*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 3/116.

¹¹³ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/527.

¹¹⁴ en-Nisâ 4/63.

¹¹⁵ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 3/288.

¹¹⁶ Ebû Hayyân, *et-Tezyîl*, 12/175.

¹¹⁷ Ebû Hayyân, *el-Baħru'l-muħîṭ*, 3/691.

¹¹⁸ Zemaşerî, *el-Mufaşşal*, 443.

cümlesindeki ليت'ye benzettiğini bildirmiştir. Zemahşerî'nin konuyu izah tarzının farklı şekilde anlaşılabilceğini, onun لو harfinin ليت'de olduğu gibi temenni anlamında vazedildiğini kastetmesi durumunda yanlış bir düşüncede olduğunu iddia etmiştir. Zira ona göre bir cümlede temenni harfleri varsa aynı anlamı ifade edecek bir fiilin bulunmaması gerekmektedir. Zira o genel bir nahiv kuralı gereği Arap dilinde lafız ile o lafzın yerine kullanılan kelimenin bir arada bulunmadığını zikretmiştir. Örneğin o bir cümlede لا varken أستنى لعل varken de أترجى fiilinin kullanılmayacağını söylemiştir. Bu nedenle İbn Mâlik'e göre لو'in temenni anlamında vazedildiği kabul edildiğinde “تمنيت لبيتك تفعل” cümlesinin caiz olmadığı gibi “تمنيت لو تفعل” ifadesinin de caiz olmaması gerekmektedir.¹¹⁹

Ebû Hayyân ise İbn Mâlik'in konu hakkındaki görüşlerini paylaştıktan sonra Zemahşerî'nin ifadelerinin birçok nahivci tarafından kullanıldığını, bununla temenni anlamında vazın kastedilmediğini zikretmiştir. O لو harfine mecâzen bir temenni anlamının yüklenmesi sebebiyle Zemahşerî'nin bu ifadeleri kullandığını belirtmiştir.¹²⁰

Sonuç

İbn Mâlik Şerhu't-Teshîl adlı eserinde Zemahşerî'nin bazı nahvî görüşlerini eleştirmiştir. Zikri geçen eser incelendiğinde Zemahşerî'nin Sîbeveyhi'yi yanlış anladığı, yanlış kıyas yaptığı, dilde var olmayan kullanımları genel bir kuralmış gibi verdiği, dilcilerin söylemlerine aykırı dilsel kullanımlara tâbi olduğu, nahiv âlimlerinin ittifak ettiği bazı nahiv kurallarına aykırı görüş beyan ettiğine yönelik birtakım eleştirilerin olduğu müşahede edilecektir.

Ebû Hayyân el-Baḥru'l-muḥîṭ adlı eserinde Zemahşerî'yi bazı nahvî görüşlerinden dolayı çok sert bir şekilde eleştirmiş, mezhep taassubu güderek meselelere yaklaştığını belirtmiş olmasına ve onu Ehl-i sünnet düşmanı olarak nitelemesine rağmen et-Tezyîl ve't-tekmîl fi Şerḥi Kitâbi't-Teshîl isimli çalışmasında bu tavrını yansıtmamıştır. Hatta yer yer Zemahşerî'ye yönelik sert ifadelerinden dolayı İbn Mâlik'i eleştirmiştir. Özellikle dilde bizatihi kaynak kabul ettiği Sîbeveyhi'yi Zemahşerî'nin yanlış anladığı şeklindeki eleştirilerine tepki göstererek Sîbeveyhi'yi doğru anlama hususunda Zemahşerî'nin İbn Mâlik'ten daha iyi olduğunu belirtmiştir.

Ebû Hayyân'ın Sîbeveyhi'yi nahiv âlimlerinin en önemli simalarından biri kabul etmesi ve ona olan saygınlığı sebebiyle İbn Mâlik'in Zemahşerî üzerinden ona eleştirilerde bulunmasına sert tepki göstermiştir.

Ebû Hayyân bazen İbn Mâlik'in eleştirilerini kabul etmekle beraber yaptığı açıklamalarda yetersiz kaldığını zikretmiş ve neler söylemesi gerektiğini aktarmıştır. Bazen ise Zemahşerî'nin ifadelerini yanlış yorumladığını belirtmiştir. İbn Mâlik'in ileri sürdüğü bazı delillerin konuyla bağlantısının olmadığını kaydetmiş, şâhit olarak zikrettiği birkaç delili ise

¹¹⁹ İbn Mâlik, Şerhu't-Teshîl, 1/230. Konu ile ilgili bk. İbnü'l-Esîr, el-Bed'î, 2/606; İbnü'd-Demâmînî, Ta'liḳu'l-ferâid, 2/286.

¹²⁰ Ebû Hayyân, et-Tezyîl, 3/161.

dilde genel kural oluşturmada yetersiz bulmuştur. Bunlarla beraber bazen İbn Mâlik'in eleştirilerini olduğu gibi aktarmış herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Muhtemelen bu durum Ebû Hayyân'ın ihtilâf konusu meselelerin zikre değer olabilmesi ve üzerinde durulabilmesi için nahvî bir semeresinin olması gerektiğine dair düşüncesinin bir tezahürüdür.

Ebû Hayyân'ın Zemahşeri'nin nahvî görüşlerine objektif yaklaşımı kanaatimizce onun olgun ilmi şahsiyetine işaret etmekle beraber esas aldığı ilmi metodolojinin de sağlam olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Kaynaklar

- Alâî, Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *el-Fuşûlu'l-mufîde fi'l-vâvi'l-mezîde*. thk. Hasen Mûsâ eş-Şâir. Amman: Dâru'l-Beşîr, 1990.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *el-Baħru'l-muħîṭ*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1999.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi Kitâbi't-Teshîl*. thk. Hasen Hindâvî. 14 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1997.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-ďarab min lisâni'l-Ārab*. thk. Recep Osmân Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed. *Lüme'ü'l-edille*. thk. Saîd el-Afgânî. Suriye: Matbaatü'l-Câmi'ati's-Sûriyye, 1958.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn b. Muhammed. *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-ħilâf beyne'n-naħviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Ezherî, Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh. *Şerhu't-Taşriħ 'ala't-Tavđîħ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Ferezdağ, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'sa'a et-Temîmî. *Dîvânu Ferezdağ*. thk. Abdullâh es-Sâvî. Mısır: Matba'atu's-Sâvî, 1936.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Ķur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî - Muhammed Alî en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru's-Surûr, ts.
- Hazimî, Ahmed b. Ömer. *Fetħu rabbi'l-beriyye fi şerhi nazmi'l-Ācurrûmiyye*. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2010.
- İbn Akîl, Bahâuddin Abdullâh. *Şerhu İbn 'Aķil 'alâ Elfıyye İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Lüma' fi'l-Ārabiyye*. thk. Fâiz Fâris. Kuveyt: Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.
- İbn Haşşâb, Abdullâh b. Ahmed. *el-Mürtecel fi şerhi'l-Cümel*. thk. Alî Haydar. Dımaşk, 1982.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*. thk. Fahrüddîn Kabâve. İstanbul: Dâru'l-Lubâb, 2018.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-Ārab*. thk. Abdulganî ed-Dakr. Dımaşk: eş-Şeriketü'l-Müttahidetü li't-Tevzî, 1984.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1990.
- İbn Sâiğ, Muhammed b. el-Hasen. *el-Lemħa fi şerhi'l-mulħa*. thk. İbrâhîm b. Sâlim es-Sâidî. 2 Cilt. Medîne: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2004.

- İbn Ya'îş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî. *Şerhu'l-Mufaşşal*. thk. İmîl Bedî Ya'küb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'd-Demâmînî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bedruddîn. *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*. thk. Muhammed b. Abdirrahmân. 4 Cilt. y.y., 1983.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Mübârek b. Esîruddîn Muhammed. *el-Bed' fi 'ilmi'l-'Arabiyye*. thk. Fethî Ahmed Alâeddîn. 2 Cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1999.
- İbnü'l-Verrâk, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Abdillâh. *'İlelü'n-na'ıv*. thk. Mahmûd Câsim Muhammed ed-Dervîş. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr b. Muhammed b. es-Serî. *el-Uşûl fi'n-na'ıv*. thk. Abdulhüseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Kafes, Mahmut. "Ebû Hayyân el-Endelüsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Murâdî, Bedruddîn Hasen b. Ümmü Kâsım. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahrüddîn Kabâve - Muhammed Nedîm Fâzıl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Murâdî, Bedruddîn Hasen b. Ümmü Kâsım. *Tevdîhu'l-me'âşid ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyye İbn Mâlik*. thk. Abdurrahmân Alî Süleymân. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2008.
- Müberraîd, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Mukte'âb*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2013.
- Nâziru'l-Ceyş, Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed. *Temhîdu'l-kavâ'id bi şerhi Teshîli'l-fevâ'id*. thk. Alî Muhammed Fâhir. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî. *Hâşiyetu's-Şabbân 'alâ şerhi'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Sâid el-Hasen b. Abdillâh. *Şerhu ebyâti Sîbeveyhi*. thk. Muhammed Alî er-Rîh Hâşim. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1974.
- Sîrâfî, Ebû Sâid el-Hasen b. Abdillâh. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasen Mehralî, Alî Seyyid Alî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İktirâh fi uşûli'n-na'ıv ve cedelihi*. thk. Mahmûd b. Yûsuf Feccâl. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, 2013.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Ahmed Şem-suddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şâtûbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Mekâşidu's-şâfiye fi şerhi hulâşati'l-Kâfiye (Şerhi Elfiyye İbn Mâlik)*. thk. Muhammed es-Seyyid Osmân. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

- Şihâb, Muhammed Ahmed. “Hümejd el-Erķad: Hayâtuhû vemâ tebkâ min şî‘rihi”. *Merkezu Cumati’l-Mâcid li’s-Sekâfe ve’t-Türâs* 18/71 (2010), 136-118.
- Turan, Abdülbaki. “İbn Mâlik et-Tâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/169-171. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî. *Me‘âni’l-Ķur’ân ve i‘râbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1988.
- Zeccâcî, Ebü’l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *Lâmât*. thk. Mâzin el-Mübârek. Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1985.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf ‘an haķâ’iki’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vucûhi’t-te’vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1986.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Mufaşşal fi şan‘ati’l-i‘râb*. thk. Alî Ebû Milhim. Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1993.
- Zülisba el-Advânî, Hursân b. Muharris. *Dîvânu Zi’l-işba‘ el-Advânî*. thk. Abdulvehhâb Muhammed Alî - Muhammed Nâif ed-Düleymî. Musul: Matbaatu’l-Cumhûr, 1973.

Abū Ḥayyān's Approach to Ibn Mâlik's Criticisms of al-Zamakhsharī

Extended Summary

This article aims to examine Ibn Mâlik's syntactic criticisms directed towards Zamakhsharī and Abū Ḥayyān al-Andalusī's approach to these criticisms.

In his work entitled *Sharḥ al-Tashīl*, Ibn Mâlik has not hesitated to utilize Zamakhsharī's syntactic knowledge while also critiquing him on numerous issues.

It is observed that Zamakhsharī has benefited from Sībawayhi's works both in his grammatical treatise *al-Mufaşşal fî şan'at'l-i'râb* and in his commentary *al-Kashshāf*. Ibn Mâlik, who appears to be aware of these mentioned works, criticized Zamakhsharī in his *Sharḥ al-Tashīl*, stating that he sometimes misunderstood Sībawayhi. For instance, Ibn Mâlik argued in his work that the negative form of the verb *mudâri'* with “ن” does not only imply the negation of the future tense but can also denote the negation of the present tense, suggesting that Zamakhsharī misunderstood Sībawayhi's remarks on the matter. However, in his commentary titled *al-Tadhyīl wa-al-Takmīl fî Sharḥ Kitāb al-Tashīl*, Abū Ḥayyān emphasized that the evidence put forth by Ibn Mâlik regarding this issue was not strong enough to justify his position, thereby asserting that Ibn Mâlik's criticisms of Zamakhsharī were unfounded. Another issue Ibn Mâlik mentions regarding the misunderstanding of Sībawayhi is the status of the pronoun in places where “إنما” is used for restriction (a type of concision and strengthening in rhetoric). According to Zamakhsharī, such usage may occur out of necessity. However, Ibn Mâlik claimed that the verses presented by Sībawayhi as evidence on this matter were misunderstood by many grammarians, including Zamakhsharī. Abū Ḥayyān, on the other hand, expressed that Sībawayhi's understanding on this matter was correctly grasped by grammarians, stating that the usage in the verses supporting Ibn Mâlik's viewpoint was not generally valid.

Ibn Mâlik also criticized Zamakhsharī's application of analogy in linguistic analysis. For instance, he objected to Zamakhsharī's assertion that the word “الآن” (now) is considered “mabni” due to the presence of the definite article “harf-i tarif”, arguing that it resulted from a faulty analogy. Although Abū Ḥayyān shared the same viewpoint as Ibn Mâlik, he pointed out the grounds for objection, stating that Ibn Mâlik himself fell into the same trap.

Ibn Mâlik criticized Zamakhsharī for innovating structures in his linguistic activities that were not used by Arabs in several grammatical issues. For example, Ibn Mâlik criticized Zamakhsharī's statements regarding the use of the particle “من” in the sense of an oath as in “من ربي” and the omission of the letter “ن” as in “م ربي”, citing the above-mentioned rationale. Abū Ḥayyān noted that Zamakhsharī should not be criticized because such narrations exist in the Arabic language. It is observed that Abū Ḥayyān merely reported Ibn Mâlik's criticism of Zamakhsharī for innovating structures not used by Arabs in his linguistic activities and other criticisms presented in this article. In our view, this situation arises from Abū Ḥayyān's approach of not engaging in discussing every issue. For him, only grammatical disagreements that yield benefit are worth mentioning. He emphasizes that disputes and discussions should serve a purpose, stating that views and opinions that do not serve such a purpose are not worth mentioning, as expressed in many places. His likely

stance on the above-mentioned issues reflects his methodology.

Ibn Mālik also criticized Zamakhsharī for arriving at a judgment contrary to the views of language scholars. For example, Ibn Mālik argued that Zamakhsharī's treatment of the word "أسباط" as equivalent to "قبيلة" in the verse "وَقَطَعْنَا لَهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ مَبِطَاطًا" implies that "أسباط" is the accusative of distinction, contrary to the explanations of lexicographers. However, while Abū Ḥayyān agreed with Ibn Mālik on this matter, he also remarked that Ibn Mālik's explanation was insufficient.

Abū Ḥayyān agreed with Ibn Mālik's criticisms of Zamakhsharī as being contrary to icmā', particularly regarding the usage of "ان" in a temporal sense and Zamakhsharī's claim that a definite noun can refer to an indefinite one. Both scholars rejected Zamakhsharī's assertions as contrary to icmā'.

Ibn Mālik argued that Zamakhsharī engaged in linguistic activities contrary to semā' on two occasions. Firstly, Ibn Mālik objected to Zamakhsharī's claim that the additional letter "ب" could only occur before the predicate of nafy "ما" in the Hejaz dialect, by presenting evidence from the semā' Abū Ḥayyān not only agreed with Ibn Mālik but also mentioned icmā' to support him. Secondly, Ibn Mālik objected to Zamakhsharī's usage of "حتى". According to Ibn Mālik, Zamakhsharī's view was incorrect because, in his opinion, there exists a different usage in the verse. However, Abū Ḥayyān did not find any contradiction between the verse Ibn Mālik presented as evidence and Zamakhsharī's statements. Abū Ḥayyān argued that the verse Ibn Mālik presented as evidence was not strong enough to serve as proof and did not provide a suitable example for the issue at hand.

Ibn Mālik criticized Zamakhsharī for having syntactic views that are contrary to general language rules. For example, Ibn Mālik criticized Zamakhsharī by stating that Zamakhsharī violated the general rule that the words that are subordinate to the word before them in Arabic should not be used before the word they are subordinate to in the sentence. Abū Ḥayyān expressed agreement with Ibn Mālik on this point, finding the criticism justified.

As a result of our study, it can be said that Abū Ḥayyān approached Ibn Mālik's criticisms without sect fanaticism. Despite sharply criticizing Zamakhsharī for some grammatical views in his work *al-Baḥr al-Muḥīṭ* and indicating his approach to issues with sect fanaticism, labeling him as an opponent of the Sunni community, Abū Ḥayyān did not reflect this attitude in his work *al-Tadhīl wa-al-Takmīl fī Sharḥ Kitāb al-Tashīl*. This indicates the importance of Abū Ḥayyān's objective approach to Ibn Mālik's criticisms of Zamakhsharī. On the other hand, due to his acknowledgment of Sībawayhi as one of the most prominent figures among grammarians and his respect for him, Abū Ḥayyān vehemently opposed Ibn Mālik's criticisms of Sībawayhi through Zamakhsharī. This aspect can be seen as a result of his allegiance to Sībawayhi.

Abū Ḥayyān's objective approach to Zamakhsharī's grammatical views, in our opinion, signifies his mature scholarly personality. Additionally, it underscores the strength of his scholarly methodology, which he relies on.

Keywords: Arabic Language, Naḥw, al-Zamakhsharī, Ibn Mālik, Abū Ḥayyān, Criticism.

Pavel Pavlovitch, Muslim al-Naysābūrī (d. 261/875) -The Sceptical Traditionalist-
(Leiden - Boston: Brill, 2023), 480 sayfa

Tahir Ayas

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye
tahirayas_61@hotmail.com | <http://orcid.org/0000-0002-8801-0726> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Öz

Müslim b. el-Haccâc hakkındaki çalışmalar hatırı sayılır miktarda olsa da hâlâ ilgi çekmemiş, ele alınmayı bekleyen pek çok başlık bulunmaktadır. Diğer taraftan mevcut literatürün de ciddi eksikleri vardır. Hadis alanında modern dönemde oluşmuş alt literatürlerin kendi içinde genel bir değerlendirmeye tabi tutularak eksiklerin, ihmal edilen meselelerin belirlenip yapılacak yeni araştırmalara yön verilmesi elzemdir. Ortaya çıkış öyküsüyle Pavel Pavlovitch'in *Muslim al-Naysābūrī (d. 261/875) -The Sceptical Traditionalist-* başlıklı kitabı böyle bir ihtiyacın ürünüdür. Bu yazının konusu Pavlovitch'in literatürle hesaplaşan, eksiklere yoğunlaşan ve yeni alanlara kapılar açan hacimli çalışmasıdır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Müslim b. el-Haccâc, *Şahîh*, *Temyîz*, Hadis Tenkidi.

Atıf Bilgisi

Ayas, Tahir. "Pavel Pavlovitch, *Muslim al-Naysābūrī (d. 261/875) -The Sceptical Traditionalist-* (Leiden - Boston: Brill, 2023), 480 sayfa". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/1 (Haziran 2024), 111-130.
<https://doi.org/10.51447/uluid.1484933>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Kitap İncelemesi Book Review
Geliş Tarihi Date of Submission	15 Mayıs 2024 15 May 2024
Kabul Tarihi Date of Acceptance	25 Haziran 2024 25 June 2024
Yayın Tarihi Date of Publication	25 Haziran 2024 25 June 2024
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1484933
Değerlendirme Peer-Review	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki İç Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Atternal (Editor board member) Single anonymized - Two Atternal (Editor board member)
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

Pavel Pavlovitch, Muslim al-Naysābūrī (d. 261/875) -The Sceptical Traditionalist-
(Leiden - Boston: Brill, 2023), 480 sayfa

Tahir Ayas

Research Assistant, Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Bursa, Türkiye
tahirayas_61@hotmail.com | <http://orcid.org/0000-0002-8801-0726> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abstract

Although there is a considerable amount of work on Muslim b. al-Ḥajjāj, there are still many topics that have not received attention and are waiting to be addressed. On the other hand, the existing literature also has serious shortcomings. It is essential that the modern sub-literatures in the field of ḥadith be subjected to a general evaluation in order to identify the deficiencies and neglected issues and to give direction to new research. Pavel Pavlovitch's *Muslim al-Naysābūrī (b. 261/875) -The Sceptical Traditionalist-* is the product of such a need. The subject of this article is Pavlovitch's voluminous work, which confronts the literature, focuses on its shortcomings, and opens up new areas.

Keywords

Ḥadith, Muslim b. al-Ḥajjāj, al-Ṣaḥīḥ, al-Tamyīz, Ḥadith Criticism.

Citation

Ayas, Tahir. "Pavel Pavlovitch, *Muslim al-Naysābūrī (d. 261/875) -The Sceptical Traditionalist-* (Leiden - Boston: Brill, 2023), 480 sayfa". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/1 (Haziran 2024), 111-130.
<https://doi.org/10.51447/uluid.1484933>

Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Şahîh*'i ile Müslim'in *el-Müsnedü's-Şahîh*'i Kuran-ı Kerim'den sonra en sahih kitaplar olarak kabul edilir. Bunlardan Buhârî ve *el-Câmi*'i hakkında klasik kaynaklarımız her açıdan oldukça zengindir. Bu zenginliğin ve Buhârî'nin/*el-Câmi*'in elde ettiği şöhretin bir yansıması olarak modern dönemde de Buhârî merkezli çalışmalara fazlaca rastlanır. Fakat aynı husus Müslim ve *Şahîh*'i için o kadar da rahat dile getirilemez. Son dönemde artan bir ilgi söz konusuysa da mevcut çalışmalar kemiyet ve keyfiyet açısından yetersizdir. Batıda da durum pek farklı değildir. Sözgelimi Robson'ın 1949'da çıkan makalesinden sonra 2020'ye kadar *Şahîh*'in rivayeti meselesi hiç merak edilmemiştir. 2020 yazında ise Pavel Pavlovitch "A Rare Witness to Muḥammad Ibn İbrāhīm al-Kisā'ī's (Naysābūr, d. 385/996) Transmission of Muslim Ibn al-Hajjāj's (Naysābūr, d. 259/872-3 or 261/875) *Şahîh*" başlıklı bir makale yayımlar.¹ Spesifik bir konuyu ele alan bu makalenin kaynakçasında da *Encyclopaedia of Islam (EI3)* için hazırladığı "Muslim b. al-Hajjāj al-Naysābūrī" maddesinin yakın zamanda neşredileceğini haber verir. İki yılı aşan bir sürenin ardından 2023 Ocak ayında, bahsi geçen Müslim maddesi 500 sayfayı bulan bir kitaba dönüşmüş hâliyle okuyucusuyla buluşur. Bu yazıda *Muslim al-Naysābūrī (d. 261/875) -The Sceptical Traditionalist-* başlığıyla Brill tarafından neşredilen mezkur çalışma incelenecektir.

Kitap giriş ve sonuç bahisleri dışında -hacim ve yapı olarak birbirinden farklılık gösteren- sekiz bölümden oluşur. Çalışmanın sonunda da grafikler, isnad ağları ve veri dökümlerini içeren ekler ile detaylı dizinler yer alır.

Pavlovitch girişte (ss. 1-6) kitabın öyküsünü anlatır. Birinci bölümde (ss. 7-33) kaynak ve literatür değerlendirmesi yapar, takip edeceği yöntemden bahseder ve kitap boyunca sıklıkla karşılaşılabilecek bazı terimleri açıklar. Kitaptaki en kısa bölüm olan ikinci bölümü "Müslim'in Hayatı Sırasında Irak ve Kuzeydoğu İran: Siyaset ve Entelektüel Akımlar" (s. 34-45) başlığıyla, son dönem araştırmalarda yetersiz ve düzensiz ele alındığını belirttiği (s. 4), Horasan'daki siyasi ve fikrî iklimi tasvire ayırır. Böylece Müslim'in ehl-i hadisin ve ehl-i sünnetin oluşumunda kritik öneme sahip meselelere yaklaşımının arka planı daha sağlıklı bir zemine oturtulabilecektir. Üçüncü bölümde (ss. 46-73) Müslim'in hayatını (doğum ve vefat tarihleri, soyu, ailesi, evliliği, geçimi ve fiziki özellikleri gibi konuları) ele alır, hocalarını tetkik eder, Müslim'in hangi fikrî düşüncenin takipçisi olduğunun peşine düşer ve politik görüşlerini inceler. Dördüncü bölüm (ss. 74-126) Müslim'in itikadi görüşlerine dairdir. Beşinci bölümde Müslim'in hadis tenkit mantalitesini ele alır. Altıncı bölümü (ss. 186-207) Müslim'in *Şahîh* harici eserlerine ayırmışken yedinci bölümde (ss. 208-243) *Şahîh*'i tahlil eder. Kitabın en uzun bölümü olan sekizinci bölüm (ss. 244-369) *Şahîh*'in rivayet tarihine dairdir ve kendisinin de işaret ettiği gibi (s. 5) bu konudaki en kapsamlı araştırmadır.

Hacmi sebebiyle her bölümü üzerinde detaylı durulamayacak olan kitabın öne çıkan dört yönünden bahsedilebilir: (1) Kaynak ve literatür değerlendirmesi, (2) Müslim'in itikadi görüşlerini tahlil denemesi, (3) Müslim'in eserlerinin tespiti, kullanımı, anlamlandırılması, bunlardan hareketle tenkitçiliği ve son olarak (4) *Şahîh*'in rivayet süreci.

Başlangıçta *Encyclopaedia of Islam*'ın yeni edisyonu için Müslim b. el-Haccâc maddesini yazması kendisine teklif edilen Pavlovitch, zaman içinde çalışmasının kapsamının bir

¹ *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 6/1 (2020), 7-47.

madde hacmini aştığını görünce araştırmasını bir kitap olarak piyasaya sürmeye karar verir. Bunda mevcut Müslim literatürünün yetersizliğinin önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Müslim hakkında ciddi miktarda çalışma varken kendisinin yapacağı yeni bir araştırmanın ancak mevcut literatürün bir özeti olabileceğini düşünen Pavlovitch, bu pek çok çalışmanın Müslim gibi önemli bir hadis derleyicisi, rivayet tenkitçisi, ehl-i hadis kelamcısı ve Buhârî'den sonraki en önemli kitabın sahibi hakkında yetersiz kaldığını görür. Söz konusu literatür beklentileri karşılamaktan uzaktır. Müslim'in biyografisine dair önemli bazı kaynaklar ihmal edilmiştir. Çalışmalar birbirinin tekrarı mahiyetinde, aynı kaynaklar etrafında dönen, benzer hususları vurgulayan (sinoptik) çalışmalardır. Müslim'in otoritesinin gölgesinde yapılmış olup tenkitçi kimliğine, hadisçiliğine ağırlık verilmiştir, diğer bazı yönleri (ör. itikadi tarafı) ele alınmamıştır. Literatür *Şahîh* merkezlidir, *Şahîh* dışındaki eserlerine odaklanılmamıştır. Sıkıcı gözükseler de Müslim'in bazı usuli görüşleri noktasında önemli olan ancak kayıp olduğu anlaşılan kimi kitaplarının kaynaklardaki dağınık atıfları hiç dikkat çekmemiştir. *Şahîh*'in rivayetine dair araştırmalar da tasvirî olup pek çok önemli sorunun cevabını aramamışlardır. Hasılı bu yetersiz literatür bir ansiklopedi maddesi² olarak başlanılan yazıyı sonuçta 500 küsur sayfalık bir kitaba dönüştürmüştür.

Kitabın öne çıkan yönlerinden ilki, birinci bölümdeki kaynak ve literatür değerlendirmesidir. Pavlovitch kronolojik bir takiple ele aldığı klasik kaynaklar arasında Hâkim (ö. 405/1014) ve *Târîhu Neysâbûr*'u üzerinde ayrıca durur (bunu başlığa da yansıtmıştır: "Hâkim ve Birkaç Diğer Kaynak"). Zira Hâkim, Müslim hakkında birinci elden kaynaklara sahiptir ve derlediği Müslim biyografisi sahasında ilktir. Ayrıca hâlâ kayıp olduğu düşünülen ve ancak bir muhtasarına ulaşılabilen bu kaynak, sonraki Müslim literatürüne malzeme sunan en geniş kaynaktır. Pavlovitch, sonraki literatürün bu malzemeden seçki yapmak suretiyle istifade ettiğini söylese de (s. 8) bu seçkiyi neyin belirlediği üzerinde durmaz. Üzerinde durduğu husus Müslim biyografisi veren müelliflerin bilgi kaynakları, özellikle Hâkim'den, *Târîhu Neysâbûr*'dan istifadeleri, kısaca literatürün birbirine kaynaklığıdır. Burada bir iki istisna dışında son dönem araştırmalarda ihmal edilmiş iki kitaba ayrıca değinir. Takdim ettiği Müslim biyografisi önceki literatürden farksız olsa da Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) *el-Ensâb*'ı Müslim hakkında sakladığı eşsiz kayıtlar ile önemli bir kaynaktır. Aynı şekilde biyografisi ekstra bir detay sunmayan Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) *İkmâl*'i de Müslim'in kayıp eserleri noktasında önemlidir.

Yine kronolojik olarak modern araştırmaları ele alan Pavlovitch'in -bazı çalışmaları atlamış olmakla birlikte- kapsamlı bir literatür tahlili yaptığı rahatlıkla söylenebilir. Kabaca (1) genel olarak Müslim ve hayatına dair çalışmalar (2) *Şahîh* ve metoduna dair araştırmalar (3) *Şahîh*'in rivayetine dair yazılar ve (4) Kelamcılığı vs. farklı yönüne eğilen çalışmalar şeklinde tasnif edilebilecek bu literatür girişte de ifade edildiği üzere pek çok eksiklik barındırır. Pavlovitch bu eksiklikleri, problemleri yönleri örneklendirir. Tümünün aynı problemlerle malul olduğunu belirten Pavlovitch, hiçbirisinin literatür tahliline yer vermediğini, yüzeysel girişlerle başladıklarını, bazılarının dipnot ve kaynakçadan mahrum, atıf usulünü

² Söz konusu madde de yaklaşık bir yıl sonra neşredilmiştir. Pavel Pavlovitch, "Muslim b. Hajjāj", *Encyclopaedia of Islam* (Erişim 13 Mart 2024), https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_com_40914.

gözetmeyen, akademik metin vasfı taşımayan çalışmalar olduklarını belirtir.³ Bu araştırmacıların ihmal ettiği bir diğer husus Müslim'in *Şahîh* dışındaki eserleridir. Oysa bir kısmı kayıp bu eserler Müslim'in kimi görüşlerini anlamak için oldukça kritik bir görev üstlenirler. Savunmacı üslup bu çalışmaların öne çıkan bir diğer özelliği olup Müslim'in ve eserinin imajını zedeleyecek rivayetler görmezden gelinmiştir. *Şahîh*'in rivayetine yönelik araştırmalar da geneli olarak yetersizdir. Daha çok betimleyici olan bu çalışmalar bazı önemli soru ve meseleleri ıskalamışlardır. (s. 19-20) Müslim'in itikadi görüşlerine/kelamcılığına dair bir çalışma görmediğini belirten yazara göre Müslim'in bir hadisçi ve hadis münekkidi olarak ünü, onun gelenekçi kelamın gelişimine yaptığı katkıyı gölgede bırakmış olmalıdır. (s. 20)

Kitap içerisinde küçük bir bölüm olsun müstakil bir hüviyet arz etsin, kısaca aralarındaki irtibata ve özgün yönlerine işaret ederek batıdaki Müslim literatürünü de ele alan Pavlovitch, Goldziher'den (ö. 1921) sonra uzunca süre Müslim'e ilgisiz kalınması tespiti dışında mevcut literatür hakkında olumsuz değerlendirmede bulunmaz. Arapça çalışmaların aksine batıda, bir kelamcı olarak ele alınmasa da Müslim'in itikadi görüşlerine dair bazı çalışmaların mevcut olduğunu belirtir. (s. 21-22)

Pavlovitch'in zikretmediği/kullanmadığı (Huzeyfe Şerîf'in çalışmaları, Melîbârî-Medhalî münazarasından neşet eden literatür, Demfû'nun *Şahîh* ravisi İbn Süfyân'a has makalesi ve Musaddik Atıyye'nin İbn Mâhân tarihine dair tezi gibi) bazı çalışmalar da benzer problemleri barındırır. Ülkemizde yapılan sınırlı sayıdaki çalışmanın da yine Pavlovitch'in belirttiği hususlarla malul olduğu söylenebilir. İlave olarak Müslim'in Buhârî ve İbn Ebî Şeybe ile irtibatı hiç merak edilmemiştir. Buhârî'nin nüsha farklılıkları üzerine çokça eğilinmişken Müslim bu noktada arka planda kalmıştır. Kelami yönü bizde de dikkat çekmemiş, hadisçiliğine yönelik çalışmalar sayıca az, rical birikimine dair söylenenler ise oldukça yüzeysel kalmıştır.

Pavlovitch dördüncü bölümde Müslim'in itikadi görüşlerini inceler. Bunu *Şahîh*'teki Kitâbü'l-İmân ve Kitâbü'l-Kader bölümlerinden; hicri 2. ve 3. asrın en önemli tartışma başlıklarından ikisi iman ve kader bahislerinden hareketle yapar. *Şahîh*'inde bâb başlıklarına yer vermeyen ve isnadlı hadisler dışında çok nadir söz alan Müslim için bunu ilgili bölümler üzerinden denemek, Müslim'in itikadi konulara tahsis ettiği bir eserinin olmaması yanında kaynaklarda itikadi görüşlerine dair neredeyse hiçbir kayıt yer almaması göz önüne alındığında orijinal bir girişimdir ki kendisi de bunun ilk olduğunu söyler. (s. 81) Zira Müslim'in itikadi yönü doğuda ihmal edilmiş, batıda ise bütüncül bir bakışla ele alınmamıştır.⁴ (s. 22)

³ Örneğin kimi yazarlar kaynakçaya yer vermezken kimisi kaynakça verse de tuhaf bir şekilde künye bilgilerini düzenli zikretmez. Daha da ilginç kaynakçaya yer vermemesi yanında hiçbir künye bilgisi/bibliyografik veri sunmayan, matbu bir doktora tezidir. Pavlovitch burada tezin jüri üyesine ve kitabın editörlerine bir göndermede bulunur. (s. 18) Yazarın aynı yayınevinden çıkan bir diğer çalışmasında yine kaynakça ve künye bilgilerinin olmaması, burada yayınevini bir tasarrufunu akla getirmekte, tezdeki bilgilerin yayın aşamasında dışarıda bırakılma ihtimaline işaret etmektedir. Ancak çalışmanın tez hâline ulaşamadığı için ve yazar ya da kitabı yayına hazırlayan da herhangi bir açıklama zahmetine girmediği için bu teyit edilememiştir.

⁴ Pavlovitch'in burada yeterliği tartışmalı, Arapça kaleme alınmış bir makaleyi atladığına işaret edilebilir: Abdünnebî Fâdîl, "et-Ta'rif bi'l-imâm Müslim ve bi'l-kağâye'l-keîlâmiyye fi *Şahîhihi*", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye bi-Fâs*, 7 (ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye özel sayısı) (1991), 257-285.

Müslim hakkındaki anlatılar şöhretiyle bağdaşmayacak şekilde kısıtlıdır. Buna Müslim'in kısıtlı ilgi alanı (hadis-ricâl); bu kısıtlı ilgi alanı içerisinde de az söz alıp konuşması eklenince onun herhangi bir konudaki düşüncesini tespit oldukça zorlaşmaktadır. Bunlardan biri de onun itikadi fikirleridir. Bir muhaddis olarak onun bu konulara uzak kalması tabii olsa da tamamen ilgisiz değildir. Hadisçilerin itikadi spekülasyonları hoş görmemekle birlikte bu tür tartışmalara hepten sırt dönmediklerini söyleyen Pavlovitch, Müslim'in de *Şahîh*'inde tam olarak bu tavrı yansıttığına işaret eder. (s. 74) Pavlovitch işte bu noktada *Şahîh*'in ilgili bölümlerindeki hadislerin seçim ve sıralamasının rastgele olmadığını, Müslim'in bunları itikadi görüşlerini yansıtacak şekilde tertip ettiğini belirtir. Bu tutumuyla ehl-i hadisin akılcı kanadının temsilcileri arasında konumlanmaktadır.

Kaynaklarda Müslim'in itikadi görüşleriyle ilişkilendirilebilecek tek kayıt *lafz* meselesiyle ilgili anlatılardır. Ancak bunlar da kendisinin net olarak bir fikir belirtmesinden ziyade tepkisinin söz konusu olduğu, ikincil kaynağa dayanan, çıkarıma muhtaç ve birtakım problemleri muhtevi anlatılardır. Bu anlatılardaki kimi problemlere, bunların bir kısmının kurgu olabileceğine işaret eden (s. 76-83) Pavlovitch iman ve kader bölümlerini oluşturan hadisleri tematik tasnif ederek daha sağlıklı bir yöntem tercih etmiş görünmektedir. Yazara göre her iki kitap dönemin tartışmaları doğrultusunda kaleme alınmıştır. Hadisler muhatapların görüşlerine cevaplar verecek, onların itikadi esaslarını çürütecek şekilde seçilerek bir araya getirilmiştir. Buradaki tasnif ve hadislerin muhtevaları Mürcie, Kerrâmiyye, Kaderiyye, Mu'tezile gibi fırka ve ekollere birer cevap niteliğindedir. Sözgelimi Kitâbü'l-Kader özgür iradeyi savunanlara karşı yazılmıştır. (s. 111)

Şahîh'e genel bir bakışta herhangi bir kelami tartışmanın izine rastlanmasa da, Müslim ilk anda tartışmalara girmeye gönülsüz gibi dursa da rivayetleri kelam bahislerinde sistemli bir şekilde nakletmek suretiyle hem kendi görüşlerini ortaya koymuş hem de muhaliflerine cevaplar vermiştir. (s. 125-126) Bir "oryantalistik hadis şerh girişi" görüntüsü veren bu bahiste, Pavlovitch'in "bir hadisin pek çok farklı konuyu ele alabilmesi, bir kelimenin birden fazla anlamı yüklenebilmesi, Müslim'in yorum yapmayı imalı mesajlarının anlaşılmasını tamamen okuyucuya bırakması, muhaliflerinden/muhataplarından bahsetmemesi" gibi, dile getirdiği birtakım zorlukların (s. 81-82) üstesinden geldiği söylenebilir.

Pavlovitch "Müslim'in Hadis Tenkidi" üst başlıklı beşinci bölümde (kitabın en hacimli ikinci bölümüdür; ss. 127-185) doğrudan eserlerinden hareket ederek Müslim'in hadis tenkit mantalitesini ele alır. Müslim *Şahîh* mukaddimesinde ve *Temyîz*'de yöntemini ortaya koymakta, böylece "ravilerin ehliyeti ve hadislerin temyizi konusunda görüşlerini açıklayan ilk münekkit ve musannif" vasfını Şâfî ile paylaşmaktadır. (s. 127)

Pavlovitch'in bu bahiste sıkça vurguladığı husus Müslim'in cerhi gıybet görüp bu noktada hadisçileri eleştirenlere karşı harcadığı mesaidir. Mukaddimenin yarıya yakını bir grup ravi hakkındaki, isnatlarıyla nakledilmiş tenkit ifadelerini içeren rivayetler oluşturur (büyük çoğunluğu hicri 2. asırdan 42 isim hakkında 84 değerlendirme). Pavlovitch ezici çoğunluğunu olumsuz değerlendirmeler teşkil eden bu kısmın niçin mukaddimedede zikredildiği sorusunu sorar. Peşine düştüğü bir diğer soru, atıf yapılan isimler gerçekten münekkit oldukları için mi atıf almışlardır yoksa Müslim'in başka bir amacı mı vardır? Bu soruları cevaplayabilmek için değerlendirmeleri gruplandırır: 1) Senedlerin mukayesesi ile tespit

edilen isnad kusurları 2) Büyük çoğunluğunu itikadi faktörlerin belirlediği ravi kusurları ve 3) Gerekçesi belirtilmemiş cerhler. Müslim hemen hemen yarısına tekabül eden bu salt cerhlerin muhtemelen gerekçelerini biliyordu fakat zikretmek için pek hevesli değildi. Bu tutumu, hadisçileri cerh faaliyetleri üzerinden eleştiren muhalifler ile ilişkilidir. (s. 133)

Cerh faaliyetlerinin ortaya çıkışına/tarihçesine dair kısa bir bilgilendirme yapan (s. 133-135) Pavlovitch Müslim'in döneminde de hadis tenkidi aleyhtarlarının güçlü olduğunu söyler. Müslim *Temyîz*'e bu kesime hitap ederek başlarken, mukaddimede de bu grubun görüşlerini çürütmek için hayli mesai harcar. Ravilerin kusurlarını ortaya dökmek bir görev, hadis naklinin bir din meselesi olduğunu vurgular, bu hususta susup sessiz kalmanın tehlikesine işaret eder. Müslim bunlara vurgu yapmadan önce bahsi geçen 42 ismin 84 cerh değerlendirilmesini verir. Pavlovitch'e göre burada 42 isme atıf yapması, bu 42 ismin münekkittir kimlikleriyle alakalı olmayıp, cerh faaliyetinin muteber selef tarafından rahatlıkla yerine getirilmiş önemli bir görev olduğunu gösterme amacına matuftur. Müslim'in, cerhi giybet görenlere karşı bir başka reaksiyonu, kendisinin olumsuz değerlendirmelerden ziyade olumlu değerlendirmelere öncelik vermesidir. (s. 135) Bu noktada Müslim'in *ta'dîl* kelimesini *tecrîh* kelimesine öncelikle atıf yapar ki buna fazla anlam yüklediği söylenebilir.⁵

Müslim'in kullandığı, daha sonra ıstılahlaşacak pek çok kelime ve ifade içerisinde tenkit ifadeleri seleflerine nazaran oldukça sınırlıdır. Yazara göre bundaki etkenlerden biri yine giybet eleştirileridir. Müslim giybet suçlamasından korktuğu için *-el-Künâ hariç-* cerh ifadeleri kullanmaz. Cerh söz konusu olduğunda kendisi konuşmak yerine selef atıf yapmakta böylece hem kendini eleştirilerden korumakta hem de eleştirileri selefin uygulamalarını öne sürerek zayıflatmaktadır. Dolayısıyla kullandığı terimler arasında bu tutumuyla uyumlu olarak *da'îf*, *kezzâb* vd. lafızlar yer almaz. (s. 169-170) *el-Künâ*'daki cerh ifadelerine gelince bunları titiz bir tahlile tabi tutan Pavlovitch'e göre giybet iddiaları buraya da nüfuz etmiştir. Şöyle ki Müslim'in cerh ifadeleri oldukça azdır, emin olduğunda bunları yazıya dökmüştür ve bunlar raviden ziyade rivayete dönük eleştirilerdir.⁶ (s. 190)

Müslim'in hadis tenkit kriterlerini muhtelif başlıklar altında ele alan Pavlovitch bunlardan hıfz ve muarazanın nesnel yönünü ayrıca öne çıkartır. Hıfz Müslim için önemli-önceklilikli bir kriterdir, bir raviyi değerlendirmenin en iyi yoludur. Zira nesnelidir. Cerh muhaliflerini bertaraf etmek için daha kullanışlıdır. Müslim *Temyîz*'in ilk bâbını bunu temellendirmeye ayırmıştır. Burada hadislerin anlaşılması noktasında sadece bir nakil kaydetmesine bakılacak olursa Müslim'e göre hadislerin ezberlenmesi hadislerin anlaşılmasından önce gelir. Hıfza yapılan bu vurgu harfi harfine, lafza sadık bir nakil anlayışını da beraberinde getirir. Bu, *Şahîh*'ten rahatlıkla takip edilebilir. Müslim küçük detayları atlamaz, büyük farklılıklarda metni tekrarlar. Buhârî bu noktada tamamen farklıdır. "Lafız falanca ravindir" şeklindeki kullanımı her iki *Şahîh*'ten tetkik eden Pavlovitch Müslim lehine ezici bir sonuçla karşılaşır. Zira eserlerinde takip ettikleri usuller bunu gerektirir. (s. 146-147)

⁵ Müslim'in ifadesi şu şekildedir: "وأهل الحديث هم الذين يعرفونهم ويميزونهم حتى يتزولهم مناظرهم في التعديل والتجريح".

⁶ Pavlovitch kullanılan kalıpların hep "hadis" kelimesi ile izafete sokulmuş olmasına dikkat çeker. Buna göre Müslim *münkeru'l-ḥadîs*, *da'îfu'l-ḥadîs* vb. ifadelerinde tenkidin raviye değil rivayete dönük olduğuna işaret ederek giybet ithamlarına karşı tedbir almış görüntüsü vermektedir. (s. 183)

Muarazanın Şâfiî tarafından başlatıldığını ve böylece, getirdiği bu nesnel metot ile hadis tenkidi aleyhtarlarına karşı hadisçilere yardımda⁷ bulunduğunu belirten Pavlovitch (s. 183), hadisin tespitinde Şâfiî ile aynı yaklaşımı benimseyen Müslim'in Şâfiî'nin mukayese kriterlerini mukaddimede ona atıf yapmadan tekrarladığını, *Temyîz*'de de bu kriterler doğrultusunda bolca mukayese örneği sunduğunu söyler. Pavlovitch bu örnekler üzerinden Müslim'in isnad ve metin mukayese yöntemini ortaya koymaya çalışır. (s. 147-152)

Beşinci bölümde işaret edilebilecek diğer hususlar ise şunlardır:

Kendisinden tek bir kişinin nakilde bulunduğu (*vühdân*) yüzlerce ravi söz konusudur. Bunların naklettiği hadisler noktasında Müslim rivayette tek kalan ismin meşhur olmasını şart koşar. Yazar *el-Münferidât*'ta konuya dair ifadelerinden Müslim'in bir ravinin şöhreti için de en az iki ravisinin olmasını gerekli gördüğü çıkarımını yapar. (s. 153) Ona göre bu şöhret kaydı Hâkim'in sahih hadis tanımının ve Buhârî ile Müslim için ileri sürdüğü, sıhhat şartının temelini oluşturur. Hâkim'in bu iki ravi kaydını ileri sürmesinin arkasında yatan bir diğer etken Müslim'in *el-Künâ*'da ele aldığı pek çok biyografide iki hoca ve iki talebe listelemesi olmalıdır. (s. 155) Ne var ki Hâkim'in ileri sürdüğü şart pek çok kişi tarafından yanlış anlaşılmıştır. Bunun neticesinde yanlış anladıkları hâliyle *Şahîhayn*'a vardıklarında elleri boş dönmüşler ve Hâkim'i eleştirmişlerdir. (s. 154) Pavlovitch'in burada Hâkim'in açıklamalarını Müslim'in eserlerinden temellendirmeye çalışması orijinaldir fakat "Hâkim isnadın çokluğuna değil ravinin şöhretine vurgu yapmaktadır" (s. 154) dedikten sonra konuyu "Müslim'in *el-Künâ*'da ikişer talebe ve hoca ismi vermesi Hâkim gibileri onun her tabakada isnad çatallanmasına ihtiyaç duyduğu sonucuna götürmüştür." (s. 155) diyerek birtirilmesi bir çelişki arz etmektedir.

Müslim'in mukaddimede *mu'an'an* meselesinde oldukça sert bir dille eleştirdiği belirsiz muhatap için klasik kaynaklarda Buhârî ve İbnü'l-Medînî isimleri zikredilir. Hadis ilminin iki büyük ismi arasında bu mahiyette bir ihtilaf olamayacağı hissiyatıyla müphem ismin Buhârî olmadığını ispat etmeye çalışan Arap müelliflerin isabetsiz argümanlar ileri sürdüğünü belirten Pavlovitch batılı çalışmaların da kaynakları tekrarla yetindiklerini söyler. İlk defa Juynboll Buhârî ve Ali b. el-Medînî dışında farklı bir isim ortaya atmıştır: Kerâbîsî (ö. 248/862). Bunun mantıklı olabileceğini söyleyen (s. 160) Pavlovitch "Hanbelî çevreler" olabileceğine dair bir başka tespite katılmaz; Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) kayıp *Fehmü's-sünne*'sine yapılan bir alıntıya istinat ederek Buhârî, İbnü'l-Medînî ve Kerâbîsî'yi de içeren "Bağdatlı bir grup âlim" üzerinde durur. (s. 162)

Müslim'in hadis tenkidinin önemli bir diğer parçası Pavlovitch'in "metin tenkidi" (matn criticism) başlığı altında ele aldığı yazım hatalarını ortaya dökmesidir. Hukuki sonuçları da olabilecek bu tür hataları tespit etmesi Müslim'in yazılı kaynaklarla çalıştığını gösterir. Aksi durumda bunların tespitini nasıl yapacaktır. Metnin doğru hâli de yine mukayese ile belirlenebilir. Dolayısıyla Müslim'in metin tenkidi başlığı altındaki faaliyetleri muhteva tenkidi kapsamında olmayıp hatalı rivayet, birtakım içerik tutarsızlıklarından hareketle değil rivayetlerin karşılatırılmasıyla ortaya çıkartılır. (s. 167)

⁷ Pavlovitch'in özede bu bölümde genelde tüm kitaptaki söylediklerinden anlaşılan, Şâfiî'nin "nâsıru ehli'l-hadis" sıfatının arkasında yatan tek sebep onun ehli-i hadise fıkıh noktasında yaptığı katkı değildir.

Bu bölümde ele aldığı bir diğer husus Müslim'in ehl-i bidat ravilerden rivayet meselesine yaklaşımıdır. Esasında bir ravinin bidat ehli olarak nitelenmesi, münekkiti giybet ithamının hedefinden kolayca kurtarabilir.⁸ Fakat bidat ehli raviler toptan diskalifiye edilemez. Müslim de diğer münekkitler gibi bunun farkındadır ve bazı kayıtlarla bu ravilerin hadislerini nakleder. Müslim propagandist/dai olup olmama ayırımına işaret etse de daha ziyade naklin doğruluğuna önem vermektedir, mezhepçiliğiyle bilinen bir ravinin rivayeti otoritelerin hadisleriyle uyumlu olduğu takdirde sıkıntı görmemektedir. Fakat Müslim'in bu tutumu da tüm ravilere teşmil edilemez, mihne öncesi ve sonrası şeklinde kronolojik bir ayırmadan bahsedilebilir. (s. 138-140)

Bir âlimin çalışmalarının “Kayıp eserler” ve “Günümüze ulaşan/mevcut/neşredilmiş eserler” şeklindeki ayrımına tavsifine sıklıkla rastlanır. Pavlovitch kitabının altıncı bölümünde buraya, kayıp olsalar da atıflarla kısmen günümüze ulaşan, kaynaklardaki nadir alıntılardan hareketle içeriklerinden haberdar olunabilecek eserleri ele aldığı bir üçüncü başlık ekler. Bu başlık altında özellikle Moğultay b. Kılıç'ın *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*'inde yer alan atıflardan hareketle Müslim'in kayıp dört eserine dair bazı değerlendirmelerde bulunur.⁹ (s. 196-197)

Pavlovitch 5'i mevcut/neşredilmiş, 4'ü atıflarla korunmuş ve 28'i tamamen kayıp toplam 37 eser listeler. Fakat bu rakam Müslim'in toplam 37 eser kaleme aldığı anlamına gelmez. Pavlovitch'in kendisinin de işaret ettiği üzere aynı kitap bazen farklı birkaç başlıkla anılabilmekte, bir eserin bölümleri farklı kitaplar olarak kaynaklarda zikredilebilmektedir.¹⁰ Pavlovitch'in her ayrıntıyı bir bağlama oturtmaya çalışması, bunlardan hareketle eserin konusu ve tarihî sürecine dair çıkarımlarda bulunması, bazı iddiaları teyit çabası bu bahiste öne çıkar.

Hâkim el-Kebîr (ö. 378/988) tarafından ortaya atılan, *el-Künâ'nın Buhârî'nin et-Târîhu'l-kebîr*'inin bir kopyası olduğuna dair iddiayı uzunca ele alan (s. 186-189) yazar, Müslim'in *el-Künâ*'daki kaynaklarını müstakil bir çalışmaya havale ederek¹¹ iki eser arasında 61 terceme/madde üzerinden yaptığı mukayese neticesinde Buhârî'nin birincil derece kaynaklardan olduğunu söyler. (s. 188) Fakat burada asla kelimesi kelimesine bir kopya söz konusu değildir. Buhârî'nin Müslim'e göre konumu, iki eser arasındaki her bir tabi benzerliğin kopya olarak algılanmasına sebep olmuştur. (s. 188) Burada aynı benzerliği tespit eden Dârekutnî ve özellikle eserlerinde *el-Künâ*'yı bolca kullanan Hatîb el-Bağdâdî'nin değerlendirmelerine de atıf yapılması beklenirdi.

⁸ Yazarın bu düşüncesi şöyle bir soruyu akla getirebilir: Sapkın fırkalara izafe edilerek yapılan bazı cerhlerin arkasında giybet eleştirileri yatıyor ya da giybet eleştirilerinden kurtulmak için raviler teknik yönden değil itikadi yönden cerh edilmiş olabilir mi?

⁹ Atıflar üzerinden takip Müslim'in Ahmed b. Hanbel'e ravilerle ilgili yönelttiği soru ve cevaplardan müteşekkil *Sü'âlât*'ı için de düşünülebilirdi. Ahmed b. Hanbel'den *se'eltü, sü'ile, 'an, kâle* gibi lafızlarla naklettiği 10 civarında değerlendirme tespit edilebilmektedir. ör. bk. Cemâlüddin el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 20/147; 21/509.

¹⁰ Sözelimi bk. s. 199 no. 2, 6 ve 8. Pavlovitch'in bu hususu kaçırdığı örnekler de vardır. ör. s. 199 no. 1 ve no. 5 aynı eserlerdir.

¹¹ Konu hakkında bir araştırma tarafımızca yürütülmektedir.

Müslim'in sadece ismen bilinen, ismi haricinde tamamen kayıp eserlerini tavsifi bilgiler eşliğinde listelemekle yetinmeyen Pavlovitch, kitapların Müslim'in diğer eserleriyle ve başka çalışmalarla olan irtibatına işaret eder. Eserlerin konularına dair genel bilgiler verir ki bunlar tamamlayıcı rol oynar. Bununla birlikte bazı değerlendirmeleri tartışmaya açılabilir. Hâkim'in *el-Müsnedü'l-kebîr* için "Bu kitabı ondan birinin işittiği bilinmiyor." ifadesini Hâkim'in bu eserin Müslim'e aidiyetini şüpheli bulmuş olabileceğine yorar. (s. 205) Oysa burada eserin, yarım kaldığı için ya da Müslim'in neşir amacını taşınamaması sebebiyle talebelerine intikal etmediği düşünülebilirdi. Bazı atıflara konu olması sebebiyle diğer eserlere göre oldukça uzun ele aldığı *el-İntifâ'* bir önceki başlık altına alınabilirdi.¹² *et-Târîh* başlığıyla sadece Nedîm tarafından Müslim'e izafe edilen eseri Hâkim el-Kebîr'in yukarıda bahsi geçen iddiası ile ilişkilendirmesi (s. 207) zorlama bir çabadır. Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'inden hareketle Müslim'e böyle bir eser izafe edilmiş olabileceği ihtimali yerine bu kitabın Müslim'in *Ruvâtü'l-i'tibâr*'ı ve özellikle de aidiyeti daha güçlü *Ma'rifetü ruvâti'l-aḥbâr* başlıklı bir diğer eseri ile ilişkisi kurulmaya çalışılabilirdi.

Pavlovitch yedinci bölümü *Şaḥîḥ*'e tahsis etmiştir. İlk kitabın adı, yazılma gayesi, önceki literatür ile ilişkisi üzerinde durur. *Şaḥîḥ*'in telifini hadis literatürünün gelişimi doğrultusunda ele alır. (s. 208) Müslim, önceki literatürden *muşanneflerin* konulara göre tasnif edilme, *müsnedlerin* ise *merfû* hadislere önem verme karakteristiklerini almış, bunlara sıhhati ekleyerek ve çokluktan kaçınarak bir derleme meydana getirmiştir. (s. 210) Pavlovitch, *Şaḥîḥ*'in muhtasar karakterinden hareketle "acemi hadisçiler için yazılmış bir kitap" olacağına dair yorumu, Müslim'in takip ettiği zor metot sebebiyle isabetli bulmaz. Kitabın hukuki ilkeler üretmek için sahih hadislere muhtaç fukahaya hitaben yazıldığını söyler. (s. 210) Zorlayıcı metodun fukaha için de bir problem teşkil etmesi mümkündür. Müslim'in metottan bağımsız, meslekten hadisçi olmayan daha geniş bir kitleyi hedeflediğini söylemek daha isabetli olabilir.

İkinci başlıkta *Şaḥîḥ*'in tasnif zamanını ve klasik dönemde yarım kaldığına dair ortaya atılan iddiayı ele alır. Bir sahih hadis seçkisi için ihtiyaç duyulan geniş hadis birikimini elde etmek, bu birikimden bir metot takip ederek seçki yapmak ve bunu normal hayatını sürdürürük yerine getirmek; kısaca *Şaḥîḥ*'in muhtevası, metodu ve Müslim'in özel yaşantısı böyle bir koleksiyon için uzun bir süreci gerektirir ki kaynaklarda verilen bilgiler de bu doğrultudadır. Konuya dair kayıtları değerlendiren Pavlovitch 242-257 arasını *Şaḥîḥ*'in yazılmış olabileceği en olası dönem görür. (s. 212) Burada konuya dair -son dönem Müslim araştırmalarında tetkik edilmeden kullanılan- kayıtları birbirleriyle ve bazı hadiselerle irtibatlandırma çabası, rivayetlerdeki tahrif olgusunu dikkate alması öne çıkar. Hâkim tarafından ortaya atılan *Şaḥîḥ*'in vefatı sebebiyle tamamlanamamış olma iddiası ve bu iddia ile ilişkilendirerek Müslim'in üç tür müsned kaleme aldığına dair nakil¹³ üzerinde de duran Pavlovitch'e göre

¹² *Tafđilü's-sünen* ya da *Tafđilü's-sinîn*'in başlığını ve konusunu tespit etmeye çalışırken İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) bu eserin *Temyiz* ile ilişkisi noktasında, konuyu daha da karmaşık hâle getiren alıntılarını (sözgeçimi bk. *Fethu'l-bârî*, 3/410) görülmemiştir. Bahsi geçen atıflarla bu eser de aynı başlık altında ele alınabilirdi.

¹³ Talebesi ve *Şaḥîḥ*'in ravilerinden İbn Süfyân (ö. 308/920) Müslim'in sahip olduğu hadis birikimiyle (*müsnedât*) üç kitap telif ettiğini (*aḥrace*) söyler: (1) insanlara okuduğu, (2) İkrime ve *Meğâzî* sahibi Muhammed b. İshâk

ilk iddia (yanlış anlama/anlatma/anlaşılma ihtimalleri de mümkündür) Hâkim tarafından *el-Müstedrek*'e meşru bir zemin tesis etmek için kasıtlı olarak ortaya atılmışken, söz konusu nakil Hâkim'in yarım kalma iddiasına karşı uydurularak dolaşıma sokulmuştur. (s. 213-215) Ancak rivayetdeki muhteva açısından problemler, Hâkim'in açıklamalarını eleştirme amacıyla girilmiş bir uydurma düşüncesini zayıflatır. İbn Süfyân'ın sözlerinin Müslim'in eserlerine bakan yönü merak konusu olarak kalırken, Hâkim'in hem İbn Süfyân'a cevap verme (ifadelerindeki karışıklık böylece açıklanabilir¹⁴), hem ehl-i bidate karşılık verme (*el-Müstedrek*'e zemin) hem de *Şahîh*'i övme (eleştirilere cevap, *kanona* hizmet) düşüncesinin yarım kalma iddiasının arkasındaki saikler olduğu söylenebilir.

Üçüncü başlıkta, yine klasik dönemde ortaya atılan Müslim'in *Şahîh*'inin Buhârî'nin *Câmi'*ine *müstahrec* olduğu iddiasını tahlil eder. Pavlovitch burada her iki koleksiyondaki kader bölümlerini mukayese eder. Elde ettiği benzerlik oranının (% 50) önemli olmakla birlikte normal olduğunu, *müstahrec* demenin bazı zorlama varsayımlarla ancak mümkün olduğunu söyler.¹⁵ (s. 216-217) Pavlovitch burada, muteber koleksiyonların Buhârî üzerine bina edildiğine dair daha başka kayıtları da -ör. İbn Hacer'in İsmâîlî'nin (ö. 371/982) *el-Medhal*'inden alıntıladığı¹⁶ ifadeleri- ele alabilirdi. Yine Hakim el-Kebîr'in *el-Esâmî*'de dile getirdiği intihal/takip iddiasının Halîlî (ö. 446/1055) tarafından alıntılanması üzerinde durabilirdi.¹⁷ Zira Hâkim'in ifadeleri kendi eserinde *el-Künâ* → *et-Târîhu'l-kebîr* bağlamındayken Halîlî tarafından yapılan alıntıda¹⁸ bu dar bağlamdan geniş bir bağlama doğru kaydığı görülmektedir. Şeyhayn/*Şahîh*ayn arasındaki *istihrac* değerlendirmesinin hiyerarşiyi belirleme gayesiyle rical alanından ödünç alınıp alınmadığı merak konusudur.

Şahîh'in içeriğini incelediği dördüncü başlık altında bâb başlıklarına dair söylediklerine işaret edilebilir. Müslim mümkün mertebe kesintisiz bir metin ortaya koymuştur, bâb başlıkları ona ait değildir. Metin boyunca kendisi pasiftir, rivayetleri kendi başlarına konuşmaya bırakmıştır. Daha sonraki süreçte fakihlerin kullanımını kolaylaştırmak amacıyla müstensihler ve ravilerce başlıklar takdir edilmiştir. Bu noktada ilk başlıklar ibtidai görünümün arz ederler, kısırdırlar ve gittikçe gelişir, genişlerler. (s. 220) Burada kaynak

gibileri ve (3) zayıf ravileri dâhil ettiği (Ebû Bekr İbn Hayr, *Fihristü İbni Hayr el-İşbîlî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmud Beşşâr Avvâd, Tunus Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009, 140). Pavlovitch isnad ve muhteva açısından problemleri gördüğü bu rivayetin hicri 5. asrın başlarında uydurulup tedavüle sokulduğunu belirtir. (s. 214-215)

¹⁴ Hâkim'in ifadeleri ve söz konusu karışıklık için bk. Ebû Abdullah Hâkim en-Neysâbüri, *el-Medhal ilâ ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1423/2003), 79 dip. 2.

¹⁵ Bu bahiste erken bazı müstahrecler için düştüğü "esasinda bunların da bağımsız eserler olup daha sonra tıpkı Müslim'in Buhârî'ye olduğu gibi Müslim müstahreci olarak dillendirildikleri" notu önemlidir. (s. 216, dip. 33) Pavlovitch'in ifadesi bir adım ileri götürülerek şunlar söylenebilir: Anlaşılan Müslim'in itibarı böyle bir etiketi kabul etmemiştir. Eserleri, bırakın günümüze gelmeyi haklarında doğru düzgün kayıtlar dahi olmayan diğer erken müstahricler ise Şeyhayn'ın/*Şahîh*ayn'ın otoritesi karşısında buna boyun eğmek durumunda kalmıştır.

¹⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Hüde's-sârî li-mukaddimeti Fethi'l-bârî*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 1/17.

¹⁷ Burada aralarındaki istihrac ilişkisinin güçlü/net olduğu bir eser daha (ör. Ebû Avâne'nin müstahreci) mukayeseye dâhil edilerek elde edilen sonuç daha da anlaşılabilmeli.

¹⁸ Ebû Ya'lâ el-Halîlî, *Kitâbü'l-İrşâd fi ma'rifeti 'ulemâ'i'l-hadis*, thk. Muhammed Sa'îd b. Ömer İdris (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 3/962-964.

kullanımı noktasında da iki hususa değinilebilir: İlki teşekkür bahsinde ismi geçmesine rağmen Muntasir Zaman'ın Müslim'in bâb başlıkları konusuna dair çalışmasına -batıdaki belki de tek çalışma¹⁹- atfın olmamasıdır. İkincisi ise kaynak kullanımındaki tercihinin, daha doğrusu geç tarihli kaynağa müracat etmesinin onu yanlış bir çıkarıma itmiş olmasıdır. İbn Asâkir'in (ö. 571/1176), konuya dair ifadelerini bizzat onun eserinden (*el-İsrâf 'alâ ma'rifeti'l-etraf*) ya da Zehebî'nin ona atıflarından değil, daha geç tarihli bir kaynaktan, *Keşfü'z-zünûn*'dan alır. Burada Kâtib Çelebi, İbn Asâkir'in açıklamasına kaynağı belirsiz bir eklemede bulunmuştur²⁰ ki bu kısım Pavlovitch'i İbn Asâkir'den hareketle *Şahîh*'te Müslim tarafından tayin edilmiş bazı bâb başlıklarının mevcudiyeti sonucuna götürmüştür. (s. 219)

Pavlovitch yedinci bölümün son alt başlığını “*Şahîh*'in yerel öneme sahip bir eser olmaktan çıkıp kanonik bir koleksiyon hâline gelme serüveninin bir haritasını çıkarmaya” ayırmıştır. Müslim yaşamı sırasında meşhur biri değildir. Sınırlı talebesi söz konusudur ki bu az sayıdaki talebenin büyük kısmını da hemşehrileri teşkil eder. Bu sınırlı yönelimin sebebi, içinde bulunduğu zamanda büyük bir otoriteye sahip Ahmed b. Hanbel'in gölgesinde kalması ya da sahip olduğu siyasi-itikadi fikirler olabilir. (s. 228-229) Bununla birlikte bu durum onun yeni bir telif tarzına yönelmesi ile de açıklanabilir. Nitekim bu doğrultuda birtakım itiraz ve eleştirilere muhatap olmuştur. Pavlovitch sözü ilk olarak Ebû Zür'a'nın *Şahîh*'in telifine yönelik tepkisine getirir. (s. 229-231) Bu tepkileri dört noktadan kısaca ele aldığı söylenebilir: Yenilik (daha önce görülmemişlik), menfaatçilik (ilmî çıkar peşinde koşma), uyumsuzluk (*Şahîh* başlığına rağmen mecruh ravileri ihtiva etme) ve sınırlama (sahih hadislerin miktarını 4.000 ile sınırlandırma). Yazar Ebû Zür'a'nın Müslim-Zühli arasındaki bozukluğa atfını, bu sınırlandırma/yeni telif metodu ile açıklamayı tercih eder (s. 230)²¹ ancak bunun iki ismin *halku'l-Kur'an* meseselesinde birden fazla karşı karşıya gelmelerine bir atıf olma ihtimali daha kuvvetlidir. Bu noktada kullandığı bir diğer rivayet²² de problemlidir. Her ne kadar müellifin Hanbelîliğe(!) meyline işaret ederek bir problem ihsas ettirse de (s. 230) bu rivayet zayıf görünmektedir. Herhangi bir isnadı olmaması ve sadece geç dönem bir kaynaktan yer alıyor olması hiç kimsenin ehl-i hadisin önde gelen isimleri arasındaki bu tarz bir tatsızlıktan sorumlu olmak istememesi sebebiyle söz konusu rivayetin isnaddan mahrum kalmış ve uzun bir dönem dolaşıma sokulmamış olması ile açıklanabilirse de söz konusu rivayet muhteva açısından da bazı soru işaretleri taşımaktadır. Rivayetin problemliliğinden dolayı Pavlovitch'in ileri sürdüğü argümanlar ise isabetli değildir. Sibt İbnü'l-Cevzî'nin Hanbelîliğe meylinde bahsetmesi ve bu sebeple Müslim biyografisinde sadece olumsuz rivayetlere yer verdiğini söylemesi (s. 230 dip. 103) doğru değildir.

¹⁹ *When Less is More: On the Chapter Headings and Organization of Hadiths in Şahîh Muslim* (PDF: hadithnotes.org. 2020) https://hadithnotes.org/wp-content/uploads/2020/07/When_Less_is_More_On_the_Chapter_Heading-1.pdf

²⁰ krş. Zehebî, *Siyer*, 12/574; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/555. Yazma nüsha için bk. *Alukah.net*, “Mahtûţatü'l-İsrâf 'alâ ma'rifeti'l-etraf”, Erişim 08 Ocak 2022 (<https://tts.tc/tOo3h>).

²¹ “Zühli ile iyi geçinseydi (dârâ) adam olurdu” (söz konusu rivayet için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/627) şeklinde tercüme edilebilecek cümlede geçen dârâ ile *ilmî metodu takibin* kastedildiğini düşünmekte ve bu kelimeye “izinden gitmek” manasını vermektedir.

²² Rivayet için bk. Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berakât vd. (Dımaşk: al-Risâletü'l-Âlemiyye, 1434/2013), 15/448.

Sıbt İbnü'l-Cevzî Hanefîdir ve sunduğu biyografide olumlu rivayetler mevcuttur.²³ Pavlovitch'in bu ifadeleri sarf ederken zihninin, *el-Muntazam*'ında sade bir Müslim biyografisi veren dedesi İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) kaydığı düşünülebilir. Bu bölümle ilgili son olarak Müslim hakkında kaynaklara girmiş kayıtlardan hareketle genel olarak Müslim'in hadis rivayetine ehliyeti noktasında sorun olmadığını, problemin hadis tasnifine getirdiği yeni yaklaşım olduğunu söyleyen (s. 233) Pavlovitch'in Râzîlerin değerlendirmelerine getirdiği yorumlara dair birkaç söz edilebilir. Öncelikle Ebû Hâtim'in (ö. 277/890) Müslim'i "şadûk" olarak değerlendirmesini "hafif ılımlı bir niteleme" olarak karşılaması (s. 233) hakikati tam olarak ifade etmeyebilir. Zira Ebû Hâtim'in, çağdaşları hakkında pek çok kez rahatlıkla bu ifadeyi kullandığı görülür.²⁴ Ebû Zür'a'nın bahsi geçen tepkisi ile Şahîh'e onay verdiğiğine işaret eden iki muhalif anlatının Şahîh'e yaklaşımı zıt iki grup tarafından ortaya atılmış olabileceğine işaret eden Pavlovitch, yakından bakıldığında esasında çelişkili bir durum olmadığını görüleceğini de söyler. Zira Müslim eserine Ebû Zür'a'nın endişelerini giderecek bazı müdahalelerde bulunmuştur. (s. 234) Burada onay rivayetini önceye, eleştiri rivayetini sonraya tarihlemek yerine tam tersi tercih edilebilirdi. Böyle yapılırdı Ebû Zür'a'ya getirilen kitabın Şahîh değil başka bir *müsned* olacağı yorumuna da gerek kalmayabilirdi.²⁵

Şahîh'in rivayet tarihinin incelendiği sekizinci bölüm, kitabın dört ravisine göre tasnif edilir. Sırayla İbn Süfyân, Kalânîsî, Mekî b. Abdân ve İbnü'ş-Şarkî rivayetleri ele alınır. Her bir ismin ravileri tabaka tabaka sıralanır, biyografileri konuya yardımcı olacak ölçüde işlenir. Bazen bazı az bilindik isimler "Diğerleri" başlığına havale edilir. "Devamı olmayan/devamsız (*truncated*) İsnadlar" şeklinde her rivayetın sonunda ayrı bir başlık altında, kaynaklarda bir şekilde Müslim'in Şahîh'ini naklettiği belirtilen ancak Müslim yönüne isnad belirli iken aşağıya doğru rivayetın devam ettiğine dair bir bilgi bulunmayan raviler listelenir. Her bir rivayet coğrafi ve zamansal tahlile odaklanan bir hülasa başlığı ile bitirilir. Bölüm, bilinen dört ravi dışında Şahîh'i naklettiği söylenen ya da haklarında bu doğrultuda değerlendirilebilecek ifadeler bulunan ancak bu ihtimalin oldukça zayıf olduğu isimleri ele alan "Şahîh'in Diğer Rivayetleri" başlığı ve takiben Şahîh'in yazma nüshaları ve baskılarına yüzeyse²⁶ temas eden kısa bir bahis ile son bulur.

Kitabın bu en hacimli bölümü (ss. 244-369, 125 sayfa) ağırlıklı olarak biyografiler üzerine kuruludur. Şahîh'in intikalinde rol aldığı tespit edilen 200'den fazla ravinin biyografisini içerir. Fakat salt biyografik malzeme yığını değildir; burada eleştiri, tetkik, değerlendirme ve sorularla örülü biyografilerle karşılaşılır. Tam isimleri titiz bir şekilde kaydedilen ravilerin doğum ve vefat tarihleri hemen hemen daima zikredilir, kaynaklar bu konularda suskunsa başta hoca ve talebelerin doğum-ölüm yılları olmak üzere çeşitli karinelere

²³ Ayrıca geç bir kaynaktan da olsa kendisine bir Müslim şerhi de izafe edilir (Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1/558).

²⁴ Söz gelimi Dımaşklî meşhur tarihçi-muhaddis Ebû Zür'a'yı da "şadûk" olarak nitelemiştir. Konuya dair tespitlerini benimle paylaşan Mehmet Angay'a müteşekkirim.

²⁵ Yukarıda bahsi geçen İbn Süfyân'dan mervi ifadeye atıf yapmaktadır. Fakat bahsi geçen kitaplarda Müslim'in sıhhat iddiası/kaygısı yoktur. Dolayısıyla Ebû Zür'a'nın mecrûh raviler sebebiyle eleştirdiği kitabın Şahîh'ten başka bir kitap olabileceğini düşünmek pek isabetli görünmemektedir.

²⁶ Kendisinin de ifade ettiği gibi (s. 6) bu kısım ayrıca ve daha geniş ele alınmaya müsaittir. Burada -her ne kadar yarım kalmış olsa da- Mehmed Zihni Efendi'nin adının anılması beklenirdi. Yazar onun ta'likâtının bulunduğu neşre işaret etse de (s. 367) emeği geçenler arasında Zihni Efendi'yi zikretmez.

hareketle muhtemel tarihler belirlenir. Zira ittisal açısından sened tetkikine ciddi mesai harcanır. Neredeyse her ravinin *Şahîh*'i hangi yolla, nerede, ne zaman aldığına tespitine girilir. Bütün bunlar yanında bazı problemlerden de söz edilebilir. Öncelikle kaynak kullanımına dair birkaç hususa işaret edilebilir. Yazarın tüm ravileri tespit etme iddiası yoktur (s. 315) ve geniş taramalar ile ravi sayısının daha da artması mümkündür. Nitekim bazı fehreseleri de çalışmasına dâhil etmemiştir. Örneğin Vâdîâşî (ö. 749/1348) ve Rûdânî (ö. 1094/1683) gibi kimi müelliflerin isnad koleksiyonlarını kullanmamıştır.²⁷ Esasında bu noktada hangi fehreseleri, neye göre belirlediğini belirtmez.

Yazarın birtakım okuma hatalarından da bahsedilebilir. *Şahîh*'in rivayeti İbn Mâhân (ö. 387/997) üzerinden beş isim vasıtasıyla devam eder. Pavlovitch devamsız/kesik de olsa bir altıncı isim tespit eder: Ebû Abdullah Muhammed b. Manzûr el-Kaysî (ö. 464/1072). (s. 336; ayrıca bk. diyagram 12) Fakat onun burada bir okuma hatası yaptığı anlaşılmaktadır. İbnü'l-Ebbâr (ö. 658/1260), Câbir b. Muhammed el-işbîlî'nin (ö. ?) hocalarını zikrederken onun Ebû Abdullah b. Manzûr ile Ebü'l-Hasan el-Bâcî'den rivayet ettiğinden bahseder ve hemen ardından *Şahîh*'i sema ettiğini ekler:²⁸ روى عن أبي عبد الله بن منظور وأبي الحسن الباجي سمع منه صحيح مسلم رواية ابن ماحان. Burada Câbir'in *Şahîh*'i sema ettiği isim Ebü'l-Hasan el-Bâcî (ö. 462/1070) olmalıdır. İştimenin İbn Manzûr'a atfedilmesi bir hatadır. İbn Manzûr'un Kalânîsî rivayetinin intikalinde bir rolü yoktur. İbn Süfyân rivayetinde ismi geçer ve muhtemelen bu, Pavlovitch'in hataya düşmesini kolaylaştırmıştır.²⁹ Vefat yılları arasındaki uzun süreçleri daima şüpheyle karşılayan Pavlovitch buradaki İbn Manzûr ile İbn Mâhân arasındaki 77 yılı fark edememiş olmalıdır. Zira onun raviler arasındaki irtibatı ve tahammül yolunu tenkit/tespit

²⁷ Şayet bu kaynakların kimi dâhil edilecek bir veya iki ravisi olan bazı isimlerin daha fazla aktarıcısı olduğu görülecek (ör. Vâdîâşî ve Bellivî'nin fehrese türü eserlerini kullanmamasının İbn Züğaybe isnadında ve ondan alan Hacı tarihlerinde yansımaları görülür; bk. Diyagram 3; Burada Tüçîbî'nin *Bernâme*'i de kullanılmasına rağmen diyagrama yansıtılmamıştır), bazı devamsız isnadların da öyle olmadığı ortaya çıkacaktır (ör. Ebû Tâhir es-Silefî'nin *Mu'cemü's-sefer*'inin kullanılmaması sebebiyle İbnü'l-Ferac el-Ensârî tarihi devamsız isnad olarak kaydedilmiştir; bk. Diyagram 10). Bu "devamsız isnadlar" kısımlarıyla alakalı daha başka eksikliklere de işaret edilebilir: (1) Bu ravilerin tümünün tespitinin modern imkanlarla bile çok zor biç olduğunu belirten Pavlovitch, Fâsî'nin İbn Nukta'nın *et-Takyîd*'ine yazdığı zeyli, İbn Beşküvâl'in *Şıla*'sını ve Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm* ile *Mu'cemü'ş-şüyûh*'unu taramakla yetinmiştir. Daha başka pek çok eser taranarak bu ravilerin sayısı artırılabilir. Fakat burada çok önemli bir kaynak ihmal edilmiştir. Sarîfî'nin (ö. 641/1243) *el-Müntehab min Kitâbi's-Siyâh li-Târîhi Neysâbûr*'u. Çalışmasında kullanmakla birlikte bu kitabı tarama grubuna niçin dâhil etmediği belirsizdir. Oysa Nişabur'a dair bu eseri tarasaydı Fârisî'nin toplam 34 ravisini (bu 34 ismin 8'inin doğrudan Fârisî'den sema ettikleri kayıtlı değildir fakat bazı karineler Fârisî'ye işaret eder) tespit edebilirdi (Pavlovitch 14 isim sayar). (2) Zikredilen kaynakların çok titiz tarandığı söylenemez pek çok ravi atlanmıştır, sözelimi İbnü'l-Harastânî'nin 3 ravisi not edilmiştir ancak bu rakam Fâsî'nin zeylinden hareketle 10'u aşabilmektedir. (3) Biraz önce işaret edildiği üzere burada devamsız olduğu belirtilen bazı isnadlar esasında devamsız değildirler. (4) Son olarak bu başlıklar altındaki ravilerin neye göre sıralandığı belli değildir ve bazen takibi oldukça zorlaşır. Sadece s. 305 no. 102'de tercih edilen metin içi atıf daha çok kullanılabilir.

²⁸ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi'ş-Şıla*, thk. Abdüsselâm el-Herrâs (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 1/198.

²⁹ Benzer daha başka örnekler de vardır; sözelimi bk. s. 290 no. 12; s. 304 no. 101.

noktasında kullandığı argümanlardan biri vefat yılları arasındaki uzaklıktır.³⁰ Söz onun tenkit mantalitesine gelmişken isnadları tetkik esnasında göze çarpan diğer hareket noktalarından bahsedilebilir: Hoca ve talebenin muasır olmaları, iki ravi arasında rivayet için kullanılan lafızlar (s. 260-261), ravinin biyografilerinde/biyografi kaynaklarında kendisinden bir *Şahîh* ravisi olarak bahsedilmemesi, hakkındaki cerhler, *Şahîh*'i aldığı ya da kendisine naklettiği isim ile irtibatına işaret edilmemesi ve bunun tespit edilememesi (s. 250-253), ravi isimlerindeki benzerlikler/aynılıklar. (s. 294-295) Fakat bu hususların kimisi tartışmalıdır ve Pavlovitch de bir kısmını işletim esnasında hataya düşmektedir. Örneğin sadece İbnü's-Salâh'ın *Şiyâne*'sinde muttali olduğu Muhammed b. Yezîd'in İbn Süfyan'dan olan *Şahîh* rivayetini benzer argümanlardan hareketle zayıf bulur ve analizine dâhil etmez. (s. 253-255) Muhammed b. Yezîd'in İbn Süfyan hakkında verdiği bir bilginin yanlış yorumlanarak (s. 254) bir *Şahîh* ravisi olarak takdim edilmiş olabileceğini söyleyen Pavlovitch Beyhakî tarafından bu isnad ile *Şahîh*'e yapılmış atıfları görememiştir. Beyhakî farklı bir tarik de sunarak Muhammed b. Yezîd isnadını teyit eder. Pavlovitch kimi tariklerin yanlış yorumlamalar (bir diğer ör. için bk. s. 253), birtakım karışıklıklar neticesinde kaynaklara girebildiğini söylerken bir kısım tarik için de bilinçli bir uydurma faaliyetine işaret eder. Burada *Şahîh*'in erken dönemde geniş kitleler tarafından nakledildiğini gösterme hevesi (s. 310) ve başka tariklere alternatif sunma (s. 295) düşüncesi gibi faktörlerin etkili olduğunu söyler.

Bu bölümle alakalı son olarak mevcut en geniş *Şahîh* ravi zincirlerini gösteren isnad tabloları için de birtakım problemlerden söz edilebilir. Çalışmanın sonunda ek olarak sunulan bu grafiklerde muhtemelen uzatmaktan kaçınmak maksadıyla bazı raviler atlanmış ancak buna işaret edilmemiştir. (ör. Füllânî ile Taberî arasında 4 isim vardır ancak bunların mevcudiyetine dair tabloda herhangi bir işaret yoktur; Diyagram 13) Füllânî tarihi sadece Mekkî b. Abdân rivayetini içermektedir oysa tabloya Mekkî ve İbnü's-Şarkî rivayetleri tefrik edilmeksizin yansıtılmıştır. (Diyagram 13) Bazı tarikler tablolara aktarılmamıştır. (ör. Acîbe el-Bağdâdiyye → Ümmü Abdullah Zeyneb) Metinde doğru verilen bazı bilgiler isnadlara yanlış yansıtılmıştır. (ör. Münzir b. Münzir'in vefatı s. 327'de 423/1031-1032 şeklinde doğru verilmişken Diyagram 11'de 433/1041-2 olarak girilmiştir) Daha rahat tetkik edebilmek ve daha anlaşılabilir bir görüntü sunabilmek adına isnadlar bölünerek (11 adet diyagram vardır) verilmiştir. Ancak bunun büyük fotoğrafı görmeyi engellediği söylenebilir.

Buraya kadar işaret edilenler dışında yazarın öne çıkan diğer bazı yönlerine de değinilebilir. Yazarın geç/sonraki dönem müelliflere tayin ettiği aktiflik dikkat çeker. Pavlovitch İbnü's-Salâh'a kadar belirsiz olan Müslim'in doğum yılı için İslami gelenekte ilim tahsiline başlangıç ve hac yolculuğuna çıkma yaşından hareketle bir sonuca ulaşmaya çalışır. (s. 46-47) Muhtemelen İbnü's-Salâh da benzeri hesaplarla bir sonuca varmıştır. Müslim'in soyu hakkında neredeyse hiçbir bilgi bulunmadığını söyleyen Pavlovitch, İbn Asâkir'in

³⁰ Burada da bazı problemlere işaret edilebilir. Sözelimi 516 vefatlı Hâmidî'nin Fârisî'den (ö. 448/1056) semamı vefat yılları arasındaki 68 yıla binaen icazete hamleder. (s. 308) Oysa eda sigalarının naklinde titizliğine vurgu yaptığı ve bu hususta daima başvurduğu Zehebî onun Fârisî'den sema ettiğini açıkça kaydeder. bk. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 11/258. Pavlovitch Fârisî'nin hicri 510 sonrası vefat etmiş 5 diğer ravisini tespit etseydi muhtemelen onlar için de aynı sonuca varacaktı. Ancak bu ravilerden Ebû Sa'd el-Mihrânî'nin (ö. 524/1130) doğum yılı (431/1039-40) kayıtlıdır (bk. a.mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 11/424) ve Fârisî'den sema ettiği rahatlıkla söylenebilir.

kaydettiği bir rivayet ile ortaya çıkan karışıklığı çözmeye çalışırken Moğultay b. Kılıç tarafından aynı rivayete yapılmış, söz konusu karışıklıktan arı daha geç tarihli atfı esas alır. Ancak burada Moğultay'ın, tespit ettiği anakronizm neticesinde rivayeti düzenlemiş olma ihtimaline de işaret eder. (s. 48-49) Benzer ancak daha geniş bir müdahale iddiasını Müslim'in hocalarını tetkik ederken dile getirir. Müslim'in en eski/ilk hocası olarak zikredilen Ka'nebî'den (ö. 221/836) semanı tartışan Pavlovitch Ka'nebî'nin vefatı için verilen tarihleri bir araya getirirdiğinde mezkur tarihlerde Müslim ile karşılaşmasını mümkün kılacak şekilde kronolojik bir kayma tespit eder. (s. 52-53) Kaynaklara girmiş nakilleri, müelliflerin elinde canlı birer metin olarak müdahaleye açık gördüğü bazı örneklerde hataya düştüğü de görülür. Siczî, *Şahîhî*'i Cülûdî'den (ö. 368/979) hicri 369'da aldığını belirtir. Cülûdî için neredeyse tüm kaynaklar vefat yılı olarak 368'e işaret eder, bir isim hariç. İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), onun 369 zilhiccesinde vefat ettiğini belirtir. Pavlovitch, İbnü'l-Esîr'in Cülûdî için vefat yılı olarak 369'a işaret etmesini, ittisal problemini çözme manevrası olarak görür. (s. 256) Problemi fark eden İbnü'l-Esîr ölüm yılını bir yıl ileriye atmıştır. Pavlovitch 369 rakamlarında bir yanlışlık olabilme ihtimali üzerinde durmaması ve neden böyle bir işe İbnü'l-Esîr'in giriştiğini temellendirmemesi yanında İbnü'l-Esîr'in bir başka eserinde kayıtlı net vefat tarihini (24 Zilhicce 368 Salı)³¹ ıskalamıştır.

Pavlovitch kaynaklarda tespit ettiği her detayı anlamlandırmaya, en önemsiz görünen kaydı bir yere yerleştirmeye çalışır. Bu noktada kimi anlatılara fazla anlam yüklediği söylenebilir. Zehebî İbn Asâkir'in verdiği "Müslim'in Dimaşk'ı ziyaret ettiği" bilgisini Dimaşk'ın meşhur hocalarını bırakarak tanınmayan bir hocadan hadis aldığı gerekçesiyle şüpheli bulurken Pavlovitch bunu Müslim'in "az bilinen ravilere karşı eğilimi" sebebiyle mümkün görür. (s. 54) Bu eğilimi Müslim'in "Dünyayı gezdim de hadisi Firyânân denen bir Merv köyünde buldum."³² sözünden çıkarır. Bu ifadeyi aktaran Sem'ânî Müslim'in kastının Firyânânlı Ahmed b. Abdullah isimli bir ravi olduğunu söyler. Pavlovitch'in de işaret ettiği üzere söz konusu ravi zayıf bir ravidir. Onun burada net olmayan bir ifadeye fazla anlam yüklediği söylenebilir. Sem'ânî'nin Müslim'in muradına dair yaptığı izahın isabetli olup olmadığı da ayrı bir tartışma konusudur.

Pavlovitch'in Müslim'in eserlerine hâkimiyeti ve bunları yerli yerince kullanması kitap boyunca öne çıkar (burada değinilenler dışında ör. siyasi görüşlerini incelerken -Hz. Ali ve Emevilere yaklaşımı-). Bununla birlikte gözden kaçan hususlara da rastlanır. Yazar, Müslim'in Kuran'ın yaratıldığını ileri süren rasyonalist gruptan olmadığını bazı argümanlardan hareketle ortaya koymaya çalışır. (s. 65-66) Müslim'in söz konusu görüşü savunduğunu iddia eden olmadığı gibi bu noktada ileri sürdüğü argümanlar arasında yer verdiği, Müslim'in tüm eserlerinde mihneye icabet eden Ali b. el-Medîni'yi görmezlikten geldiğini söylemesi (s. 66) isabetli değildir. Zira Müslim *el-Künâ*'da onun tercemesine yer vermekte, kaynak olarak ona atıflar yapmakta ve bazı ravilerin hoca veya talebeleri arasında bulunduğunu azımsanmayacak miktarda belirtmektedir.³³ Burada onu atıf yaptığı Van Ess'in yanılttığı

³¹ *el-Lübâb fi tehzîbi'l-Ensâb* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1980), 288.

³² Sem'ânî, *el-Ensâb*, 9/229.

³³ Tercemesi için bk. *el-Künâ ve'l-esmâ*², thk. Abdürrahim el-Kaşkarî (Medine: el-Meclisü'l-İlmî İhyâ'ü't-Türâsi'l-İslâmî, 1984), 1/228 (md. 749). Diğer iki hususa dair örnekler için sırayla bk. *el-Künâ*, 1/541 (md. 2169), 1/444 (md. 1685).

düşünülebilir. Ancak Van Ess “Müslim’in İbnü’l-Medîni’yi *Şahîh*’te görmezden geldiğini” söylerken Pavlovitch bunu tüm eserlerine (*oeuvre*) teşmil eder.³⁴

Son olarak çalışmanın başlığıyla alakalı iki hususa dikkat çekilebilir. Kitabın başlığı ilk anda doğrudan madde başlığından çekilmiş görüntüsü vermektedir. Ancak buraya bir alt kayıt girilmiştir: “Şüpheci hadîşçi”. Müslim’in bu şekilde tavsifi ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte yazar kitap içerisinde bu kayıt ile ilgili hiçbir şey söylemez. İkinci olarak Pavlovitch kitabın başlığından anlaşıldığı üzere Müslim’in vefatı için hicri 261’i tercih etmiştir. 259 yılında vefat ettiğine dair de güçlü kayıtlar olduğunu ve bu ihtimalin hiç de uzak olmadığını söyleyen (s. 51) yazar, metinde herhangi bir şekilde bu iki yıldan birini net olarak belirlememiştir.

Kitap genel bir değerlendirme, bazı özetlemeler ve birtakım çıkarımların yer aldığı sonuç başlığı ile nihayete erer. Bu kısımdan şu husus öne çıkartılabilir: Kaynaklarda “Müslim → İbnü’ş-Şarkî” tarikiyle korunmuş bir rivayeti, İbn Süfyân kanalıyla günümüze ulaşan *Şahîh*’teki mevcut hâliyle mukayese eden (s. 362) Pavlovitch karşılaştığı farklılıklardan hareketle iki ihtimal ortaya atar: Bu farklılıklar ya İbnü’ş-Şarkî’nin oldukça farklı kayıp bir rivayetine aittir. Ya da İbn Süfyân *Şahîh* rivayetine müdahale etmiş, kitabı değiştirmiştir. Benzer bir mukayesenin İbn Hazm’ın eserlerinde muhafaza edilerek günümüze ancak ulaşabilen Kalânîsî rivayeti ile İbn Süfyân rivayeti arasında yapılabileceğine işaret eden Pavlovitch erken dönemde *Şahîh*’in önemli değişiklikler geçirmiş bir eser olup olmadığını merak etmektedir. Tespit ettiği farklılıklara Müslim’in rivayetine dair yapılmış bazı sayımlardaki tutarsızlıklar³⁵ eklendiğinde bu son hususu “yüzeysel kalmış olsa da çalışmasının heyecan verici yönü” olarak takdim etmektedir. (s. 378)

Çalışmanın titiz bir yazım sürecini takiben dikkatli bir son okumadan geçtiği anlaşıl-maktadır. Ancak yine de bazı tercihler sorgulanabilir. Örneğin Muṭṭarîf b. ‘Abdallāh değil Muṭṭarîf b. ‘Abdallāh (s. 193); al-Shumunî (s. 288) değil al-Shumunnî olmalıdır.³⁶

³⁴ krş. Pavlovitch, *Muslim al-Naysābūrī*, 66; Josef Van Ess, “Dirār b. ‘Amr und die ‘Cahmiya’ Biographie einer vergessenen Schule”, *Der Islam* 44 (1968), 54. Pavlovitch’in “oeuvre” kelimesine “sanat eseri” anlamı yükleyip *Şahîh*’e işaret etmiş olabileceği düşünülebilirdi. Ancak kitabında başka pek çok yerde bu kelimeyle “Müslim’in tüm eserlerini” kasdetmektedir. ör. bk. s. 241, s. 339.

³⁵ Pavlovitch şu anda kayıp ve müellifi de belirsiz bir kitaba (*Zehratü’l-müte‘allimîn ve fi esmâ’i meşâhîri’l-muhaddisîn*) Moğultay ve İbn Hacer tarafından yapılmış atıfları kullanarak Müslim’in *Şahîh*’teki hocalarının hadis sayılarını tahlil eder. Meçhul müellifin verdiği sayılarla *el-Mektebetü’ş-Şâmîle* aracılığıyla *Şahîh*’ten tespit ettiği sayıları mukayese eden Pavlovitch bazı tutarsızlıklarla karşılaşır. Bir kısım farklılığın hadislerin tekrarlarının dikkate alınmaması, benzer isimlerin karıştırılması ve müellifin yetersizliği ile açıklanabileceğini söyleyen Pavlovitch bu ve benzeri sebeplerle izah edilemeyecek durumlar için *Şahîh* nüshaları arasındaki farklılığa işaret eder. Raviler hakkında düştüğü hatalardan doğulu isimleri pek tanımadığı anlaşılan ve bu sebeple muhtemelen Endülüslü veya Kuzey Afrikalı olması muhtemel *Kitabü’z-Zehra* müellifi mevcut *Şahîh* nüshalarından çok farklı bir nüshayı kullanmıştır. (s. 414-415) Müstakil bir çalışmada müellifin Endülüslü İbn Havtillāh el-Ündî (ö. 612/1215) olarak tespiti için bk. Salāh Fethî Helel, “Rihle İstikşâfiyye bahsen ‘an ismi mü‘ellifi *Kitābi Zehratü’l-müte‘allimîn ve fi esmâ’i meşâhîri’l-muhaddisîn*”, *Mecelletü’t-Türâsi’n-Nebevî* 5/1 (2019), 11-59.

³⁶ Yine al-Fulânî (s. 15) al-Fullânî; al-Waḥiḥî (s. 47 dip. 9) al-Wāḥiḥî; Al-Qimnî (s. 286) Al-Qimmenî; Abū ‘Āmir

Muhammed b. Ya'küb b. el-Ahrem'e sadece "Al-Akhram" şeklinde yapılan atıflar (sözgelimi bk. s. 16, s. 232) doğru olmasa gerektir, İbn Al-Akhram tercih edilmelidir. Muhtemelen kullanılan neşirdeki zabtın yönlendirmesiyle *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl* müellifi Moğultay b. Kılıç "Mughlaṭāy b. Qalīj" olarak hatalı verilmiştir (s. 13), "Mughuṭāy b. Qilīj" olmalıdır. Çalışmada *Şezerâtü'z-zeheb* genellikle İbnü'l-İmâd'a izafe edilirken bu kitaba bazen İbnü'l-İmâd'ın nisbelerinden sadece al-ʿAkrî kullanılarak (ör. bk. s. 339, dip. 578) atıflar yapılmıştır. Kaynakçada İbnü'l-İmâd'a yer verilmesine bakılırsa al-ʿAkrî kullanımları gözden geçirilmiştir. Ayrıca al-ʿAkrî değil al-ʿAkarî ya da al-ʿAkkarî olmalıdır. Bunca ravi ismi içeren bir çalışmada bahsi geçen tashihlerin oldukça tabii olduğu ifade edilmelidir.

Sonuç olarak Pavlovitch'in bu titiz ve yoğun çalışmasının, yer yer işaret edilen bir kısım problemlere rağmen, Müslim ve *Şahîh*'i etrafında oluşmuş birikimi kapsamlı bir şekilde ele aldığı; eleştirdiği ve yetersiz bulduğu literatürün boşluklarını doldurduğu, eksikliklerini giderdiği söylenebilir. Müslim noktasındaki araştırmalar -Pavlovitch'in açtığı kapı da göz önüne alınarak- yazma nüshaların serüveni, nüshalar arası farklılıkları da içine alacak şekilde genişletilmeliyken geniş çaplı benzer araştırmalar başta Buhârî olmak üzere erken tarihli muteber musannifler için düşünülebilir. Bu yapılırken Pavlovitch'in eksik bıraktığı müellif ve kitap etrafında oluşmuş literatür de bir bölüm olarak araştırmaya dâhil edilebilir. Özellikle kitap isnadlarının ele alınması "karanlık" dönemler olarak kabul edilen hicri 4. ve 5. asırların aydınlatılması yolunda önemli bir adım olabilir.

al-ʿAbdî (s. 247) Abū ʿĀmir al-ʿAbdarî; ve Makkî b. ʿAlān (s. 305) Makkî b. ʿAllān olmalıdır. Humeydî'nin eserinin doğru zabtı da *Jadhwat al-muqtabas* değil (s. 444) *Jadhwat al-muqtabis* olmalıdır.

Kaynakça

- Hâkim en-Neysâbüri, Ebû Abdullah. *el-Medhal ilâ ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2003.
- Halîfî, Ebû Ya'îlâ. *Kitâbü'l-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'i'l-ḥadîs*. thk. Muhammed Sa'îd b. Ömer İdris. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Hüde's-sârî li-muḥaddimeti Fethi'l-bârî*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.
- İbn Hayr, Ebû Bekr. *Fihristü İbni Ḥayr el-İşbîlî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmud Beşşâr Avvâd. Tunus Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.
- İbn Receb el-Hanbelî. *Fethu'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdülmaksûd vd. 9 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ġurabâ'i'l-Eseriyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullah. *et-Tekmile li-Kitâbi's-Şîla*. thk. Abdüsselâm el-Herrâs. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1980.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Mizzî, Cemâlüddin. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Künâ ve'l-esmâ'*. thk. Abdürrahim el-Kaşkarî. 2 Cilt. Medine: el-Meclisü'l-İlmî İhyâ'ü't-Türâsi'l-İslâmî, 1984.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. 12 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1400/1980.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berakât vd. 23 Cilt. Dimaşk: al-Risâletü'l-Âlemiyye, 1434/2013.
- Van Ess, Josef. "Ḍirâr b. 'Amr und die 'Cahmiya' Biographie einer vergessenen Schule". *Der Islam* 44 (1968), 1-70.
- Zehebî, Şemsüddin. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1435/2014.
- Zehebî, Şemsüddin. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.