



MAKÜ

ARALIK/DECEMBER 2022 • CİLT/VOLUME 3 • SAYI/ISSUE 2 • e-ISSN2757-6418

BURDUR MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ

**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

BURDUR MEHMET AKİF ERSOY UNIVERSITY
JOURNAL OF
THEOLOGY FACULTY

iFD

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

Burdur Mehmet Akif Ersoy University
Journal of Theology Faculty

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

e-ISSN: 2757 - 6418

Cilt: 3 Sayı: 2 (Aralık 2022)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ifdmaku>

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Journal of Theology Faculty

e-ISSN: 2757 - 6418

Volume: 3 Issue: 2 (December 2022)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ifdmaku>

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Burdur Mehmet Akif Ersoy University Journal of Theology
Faculty

e-ISSN: 2757 - 6418

Cilt: 3, Sayı: 2 (Aralık 2022) - Volume: 3 Issue: 2 (December 2022)

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

Period: Biannually (June & December)

Kapsam | Scope

Dinî Araştırmalar/Religious Studies

Yayın Dili | Language of Publication

Türkçe & İngilizce & Arapça & Almanca - Turkish & English & Arabic & German

Yönetim Yeri | Head Office

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İletişim | Contact

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstiklal Yerleşkesi 15030
Merkez/BURDUR/TÜRKİYE

+90 248 213 29 20

ifd@mehmetakif.edu.tr

www.ifd.mehmetakif.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ifdmaku>

Yayıncı | Publisher

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 15030 Burdur TÜRKİYE

RORID: <https://ror.org/04xk0dc21>

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli, elektronik bir dergidir. Creative Commons Atıf 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Journal of Theology Faculty is an international refereed, electronic journal that is published twice a year. It is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY NC).

BURDUR MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
BURDUR MEHMET AKİF ERSOY UNIVERSITY JOURNAL of THEOLOGY FACULTY

DERGİ İMTİYAZ SAHİBİ | OWNER of JOURNAL

Prof. Dr. Mehmet KARACA, Deputy Dean of Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty

BAŞ EDİTÖR | EDITOR in CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Tunahan ERDOĞAN

EDİTÖR YARDIMCISI | EDITORIAL ASSISTANT

Dr. Öğr. Üyesi Ebru KOÇAK

ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS

- Edebiyat/Literature, Assoc. Prof. Mehmet ŞAHİN, mehmentsahin@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye
- Tasavvuf/Sufism, Asst. Prof. Ömer DİLMEN, omerdilmene@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Tefsir/Commentary, Asst. Prof. Esat SABIRLI, esabirli@selcuk.edu.tr, Selçuk University, Faculty of İslamic Studies, Türkiye
- Tefsir/Commentary, Res. Asst. Aziz KARABULUT, azizkarabulut@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye
- Arap Dili ve Belagatı/Arabic Language and Rhetoric, Asst. Prof. Turan BAŞŞİ, turanbahsi@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye
- Arap Dili ve Belagatı/Arabic Language and Rhetoric, Res. Asst. Elmas Ruşen BARUT, erbarut@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Arap Dili ve Belagatı/Arabic Language and Rhetoric, Res. Asst. Yusuf Ziya BAL, yusufziyabal@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye
- Türk Din Musikisi/Turkish Religious Music, Asst. Prof. İbrahim ODABAŞI, ibrahimodabasi@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye
- Türk Din Musikisi/Turkish Religious Music, Instructor Furkan CEYLAN, fceylan@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Din Sosyolojisi/Sociology of Religion, Asst. Prof. Halil İbrahim AKKUŞ, hiakkus@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Din Sosyolojisi/Sociology of Religion, Res. Asst. Kerem Tarık ŞAHİNER, ktsahiner@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Hadis/Hadith, Res. Asst. Hakan TAHTACI, htahaci@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- İslam Mezhepleri Tarihi/ History of Islamic Sects, Res. Asst. Dr. Nuran ÜÇÖK, nucok@ankara.edu.tr, Ankara University, Theology Faculty, Türkiye
- İslam Mezhepleri Tarihi/History of Islamic Sects, Res. Asst. Mine DEMİRBILEK, mdemirbilek@ankara.edu.tr, Ankara University, Theology Faculty, Türkiye
- İslam Hukuku/Islamic Law, Assoc. Prof. Oğuzhan TAN, otan@divinity.ankara.edu.tr, Ankara University, Theology Faculty, Türkiye
- İslam Hukuku/Islamic Law, Res. Asst. Hilal ATILGAN MOĞOL, hilalatilgan3@gmail.com, Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye
- Kelam/Kalam, Assoc. Prof. Rabiye ÇETİN, rccetin@ankara.edu.tr, Ankara University, Theology Faculty, Türkiye
- Kelam/Kalam, Res. Asst. Meral GEZEN, meralgezen@kmu.edu.tr, Karamanoğlu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic Studies, Türkiye
- İslam Felsefesi/Islamic Philosophy, Arş. Gör. Feyza NALCI İPEKYÜZ, fnalci@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye

DİL EDİTÖRLERİ | LANGUAGE EDITORS

- English, Assoc. Prof. Nurettin ÇALIŞKAN, ncaliskan@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- English, English Teacher/PhD Student Ayşegül TÜRKERİ, turkeriaysegul@gmail.com, Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye
- English, Res. Asst. Kerem Tarık ŞAHİNER, ktsahiner@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- German, Asst. Prof. Osman ERASLAN, oeraslan@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Persian, Assoc. Prof. İzzetullah ZEKİ, izeki@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Arabic, Asst. Prof. Turan BAŞŞİ, turanbahsi@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye
- Arabic, Res. Asst. Yusuf Ziya BAL, yusufziyabal@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye
- Arabic, Instructor Yasir Amer İbrahim ALOTHMAN, yalothman@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Arabic, Instructor Aya Nasr Mohammed ELKATREY, anelkatrey@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Arabic, Instructor Sami ÇAKMAKPUNAR, samipunar@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

- Prof. Dr. Veli ATMACA, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Prof. Dr. Bahattin DARTMA, Marmara University, Theology Faculty, Türkiye
- Prof. Dr. Rıfat ATAY, Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye
- Prof. Dr. Zişan TÜRCAN, Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye
- Prof. Dr. Şükrü KEYİFLİ, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Prof. Dr. Mustafa TEKİN, İstanbul University, Theology Faculty, Türkiye
- Prof. Dr. Adem APAK, Bursa Uludağ University, Theology Faculty, Türkiye
- Prof. Dr. Remzi KAYA, Bursa Uludağ University, Theology Faculty, Türkiye
- Prof. Dr. İsmail GÜLER, Bursa Uludağ University, Theology Faculty, Türkiye
- Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye
- Doç. Dr. Bahset KARSLI, Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye
- Dr. Öğr. Üyesi Tunahan ERDOĞAN, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Dr. Öğr. Üyesi Ebru KOÇAK, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Dr. Öğr. Üyesi Arife ÜNAL SÜNGÜ, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Dr. Öğr. Üyesi Kıyasettin ARSLAN, Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye
- Doç. Dr. İzzetullah ZEKİ, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Dr. Öğr. Üyesi Necati AYGON, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Mahfuz ATA, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Dr. Öğr. Üyesi Osman ERASLAN, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Prof. Dr. Abdüsettar Mutlak Matar DERVİŞ, Enbar University, Faculty of Letters, Ramadi, Irak/Iraq
- Doç. Dr. Cavid QASIMOV, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Letters, Türkiye
- Dr. Öğr. Üyesi Muhammad Akram HAKİM, Jawzjan University, Faculty of Social Sciences, Afganistan/Afghanistan
- Arş. Gör. Dr. İbrahim KORHAN, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Arş. Gör. Dr. Betül YURTALAN, Hitit University, Theology Faculty, Türkiye
- Arş. Gör. Elmas Ruşen BARUT, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
- Arş. Gör. Kerem Tarık ŞAHİNER, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye

DANIŞMA KURULU | ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Veli ATMACA, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Bursa Uludağ University, Theology Faculty, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet ÜNAL, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Türkiye
Prof. Dr. Sönmez KUTLU, Ankara University, Theology Faculty, Türkiye
Prof. Dr. Osman AYDINLI, Ankara University, Theology Faculty, Türkiye
Prof. Dr. Erdal BAYKAN, Mersin University, Faculty of Islamic Studies, Türkiye
Prof. Dr. Muhammed Sadık AKDEMİR, Suleyman Demirel University, Faculty of Theology, Türkiye
Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, Universitat Osnabrück, Institut für Islamische Theologie, Almanya/Germany
Prof. Dr. Muhammed eş-ŞATÎ, Kuliyetu'd-Da'veti'l-Camiyye li'd-Dirasati'l-İslamiyye, Beyrut, Lübnan/Lebanon
Prof. Dr. Daam İbrahim el-HESNEYANÎ, el-Camiatu'l-Hurra, Musul, Irak/Iraq
Prof. Dr. Selahaddin Selim ARKADAN, Camiatu'l-Halic li'l-Ulum ve't-Teknolojya, Kuveyt/Kuwait
Prof. Dr. Muhammed el-QUDAH, University of Jordan, Department of Educational Leadership and Foundations, Ürdün/Jordan
Prof. Dr. Anton Wessels, Vrije Universiteit Amsterdam, Faculty of Theology, Hollanda/Holland
Prof. Dr. Arsi KHAN, Aligarh Muslim University, Department of Political Science, Faculty of Arts and Social Sciences, Hindistan/India
Prof. Dr. Blagovesta IVANOVA, University of Structural Engineering & Architecture Lyuben Karavelov, Department of Architecture, Sofya, Bulgaristan/Bulgaria
Prof. Dr. Ahat SALİHOV, The Russian Academy of Sciences, Department of Oriental Manuscript of the Institute for History, Ufa, Rusya/Russia
Prof. Dr. Sabri YILMAZ, Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye
Doç. Dr. Orhan GÜRSU, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
Doç. Dr. Mehmet KALAYCI, Ankara University, Theology Faculty, Türkiye
Doç. Dr. Muzaffer TAN, Ankara University, Theology Faculty, Türkiye
Doç. Dr. Yasin PİŞGİN, Akdeniz University, Theology Faculty, Türkiye
Doç. Dr. Kayrat BELEK, Kyrgyz-Turkish Manas University, Faculty of Humanities, Department of History, Bişkek, Kırgızistan/Kyrgyzstan
Doç. Dr. Liliana BOŞCAN, University of Bucharest, Bükreş, Romanya/Romania
Doç. Dr. Celaleddin MİRZOYEV, Termez State University, Özbekistan/Uzbekistan
Dr. Öğr. Üyesi Ebru KOÇAK, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Osman ERASLAN, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Sayed Mobin Hashimi, Parwan State University, Faculty of Social Sciences, Department of Sociology, Afganistan/Afghanistan

HAKEM KURULU

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

REFEREE BOARD

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Journal of Theology Faculty uses double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

MİZANPAJ ve TASARIM | LAYOUT and DESIGN

Dr. Öğr. Üyesi Ebru KOÇAK

KAPAK | COVER

Öğr. Gör. Yasemin KAYABAŞI

DİZİNLENME BİLGİLERİ | ABSTRACTING and INDEXING SERVICES

MLA / MODERN LANGUAGE ASSOCIATION (09.06.2022)

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
All responsibility for the content of papers published in Burdur Mehmet Akif Ersoy University Journal of Theology Faculty belongs to the authors.

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi tarafından yayımlanmaktadır.
Burdur Mehmet Akif Ersoy University Journal of Theology Faculty is published by Burdur Mehmet Akif Ersoy University Burdur/Türkiye.

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan (Haziran-Aralık) hakemli bir dergidir.
Burdur Mehmet Akif Ersoy University Journal of Theology Faculty is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (June-December).

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
Burdur Mehmet Akif Ersoy University Journal of Theology Faculty; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
Burdur Mehmet Akif Ersoy University Journal of Theology Faculty, does not charge any article submission, processing charges and printing charges from the authors.

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne yayımlanmak üzere gönderilen makaleler; en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.
Burdur Mehmet Akif Ersoy University Journal of Theology Faculty uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

The Electronic version of Burdur Mehmet Akif Ersoy University Journal of Theology Faculty is Open Access (CC BY NC).

RSS: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ifdmaku/rss-feeds>

LOCKSS: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ifdmaku/lockss-manifest>

**BURDUR MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

**BURDUR MEHMET AKİF ERSOY UNIVERSITY JOURNAL of THEOLOGY
FACULTY**

e-ISSN 2757-6418

Cilt: 3, Sayı: 2 (Aralık 2022) – Volume: 3, Issue: 2 (December 2022)

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

**Namazda Ellerin Kaldırılmasına Dair Rivâyetlerin İsnad Açısından
Değerlendirilmesi.....1-46**

Evaluation of Narrations Related to Raising Hands in Prayer in Terms of Isnad

Mustafa AYDIN

Tirmizî'nin Hanefilere Bakışı.....47-76

Tirmidhi's View of Hanafis

Hasan KÜÇÜKOSMAN

**İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sinin Hadis Usulü Tarihindeki Yerine Dair Bir
İnceleme.....77-100**

A Study on the Place of Ibn al-Salâh's *Muqaddimah* in the History of Hadith Methodology

Mehmet SÖNMEZ

İslam Hukukunda Cinsi Tabiat.....101-133

Sexual Nature in Islamic Law

Yıldıray SİPAHİ - Gülberk GÜRBÜZER

Şart Muhayyerliğinin Hukuki Niteliği Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme.....134-169

A Comparative Analysis on the Legal Nature of “Khiyar Al-Shart”

Fatih AVCI

Mustafa Sabri Efendi'nin İ'tibâru Meâlâtî'l-Ef'âl Anlayışı.....170-193

Mustafa Sabri Efendi's Understanding of I'tibaru Mealati'l-Ef'al

Evren TORBALI - Ali BAKKAL

Arapça'nın Hevsâ Dilinin Gelişmesine Etkisi.....194-226

The Contribution of the Arabic Language to the Development of the Hevsâ Language

Hasan SOYUPEK

Kemalpaşazâde'nin *el-Fark beyne min et- teb'îziyye ve min et-tebyîniyye* Adlı Risâlesinin Muhteva Analizi.....227-240

Analysis of Kemalpaşazâde's Treatise Entitled *al-Fark beyne min et- teb'îziyye ve min et-tebyîniyye*

Recep KIRCI

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'e Göre Arapça Emir Kipleri ve Kur'ân'daki Yansımaları.....241-266

According to Abū al-Qāsim al-Mu'addib Arabic Imperative Modes and Their Reflections in the Qur'an

İrfan KÖSE

Nisâ Sûresi Bağlamında Yetimlerle İlgili Âyetlerin Edebî Üslup Özellikleri.....267-296

Literary Style Characteristics of Verses About Orphans in the Context of Surah Nisa

Bedriye DURAN BAKIRCI - Ramazan KAZAN

Sa'y, Atalet, İktisat Ahlâkı ve Zihniyeti Kavramları Etrafında Mehmed Akif ve Sabri Ülgener.....297-323

Mehmed Akif and Sabri F. Ülgener Around the Concepts of Working Hard, Idleness, Economic Ethics and Mentality

Nurettin ÇALIŞKAN

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Christoph Helmig, *Formlar ve Kavramlar: Platoncu Gelenekte Kavram Oluşturma*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012, 396 Sayfa.....324-330

Christoph Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012, 396 Pages

Yunus Emre AKBAY

Değerli Araştırmacılar,

Dergimizin Aralık 2022 sayısı okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Bu sayıda, dergimize gönderilen çok sayıda makale arasından 11 araştırma makalesi ve 1 kitap değerlendirmesi editoryal süreci ve hakem değerlendirmesini başarıyla tamamlayarak Yayın Kurulu tarafından yayımlanmaya uygun görülmüştür.

Dergimizin uluslararası tanınırlığını artırmak için alan indekslerine başvurular yapılmıştır. Bu bağlamda 09.06.2022 tarihinden itibaren MLA tarafından taranmaya başlanmıştır. Kısa zaman içerisinde önemli uluslararası indekslere dâhil olmayı ümit ediyoruz.

Dergimizin yayın sürecine katkı sağlayan hakemler ve yazarlar ile büyük fedakârlıklarda bulunan alan editörleri, yazım editörleri ve dil editörlerine dergimiz adına teşekkür ediyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Tunahan ERDOĞAN

Editör

Dear Researchers,

The December 2022 issue of our journal is available to readers. In this issue, after successfully completed the editorial process and referee evaluation among the many articles sent to our journal 11 research articles and 1 book review were approved by the Editorial Board.

In order to increase the international recognition of our journal, applications were made to section indexes. In this context our journal has started to be scanned by the MLA since 9th June 2022. We hope to be included in important international indexes in a short time.

On behalf of our journal, I would like to thank the referees and authors who contributed to the publication process of our journal, and the section editors, writing editors and language editors who made great self-sacrifices.

Asst. Prof. Tunahan ERDOĞAN

Editor

IFD

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

Burdur Mehmet Akif Ersoy University
Journal of Theology Faculty

e-ISSN: 2757-6418
(Aralık / December 2022) 3/2

NAMAZDA ELLERİN KALDIRILMASINA DAİR RİVÂYETLERİN İSNAD AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of Narrations Related to Raising Hands in Prayer in Terms of Isnad

MUSTAFA AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Mersin, Türkiye
Asst. Prof. Dr., Mersin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith, Mersin, Türkiye

maydin@mersin.edu.tr

orcid.org/0000-0002-3720-0458

<https://ror.org/04nqdw39>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 19 Eylül/September 2022
Kabul Tarihi/Accepted	: 01 Kasım/November 2022
Yayın Tarihi/Published	: 30 Aralık/December 2022

ATIF / CITES AS

Aydın, Mustafa. "Namazda Ellerin Kaldırılmasına Dair Rivâyetlerin İsnad Açısından Değerlendirilmesi".
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/2 (Aralık/December 2022), 1-46.

İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. Yayıncı / Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

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. Mustafa AYDIN.

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.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları 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.

Evaluation of Narrations Related to Raising Hands in Prayer in Terms of Isnad

Abstract

Prayer is one of the most important acts of worship in Islam. There are some differences due to the views of the sects during the prayer. The most striking of these is the practice of raising the hands in prayer. The aim of the study is to determine the narrations that constitute a source for the different practices of the sects regarding when the hands should be raised during the prayer, to examine and evaluate the soundness of the narrations in terms of isnad. In the study, in order to determine the views and evidences of the sects in the context of the research method, the original sources of each sect were applied. With the data obtained from here, the narrations used as evidence were determined and the isnads of the narrations were examined in the Kutub al-sittah, which is the most basic hadith sources, in order not to exceed the limits of the study. During this study, jarh-tadil, tabaqat and rijal books were used. Afterwards, a comparative evaluation was made. It is seen that there is no difference of opinion regarding the raising of the hands when taking takbir (takbir of beginning) to start the prayer. However, apart from the takbir of beginning, there are two main differences in practice in terms of whether or not to raise the hands. While Hanafis and Malikis are of the opinion that the hands will be raised only at the beginning of the prayer, Shafis and Hanbalis are of the opinion that the hands will also be raised except for the takbir of beginning. The source of the views of both parties regarding the raising of the hands in prayer is the practices of the Prophet (pbuh), hence the narrations. The differences seen in the practices of the sects were influenced by the narrations related to the subject and the reasons for the preference of these narrations by the sects. Although there are studies on the fiqh dimension of the subject, as far as we can determine, there has been no study on the isnad of the narrations in terms of the science of hadith, that is, the status of the narrators who transmitted it. Therefore, it is thought that this study will contribute to the field and be useful in terms of better understanding of the issue.

Keywords: Prayer, Hadith, Raising the Hands in Prayer, İsnad, Sect.

Namazda Ellerin Kaldırılmasına Dair Rivâyetlerin İsnad Açısından Değerlendirilmesi

Öz

Namaz, İslâm dininin en önemli ibadetlerinden birisidir. Namazın kılınışı esnasında mezheplerin görüşlerinden kaynaklı birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan en dikkat çekici olanı ise namazda ellerin kaldırılması uygulamasıdır. Bu çalışmanın amacı namazda ellerin ne zaman kaldırılması gerektiğine yönelik mezheplerin farklı uygulamalarına kaynak teşkil eden rivâyetleri tespit etmek, isnad açısından rivâyetlerin sıhhat durumunu incelemek ve değerlendirmektir. Çalışmada araştırma yöntemi bağlamında öncelikli olarak mezheplerin görüşlerini ve delillerini tespit edebilmek için, her mezhebin kendi aslı kaynaklarına müracaat edilmiştir. Buradan elde edilen verilerle delil olarak kullanılan rivâyetler belirlenmiştir. Çalışmanın sınırlarını aşmamak için en temel hadis kaynakları olan Kütüb-i sütte özelinde rivâyetlerin isnadları incelenmiştir. Bu inceleme esnasında cerh-ta'dil, tabakât ve ricâl kitaplarından yararlanılmıştır. Daha sonra ise mukayeseli bir değerlendirme yapılmıştır. Namaza başlamak için tekbir alırken (iftitah tekberi) ellerin kaldırılması hususunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte iftitah tekberi dışında ellerin kaldırılıp kaldırılmaması hususunda uygulamada başlıca iki noktada farklılıklar bulunmaktadır. Hanefî ve Mâlikîler, ellerin sadece namaza başlarken kaldırılacağı görüşünde iken, Şâfiî ve Hanbelîler ise iftitah tekberi dışında da ellerin kaldırılacağı görüşündedir. Namazda ellerin kaldırılması hususunda her iki kesimin de görüşlerinin kaynağı, Hz. Peygamber'in uygulamaları, dolayısıyla rivâyetlerdir. Mezheplerin uygulamalarında görülen farklılıkta ise konu ile ilgili rivâyetler ve mezheplerin bu rivâyetleri tercih sebepleri etkili olmuştur. Konunun fikhî boyutuna yönelik yapılan çalışmalar bulunmakla birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla, hadis ilmi yönünden rivâyetlerin isnadı, yani onu nakleden râvîlerin durumları ile ilgili bir çalışma yapılmamıştır. Bundan dolayı çalışmanın alana katkı sunacağı ve meselenin daha iyi anlaşılması yönünden de yararlı olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Sözcükler: Namaz, Hadis, Namazda Ellerin Kaldırılması (Ref u'l-yedeyn fi's-salât), İsnad, Mezhep.

Summary

The purpose of human's creation in this world is to serve Allah. For this purpose, the most important worship that a person will show his servitude after believing is prayer. It is stated in the hadiths that prayer is the pillar of religion and the key to paradise. Although prayer is commanded in many verses, the way of performing the prayer has been learned in detail from the Sunnah of the Prophet Muhammad (pbuh). Since the Prophet Muhammad, the essential elements of the prayer, such as the time, compulsories and number of rak'ahs, were handed down by Muslims to the next generations by applying them personally, so there is no dispute about them. However, there are some differences due to the practices of the sects during the prayer, which is one of the most important worships of the religion of Islam. The most striking of these is the practice of raising the hands in prayer. The aim of this study is to determine the narrations that constitute the source of different practices of the sects regarding when to raise the hands in prayer, to examine and evaluate the soundness of these narrations in terms of isnad. In the study, in the context of research method, firstly, the main sources of each sect were consulted in order to determine the views and evidences of the sects. With the data obtained from here, the rumors used as evidence were determined. In order not to exceed the limits of the study, the isnads of the narrations in Kutub al-sittah, which are the most basic hadith sources, were examined. During this study, jarh-ta'dil, tabaqat and rijal books were used. Afterwards, a comparative evaluation was made. Although there are studies on the fiqh dimension of the subject, as far as we can determine, there has been no study on the isnad of the narrations in terms of the science of hadith, that is, the status of the narrators who transmitted it.

In this study, in order to contribute to a better understanding of the fiqh dimension of the subject, the isnads of the narrations used as evidence in the views of the sects in terms of hadith science were examined. It is seen that there is no difference of opinion regarding the raising of the hands when taking takbir (takbir of beginning) to start the prayer. However, there are two main differences in practice in terms of whether or not to raise the hands except for the takbir of beginning. While Hanafis and Malikis are of the opinion that the hands will be raised only when starting the prayer, Shafis and Hanbalis are of

the opinion that the hands will be raised except for the takbir of beginning. The source of the views of both parties regarding the raising of the hands in prayer is the practices of the Prophet Muhammad, hence the narrations. The differences seen in the practices of the sects were influenced by the narrations related to the subject and the reasons for the preference of these narrations by the sects. As far as we can determine, the number of narrations proving that the hands should be raised only at the beginning of the prayer is four. These narrations were narrated from Abd Allah ibn Mas'ud, Bara ibn Azib, Jabir ibn Samura and Ibn Abbas. Abd Allah b. Mas'ud, Bara b. Azib narrations are the common evidence of Hanafi and Malikis. The other two narrations are used as evidence only by Hanafis. As a result of the isnad analysis, the narrations of Abd Allah ibn Mas'ud and Jabir ibn Samura are sound in terms of isnad; It has been determined that the narrations of Bara ibn Azib and Ibn Abbas are not sound. The number of narrations in which evidence is taken that the hands should be raised both at the beginning of the prayer and during ruku is five. These narrations were narrated from Abd Allah ibn Umar, Vail ibn Hucr, Malik ibn al-Huwayris, Hazrat Ali and Abu Humayd al-Saidi. The narrations of Abd Allah ibn Umar, Vail ibn Hucr and Malik ibn al-Huwayris are the common evidences of Shafis and Hanbalis. The other two narrations are used as evidence by the Shafis. As a result of the isnad analysis, it has been determined that the narration transmitted from Hazrat Ali is not sound in terms of isnad, and the other four narrations are sound. Although the number of narrations with strong isnads that Shafis and Hanbalis take as evidence on this issue is high, there are also narrations with strong isnads that Hanafis and Malikis take as evidence. Therefore, it will not be accurate to conclude that the view of this sect is correct and the other is wrong. In this regard, the narrations of the sects are the determining factor. For the Ahl al-hadith, the essential thing is the narration. Ahl al-ra'y, on the other hand, seeks a solution to the issue with a little more fiqh and rational justifications. As a matter of fact, although Ibn Umar's narration about the need to raise the hands during the prayer, both during the takbir of beginning and during ruku, has a high isnad and was preferred because of this, Abu Hanifa took Ibn Mas'ud's narration as evidence due to the fiqh knowledge of his narrators. He considered not only the high isnad but also the fiqh knowledge of his narrators. Likewise, it is possible to see this situation in the rational justifications brought to the issue by Hanafi scholars. Therefore, in the studies to be carried out on this and similar issues, the reasons for preference of the sects should be taken into account. Different practices of sects should be evaluated within the framework of their own views and dynamics.

Özet

İnsanın bu dünyadaki yaratılış amacı Allah'a kulluk etmektir. Bu amaç doğrultusunda insanın iman ettikten sonra kulluğunu göstereceği en önemli ibadet, namazdır. Hadislerde namazın dinin direği ve cennetin anahtarı olduğu ifade edilmiştir. Birçok ayette namaz kılınması emredilmiş olmakla beraber, namazın kılınış şekli ayrıntılı olarak Resûlullah'ın (s.a.s.) sünnetinden öğrenilmiştir. Hz. Peygamber'den itibaren, namazın vakti, rükûnları ve rekât sayısı gibi aslı unsurları, Müslümanlar tarafından sonraki nesillere bizzat uygulanarak nakledildiği için bunlar hakkında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak İslam dininin en önemli ibadetlerinden biri olan namazın kılınış esnasında mezheplerin uygulamalarından kaynaklı birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan en dikkat çekici olanı namazda ellerin kaldırılması uygulamasıdır. Bu çalışmanın amacı namazda ellerin ne zaman kaldırılması gerektiğine yönelik mezheplerin farklı uygulamalarına kaynak teşkil eden rivâyetleri tespit etmek, bu rivâyetlerin isnad açısından sıhhat durumunu incelemek ve değerlendirmektir. Çalışmada araştırma yöntemi bağlamında öncelikli olarak mezheplerin görüşlerini ve delillerini tespit edebilmek için her mezhebin kendi ana kaynaklarına müracaat edilmiştir. Buradan elde edilen verilerle delil olarak kullanılan rivâyetler belirlenmiştir. Çalışmanın sınırlarını aşmamak için temel hadis kaynakları olan Kütüb-i sitte'de bulunan rivâyetlerin isnadları incelenmiştir. Bu inceleme esnasında cerh-ta'dil, tabakât ve ricâl kitaplarından yararlanılmıştır. Daha sonra ise mukayeseli bir değerlendirme yapılmıştır. Konunun fikhî boyutuna yönelik yapılan çalışmalar bulunmakla birlikte, araştırdığımız kadarıyla hadis ilmi yönünden rivâyetlerin isnadı, yani onu nakleden râvîlerin durumları ile ilgili bir çalışma yapılmamıştır.

Çalışmada konunun fikhî boyutunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunması amacıyla hadis ilmi yönünden mezheplerin görüşlerinde delil olarak kullandıkları rivâyetlerin isnadları incelenmiştir. Namaza başlamak için tekbir alırken (iftitah tekbiri) ellerin kaldırılması hususunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte iftitah tekbiri dışında ellerin kaldırılıp kaldırılmaması hususunda uygulamada başlıca iki noktada farklılıklar bulunmaktadır. Hanefî ve Mâlikîler, ellerin sadece namaza başlarken kaldırılacağı görüşünde iken, Şâfiî ve Hanbelîler ise iftitah tekbiri dışında da ellerin kaldırılacağı görüşündedir. Namazda ellerin kaldırılması hususunda her iki kesimin de görüşlerinin kaynağı, Hz. Peygamber'in uygulamaları, dolayısıyla rivâyetlerdir. Mezheplerin uygulamalarında görülen farklılıkta ise konu ile ilgili rivâyetler ve mezheplerin bu rivâyetleri tercih sebepleri etkili olmuştur. Tespit edilebildiğimiz kadarıyla ellerin sadece namaza başlarken kaldırılması gerektiğine delil olan rivâyet sayısı dörttür. Bu rivâyetler, Abdullah b. Mes'ûd, Berâ b. Âzib, Câbir b. Semure ve İbn Abbâs'tan nakledilmiştir. Abdullah b. Mes'ûd, Berâ b. Âzib rivâyetleri Hanefî ve Mâlikîlerin ortak delilleridir. Diğer iki rivâyet sadece Hanefîler tarafından delil olarak kullanılmaktadır. Yapılan isnad incelemesi sonucunda Abdullah b. Mes'ûd ve Câbir b. Semure rivâyetlerinin isnad yönünden sağlam; Berâ b. Âzib ve İbn Abbâs rivâyetlerinin ise sağlam olmadığı tespit edilmiştir. Eller hem namaza başlarken ve hem de rükû esnasında kaldırılması gerektiği ile ilgili delil alınan rivâyet sayısı beştir. Bu rivâyetler, Abdullah b. Ömer, Vâil b. Hucr, Mâlik b. el-Huveyrîs, Hz. Ali ve Ebû Humeyd es-Sâidi'den nakledilmiştir. Abdullah b. Ömer, Vâil b. Hucr ve Mâlik b. el-Huveyrîs rivâyetleri Şâfiî ve Hanbelîlerin ortak delilleridir. Diğer iki rivâyetse Şâfiîler tarafından delil olarak kullanılmaktadır. Yapılan isnad incelemesi sonucunda Hz. Ali'den nakledilen rivâyetin isnad açısından sağlam olmadığı, bunun dışındaki dört rivâyetinse sağlam olduğu tespit edilmiştir. Her ne kadar bu konuda Şâfiî ve Hanbelîler'in delil olarak aldıkları isnadı sağlam olan rivâyetlerin sayısı fazla olsa da Hanefî ve Mâlikîlerin de delil olarak aldıkları isnadı sağlam rivâyetler bulunmaktadır. Bundan dolayı şu mezhebin görüşü doğrudur, diğeri hatalıdır gibi bir sonuç isabetli olmayacaktır. Burada mezheplerin rivâyetleri tercih sebebi belirleyici olmaktadır. Ehl-i hadis için aslolan rivâyettir. Ehl-i re'y ise konuya biraz daha fikhî ve akli temellendirmelerle çözüm aramaktadır. Nitekim namazda ellerin hem iftitah tekbiri ve hem de rükû esnasında kaldırılması gerektiği ile ilgili İbn Ömer'in rivâyeti âli isnada sahip olmasına ve bundan dolayı tercih edilmiş olmasına rağmen, Ebû Hanîfe, râvîlerinin fikhî bilgisi dolayısıyla İbn Mes'ûd'un rivâyetini delil olarak almıştır. O sadece âli isnadı değil, râvîlerinin fikhî bilgisini de göz önünde bulundurmıştır. Aynı şekilde Hanefî âlimler tarafından meseleye getirilen akli temellendirmelerde de bu durumu görmek mümkündür. Dolayısıyla bu ve benzeri konular

ile ilgili yapılacak çalışmalarda öncelikle mezheplerin rivâyet tercih sebeplerinin dikkate alınmalıdır. Mezheplerin farklı uygulamaları kendi görüş ve dinamikleri çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Giriş

Yüce Allah, insanı yaratmış ve yaratılış amacının kendisine kulluk etmek olduğunu bildirmiştir.¹ Bu amaç doğrultusunda insanın iman ettikten sonra kulluğunu göstereceği en önemli ibadet, namazdır. Dolayısıyla namaz ibadeti, bütün Müslümanlara farz kılınmış² ve namazın dinin direği³ ve cennetin anahtarı⁴ olduğu ifade edilmiştir. Birçok ayette namaz kılınması emredilmiş olmakla beraber, Hz. Peygamber'in "...benim nasıl namaz kıldığımı gördüyseniz siz de öyle namaz kılın..."⁵ buyurduğu üzere, namazın kılınışı şekli ayrıntılı olarak onun (s.a.s.) sünnetinden öğrenilmiştir. Hz. Peygamber'den itibaren, namazın vakti, rükûnları ve rekât sayısı gibi aslî unsurları, Müslümanlar tarafından sonraki nesillere bizzat uygulanarak nakledilmiştir ve bunlar hakkında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Bununla birlikte namazın kılınışı esnasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan biri de mezheplerin uygulamalarından kaynaklanan, namazda ellerin kaldırılması (ref' u'l-yedeyn fi's-salât) konusudur. Namazın kılınışı esnasında ellerin kaldırılması noktasında, mezheplerin üzerinde ittifak ve ihtilaf ettiği hususlar bulunmaktadır. İftitah tekbirinde ellerin kaldırılmasının sünnet olması konusunda mezhepler arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak iftitah tekbiri dışında namazda ellerin kaldırılması hususunda mezhepler farklı görüşlere sahiptir. Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre namazda eller sadece iftitah tekbiri esnasında kaldırılır. Bunun dışında kaldırılmaz.⁶ Şafîî ve Hanbelî mezheplerinde ise iftitah tekbiri esnasında, rükûa giderken ve rükûdan doğrulurken eller kaldırılır.⁷ Bununla ilgili, her mezhebin kendi görüşünün dayandığı rivâyetler/deliller bulunmaktadır. Namazda ellerin kaldırılmasının hükmü, zamanı, miktarı ve şekli gibi konunun fikhî boyutuna yönelik yapılmış kapsamlı çalışmalar bulunmaktadır.⁸ Çalışmada konunun fikhî boyutunun daha iyi anlaşılması için, mezheplerin görüşlerine kaynak olarak sunduğu rivâyetlerin hadis ilmi yönünden isnadı yani hadisi nakleden râvîlerin durumu araştırılmış, sıhhat açısından her iki kesimin delilleri değerlendirilmiştir. Çalışmanın sınırlarını aşmamak için, mezheplerin aslî kaynaklarından tespit edilen rivâyetlerin, temel hadis kaynakları olan *Kütüb-i sitte* özelinde isnadları incelenmiş, *Kütüb-i sitte*'de bulunamayan rivâyetler için de mezheplerin kendi eserleri referans alınmıştır. Râvî incelemesinde cerh-ta'dîl, tabakât ve ricâl kitaplarına müracaat edilmiştir. Rivâyetin isnadı tahlil edilirken karışıklığı önlemek, farklı isnadlarda yer alan aynı râvîlerin değerlendirilmesinde tekrara düşmemek ve okuyucuya kolaylık sağlamak adına isnadların baş tarafına rakam ve harfler koyulmuştur.

1. İftitah Tekbiri Dışında Ellerin Kaldırılmayacağı Görüşünde Olan Hanefî ve Mâlikîlerin Delilleri

Hanefî ve Mâlikîlerin bu konudaki ortak delillerinden biri Abdullah b. Mes'ûd'tan (öl. 32/652-53) nakledilen rivâyettir:⁹

¹ ez-Zâriyât, 51/56.

² en-Nisâ, 4/103.

³ Ebû İsâ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), "İmân", 8 (2616).

⁴ Tirmizî, "Tahâret", 3 (4).

⁵ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1995), "Ezân, 18", (631).

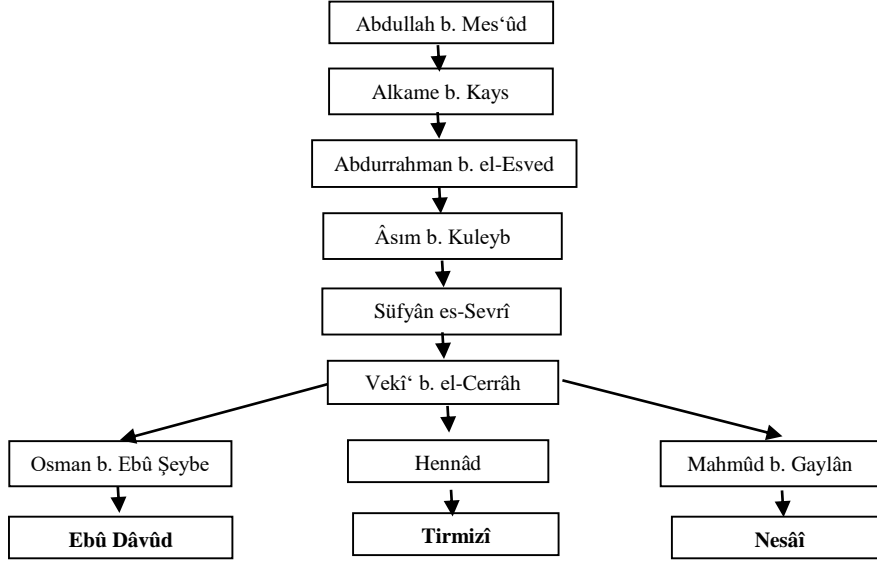
⁶ Abdüsselâm b. Saîd Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, thk. Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/165-166; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 1/26-27.

⁷ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî (Delilleriyle Hanbelî Fıkhı)*, çev. Alpaslan Tunçer (İstanbul: Polen Yayınları, 2015), 1/245; Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3/398 vd.

⁸ Zahide Keskin, *Uygulama ve Delilleri Açısından Namazda Ellerin Durumu* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 1-88; Şevket Topal - Zahide Keskin, "Uygulama ve Delilleri Açısından Dört Mezhebe Göre Namazda Ellerin Durumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), ss. 391-415.

⁹ Sahnûn, *el-Müdevenne*, 1/166; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/27; Alâ'uddin Ebûbekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 1/207.

1.1. Abdullah b. Mes'ûd Rivâyeti



1.1.a. Ebû Dâvûd → Osman b. Ebû Şeybe → Vekî' → Süfyân → Âsım b. Kuleyb → Abdurrahman b. Esved → Alkame;¹⁰

1.1.b. Tirmizî → Hennâd → Vekî' → Süfyân → Âsım b. Kuleyb → Abdurrahman b. Esved → Alkame;¹¹

1.1.c. Nesâî → Mahmûd b. Gaylân → Vekî' → Süfyân → Âsım b. Kuleyb → Abdurrahman b. Esved → Alkame tarikleriyle rivâyet edildiğine göre;¹²

قال عبد الله بن مسعود ألا أصلي بكم صلاة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فصلى فلم يرفع يديه إلا مرة.

Abdullah b. Mes'ûd: “Size Resûlullah ’ın (s.a.s.) namazını kıldırayım mı?” dedi ve namazı kıldı. Sadece bir defa ellerini kaldırdı.

Rivâyetin râvîleri ile ilgili değerlendirmeler şu şekildedir.

1.1.a. Ebû Dâvûd (öl. 275/889) Rivâyetinin Râvîleri

1.1.a. Osman b. Ebû Şeybe (öl. 239/853): Kûfelidir. 156/773 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû'l-Hasan'dır. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848), “sika, me'mûn”¹³, İclî (öl. 261/875), “sika”¹⁴, Ebû Hâtım er-Râzî (öl. 277/890), “sadûk”¹⁵, Zehebî (öl. 748/1348), “imam, hâfızü'l-kebîr, müfessir, mutkîn”¹⁶, İbn Hacer (öl. 852/1449), “sika, hâfız ama evhamlı”¹⁷ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân (öl. 354/965) onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.¹⁸ 239/ 853 tarihinde vefat etmiştir.¹⁹

¹⁰ Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), “Salât”, 120, (748).

¹¹ Tirmizî, “Salât”, 191, (257).

¹² Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), “Tatbîk”, 20, (1055).

¹³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâut ve heyeti (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 11/151-152.

¹⁴ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405), 2/130.

¹⁵ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1271), 6/167.

¹⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/152.

¹⁷ Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Halep: Dârü'r-Reşîd, 1486), 386.

¹⁸ Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân İbn Hibbân, *es-Sikât*, thk. Şerafeddin Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1395), 8/454.

¹⁹ Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 19/486; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/153; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-*

1.1.a. Vekî' b. Cerrâh (öl. 197/812): Kûfelidir. 128 veya 129/746-747 yılında doğduğu nakledilmiştir. Künyesi Ebû Süfyân'dır. İbn Sa'd (öl. 230/845) onun sika, me'mûn, âlim, saygın ve hüccet olduğunu ve çok hadis rivâyet ettiğini kaydetmiştir.²⁰ Onun hakkında Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), "sebt"²¹, İclî, "sika, âbid, sâlih, hâfız ve müftî"²², Ya'kûb b. Şeybe (öl. 262/875), "hayırlı, faziletli ve hâfız"²³, Ebû Hâtim er-Râzî, "sika"²⁴, Zehebî, "imam, hâfız, muhaddisü'l-İrâk, önemli bir şahsiyet"²⁵, İbn Hacer ise "sika, hâfız, âbid"²⁶ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve "hâfız ve mutkin" olarak tavsif etmiştir.²⁷ 197/812 yılında Mekke yolu üzerinde bulunan Feyd'de vefat ettiği nakledilmiştir.²⁸

1.1.a. Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778): Kûfelidir. 97/715 yılında Horasan'da doğmuştur. Künyesi Ebû Abdillâh'tır. İbn Sa'd, "sika, me'mûn, âbid, sebt"²⁹, Yahyâ b. Maîn, "sika, emîrû'l-mü'minîn fi'l-hadis" olarak tavsif etmiş ama onun tedlis yaptığını da kaydetmiştir. Ebû Hâtim er-Râzî de onun hakkında "hâfız, zâhid, Irak'ın imamı" değerlendirmesinde bulunmuş ve "A'meş'in ashâbının en güvenilir olanıdır" sözleriyle onu övmüştür.³⁰ İclî ve Nesâî (öl. 303/915), "sika"³¹, Zehebî, "şeyhülislâm, imamü'l-huffâz, seyyidü'l-ulemâi'l-âmilîn, müctehid, *el-Câmi* kitabının musannifi"³², İbn Hacer ise "sika, hâfız, fakih, âbid, imam, hüccet" nitelendirmesinde bulunmuştur. Tedlis yaptığını da belirtmiştir.³³ İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve "fıkıh, vera, hıfz ve itkân yönünden zamanının önde gelenlerinden biri" olarak tavsif etmiştir.³⁴ 161/778 yılında Basra'da vefat etmiştir.³⁵

1.1.a. Âsım b. Küleyb (öl:137/754): Kûfelidir. İbn Sa'd, onun sika olduğunu, ihticâc edilebileceğini, fakat hadisinin çok olmadığını kaydetmiştir.³⁶ Onun hakkında Yahyâ b. Maîn ve Nesâî, "sika"³⁷, Ebû Hâtim er-Râzî, "sâlih"³⁸, Ahmed b. Hanbel, "lâ be'se bi hadisihi"³⁹, Zehebî, "fâdil, âbid"⁴⁰,

Tehezib (Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizâmiyye, 1326), 7/151; Selman Başaran, "İbn Ebû Şeybe, Ebû'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/444.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdr, 1968), 6/394.

²¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/38; Mizzî, *Tehezibü'l-Kemâl*, 30/474; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/152-153; İbn Hacer, *Tehezibü't-Tehezib*, 11/126.

²² İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/341.

²³ İbn Hacer, *Tehezibü't-Tehezib*, 11/130.

²⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/39.

²⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/141; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâyetun fi'l-kütübi's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed en-Nemr (Cidde: Dârü'l-Kible, 1413), 2/350.

²⁶ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehezib*, 581.

²⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/562.

²⁸ Mizzî, *Tehezibü'l-Kemâl*, 30/484; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/166; İbn Hacer, *Tehezibü't-Tehezib*, 11/130; Mehmet Emin Özafşar, "Vekî' b. Cerrâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/8-9.

²⁹ İbn Hacer, *Tehezibü't-Tehezib*, 4/114.

³⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/225.

³¹ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/407; İbn Hacer, *Tehezibü't-Tehezib*, 4/114.

³² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/230.

³³ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehezib*, 244.

³⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/401-402.

³⁵ Mizzî, *Tehezibü'l-Kemâl*, 11/168; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/279; İbn Hacer, *Tehezibü't-Tehezib*, 4/114; Recep Özdirek - Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyân es-Sevrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/23-28.

³⁶ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/341.

³⁷ İbn Hacer, *Tehezibü't-Tehezib*, 5/56.

³⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/350.

³⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/350. "Lâ be'se bi hadisihi" bir ta'dil lafzıdır. "Ebû Hâtim'e göre bu ve benzeri ifadelerle adâletine hükmedilen râvînin hadisi yazılır ve gözden geçirilir." Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 195.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 8/457.

İbn Hacer ise “sadûk ve Mürcî”⁴¹ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁴² 137/754 yılında vefat etmiştir.⁴³

1.1.a. Abdurrahman b. Esved (öl. 99/717): Kûfelidir. Künyesi Ebû Hafs’tır. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, İclî ve Nesâî, “sika”⁴⁴, Zehebî, “fakih, âbid, sika ve fâdil”⁴⁵, İbn Hacer, “sika”⁴⁶ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁴⁷ 99/717 yılında vefat etmiştir.⁴⁸

1.1.a. Alkame b. Kays (öl. 62/682): Kûfelidir. Künyesi Ebû Şibl’dir. Hz. Peygamber hayatta olduğu zaman doğduğu fakat onu (s.a.s.) göremediğinden dolayı Muhadramûn’dan olduğu nakledilmiştir. Abdullah b. Mes’ûd’un en önde gelen talebesidir.⁴⁹ İbn Sa’d, onun sika olduğunu ve çok hadis rivâyet ettiğini söylemiştir.⁵⁰ Onun hakkında Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn “sika”⁵¹, Zehebî, “âlim, kârî, imam, hâfız, mücevvid (tecvid alanında âlim), büyük müctehid”⁵² İbn Hacer, “sika, sebt, fakih, âbid”⁵³ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁵⁴ Alkame b. Kays, 62/682 yılında Kûfe’de vefat etmiştir.⁵⁵

1.1.b. Tirmizî (öl. 279/892) Rivâyetinin Râvîleri

1.1.b. Hennâd b. es-Serî (öl. 243/857): Kûfelidir. 152 yılında doğmuştur. Künyesi Ebü’s-Serî’dir. *Kitâbü’z-zühûd* isimli eseri bulunmaktadır. Onun hakkında Ebû Hâtim er-Râzî, “sadûk”⁵⁶, Nesâî, “sika”, Zehebî, “imam, hüccet, kudve”⁵⁷, İbn Hacer, “sika”⁵⁸, değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁵⁹ 243/857 yılında Kûfe’de vefat etmiştir.⁶⁰

1.1.b. Vekî’ b. Cerrâh: 1.1.a.

1.1.b. Süfyân es-Sevrî: 1.1.a.

1.1.b. Âsım b. Küleyb: 1.1.a.

1.1.b. Abdurrahman b. Esved: 1.1.a.

1.1.b. Alkame b. Kays: 1.1.a.

⁴¹ İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tehzîb*, 286.

⁴² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/256.

⁴³ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 13/537-538; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 5/55-56.

⁴⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’l-ta’dîl*, 5/209; İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/72; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 6/140.

⁴⁵ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 6/412.

⁴⁶ İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tehzîb*, 336.

⁴⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/78.

⁴⁸ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 16/530-533; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 5/11-12; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 6/140-141; İsmail Lütfî Çakan, “Abdurrahman b. Esved”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/161.

⁴⁹ Ahmet Özel, “Alkame b. Kays”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/467.

⁵⁰ İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 6/92.

⁵¹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 20/302-303; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 4/55.

⁵² Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 4/53.

⁵³ İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tehzîb*, 397.

⁵⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/207-208.

⁵⁵ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 20/300-307; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 4/53-61; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 7/276-278; Özel, “Alkame b. Kays”, 2/467; detaylı bilgi için bk. İbrahim Yıldız, *Alkame b. Kays* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022).

⁵⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’l-ta’dîl*, 9/120.

⁵⁷ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 11/465-466. “Kudve”; kendisine uyulan tâbi olunan kimse demektir. Bk. Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdr, 1414), 15/171.

⁵⁸ İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tehzîb*, 574.

⁵⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/246.

⁶⁰ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 30/311-312; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 11/465-466; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 11/70-71.

1.1.c. Nesâî (öl. 303/915) Rivâyetinin Râvîleri

1.1.c. Mahmûd b. Gaylân el-Mervezî (öl. 249/863): Bağdatlıdır. Künyesi Ebû Ahmed'dir. Onun hakkında Ebû Hâtim er-Râzî ve Nesâî "sika"⁶¹, Zehebî, "imam, hâfız, hüccet", İbn Hacer ise "sika"⁶² değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁶³ 249/863 yılında vefat etmiştir.⁶⁴

1.1.c. Vekî' b. Cerrâh: 1.1.a.

1.1.c. Süfyân es-Sevrî: 1.1.a.

1.1.c. Âsım b. Küleyb: 1.1.a.

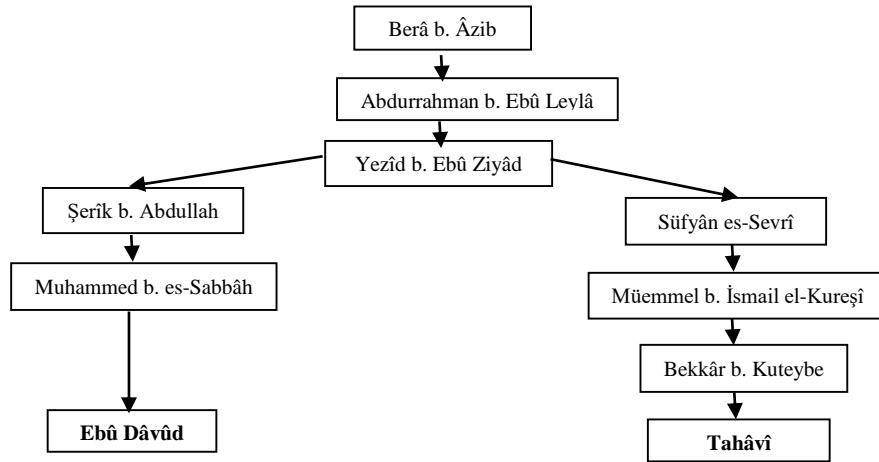
1.1.c. Abdurrahman b. Esved: 1.1.a.

1.1.c. Alkame b. Kays: 1.1.a.

Hanefî ve Mâlikîlerin ortak delillerinden olan bu rivâyet, Abdullah b. Mes'ûd'dan en önemli talebesi Alkame b. Kays aracılığıyla nakledilmiş ve *Kütüb-i sitte* eserlerinden Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin *Sünen* 'lerinde yer almıştır. Üç kaynağın da isnadlarında yer alan râvîlerin tamamının önde gelen cerh ve ta'dîl âlimlerince güvenilir kabul edildiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla rivâyet isnadı açısından sağlamdır. Ayrıca bu rivâyet, Hanefî kaynaklarında Ebû Hanîfe'den (öl. 150/767) nakledilerek, benzer şekilde şöyle yer almaktadır: "Abdullah b. Mes'ûd, iftitah tekbiri aldığı anda ellerini kaldırır. Bundan sonra tekrar ellerini kaldırmaz"⁶⁵

Hanefî ve Mâlikîlerin bu konudaki bir diğer delili Berâ b. Âzib'ten (öl. 71/690) nakledilen şu rivâyettir:⁶⁶

1.2. Berâ b. Âzib Rivâyeti



1.2.a. Ebû Dâvûd → Muhammed b. Sabbâh el-Bezzâr → Şerîk → Yezîd b. Ebû Ziyâd → Abdurrahman b. Ebû Leylâ tarikiyle; el-Berâ b. Âzib'ten rivâyet edildiğine göre;

عن البراء أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثم لا يعود.

⁶¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve 't-ta'dîl*, 8/291; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 27/308; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/65.

⁶² İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 522.

⁶³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/202.

⁶⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 27/305-308; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/223-224; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/64-65.

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/27; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 1/207.

⁶⁶ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/166; Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr (Hadislerle İslâm Fıkhi)*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Kitâbi Yayınevi, 2009), 2/31.

Resûlullah (s.a.s.) namaza başlarken ellerini kulaklarının yakınına kadar kaldırırdı. Sonra bunu tekrar yapmazdı.⁶⁷

Bu konuda Tahâvî'nin (öl. 321/933) naklettiği rivâyet ise şöyledir:

1.2.b. Tahâvî → Bekkâr b. Kuteybe (Ebû Bekre) → Müemmel b. İsmail el-Kureşî → Süfyân es-Sevrî → Yezîd b. Ebû Ziyâd → Abdurrahman b. Ebû Leylâ tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا كبر لافتتاح الصلاة رفع يديه حتى يكون إجمامه قريباً من شحمتي أذنيه ثم لا يعود.

Berâ b. Âzib şöyle demiştir: “Hz. Peygamber namaza başlamak için tekbir aldığıında baş parmakları kulak memelerine yaklaşıncaya kadar ellerini kaldırırdı. Sonra bunu tekrar yapmazdı.”⁶⁸

Rivâyetin râvîleri ile ilgili değerlendirmeler şu şekildedir.

1.2.a. Ebû Dâvûd Rivâyetinin Râvîleri

1.2.a. Muhammed b. Sabbâh ed-Dûlâbî el-Bezzâr (öl. 227/841): Heratlıdır. 151/768 yılında Rey yakınlarındaki Dûlâb (Devlâb) kasabasında doğmuştur. Künyesi Ebû Ca'fer'dir. Onun hakkında Ahmed b. Hanbel, İclî ve Ebû Hâtîm er-Râzî “sika”⁶⁹, Yahyâ b. Maîn, “sika, me'mûn”, Ya'kûb b. Şeybe, “sika, sâhib-i sünnet”⁷⁰, Zehebî, “sika, hâfız, imam, hüccet”⁷¹, İbn Hacer ise “sika, hâfız”⁷² değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁷³ 227/841 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.⁷⁴

1.2.a. Şerîk b. Abdullah (öl. 177/794): Nehalidir. 95/173 yılında Buhara'da doğmuştur. Künyesi Ebû Abdillâh'tır. Kûfe kadılığı yapmıştır. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, “sika (başka bir rivâyette sadûk, sika)”, Ya'kûb b. Şeybe, “sika, sadûk, ciddi anlamda hafızası kötü”⁷⁵, İclî, “sika, hasenü'l-hadis”⁷⁶, Ebû Hâtîm er-Râzî, “sadûk” nitelendirmesinde bulunmuştur. Ebû Zür'a er-Râzî (öl. 264/878) ise onun çok hadis rivâyet etmiş olmakla beraber ara sıra hata yapan vehm sahibi biri olduğunu söylemiştir.⁷⁷ Ayrıca Nesâî, “leyse bihî be'sun”, Dârekutnî (öl. 385/995), “leyse bi kavî”⁷⁸, Zehebî, “allâme, hâfız, öncü imamlardan, leyyin ve hadisleri hasen”⁷⁹, İbn Hacer ise “sadûk, çok hata yapan birisi” değerlendirmesinde bulunmuştur. Kûfe kadısı olduktan sonra da hafızasında değişimler olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte onu “âdil, faziletli, âbid ve bid'at ehline karşı çok şiddetli bir şahsiyet” olarak tavsif etmiştir.⁸⁰ İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve onun

⁶⁷ Ebû Dâvûd, “Salât”, 120, (749).

⁶⁸ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 2/31.

⁶⁹ İclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, 2/240; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/289; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/390; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/230.

⁷⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/390; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/230.

⁷¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/670; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/182.

⁷² İbn Hacer, *Takribü't-Tehzîb*, 484.

⁷³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/78-79.

⁷⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/388-392; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/670-672; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/229-231; Akif Köten, “Dûlâbî, Muhammed b. Sabâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/552.

⁷⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/468-471.

⁷⁶ İclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, 1/453.

⁷⁷ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/367.

⁷⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/462; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/216. “Leyse bihî be'sun” “Lâ be'se bi hadisihî” veya “lâ be'se bihî” ile aynı anlamı ifade eden bir ta'dil lafzıdır. “Ebû Hâtîm'e göre bu ve benzeri ifadelerle adâletine hükmedilen râvînin hadisi yazılır ve gözden geçirilir.” “Leyse bi kavî”; “kuvvetli değil” demektir. Cerh lafzıdır. Ebû Hâtîm'e göre hadisleri i'tibar için yazılır. Bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 195, 201-202.

⁷⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/200; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Tezkiratu'l-huffâz*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/170. “Leyyin”; “hadiste gevşektir” demektir. Cerh lafzıdır. Adâlet vasfını kaybettirmeyen bir kusuru bulunan râvîler için kullanılır. . Hakkında bu hüküm verilen râvîlerin rivâyetleri i'tibar için yazılır. Bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 202.

⁸⁰ İbn Hacer, *Takribü't-Tehzîb*, 266.

hafızasının ömrünün sonlarına doğru bozulduğunu belirtmiştir. Ayrıca Vâsıt'ta bulunduğu dönemlerde kendisinden rivâyette bulunan Yezîd b. Hârûn (öl. 206/821) ve İshâk b. Yûsuf el-Ezrak (öl.195/810) gibi âlimler bu rivâyetlerde hata olmadığını söylemiştir. Kûfe'de bulunduğu son dönemlerde ise işittiği rivâyetlerde vehminin çok olduğu kaydedilmiştir.⁸¹ 177/794 yılında Kûfe'de vefat etmiştir.⁸²

1.2.a. Yezîd b. Ebû Ziyâd (öl. 137/754): Kûfelidir. 47/667 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû Abdillâh'tır (Ebû Ziyâd'ta denilmektedir). İbn Sa'd, onun sika olduğunu fakat ömrünün sonlarına doğru hafızasının bozulduğunu ifade etmiştir.⁸³ Yahyâ b. Maîn, onun hadisiyle ihticâc edilemeyeceğini söylemiş ve onu "leyse bi'l-kavî, daifu'l-hadis" olarak nitelendirmiştir. Ahmed b. Hanbel, "leyse bi-zâke"⁸⁴, İclî, "sika câzü'l-hadîs" olduğunu ve ömrünün sonlarına doğru telkine açık hale geldiğini kaydetmiştir.⁸⁵ Ebû Hâtim er-Râzî; "leyse bi'l-kavî", Ebû Zür'a er-Râzî, "leyyin olarak tavsif etmiştir. Aynı zamanda hadisin yazılabileceğini fakat hüccet olmadığını da açıklamıştır.⁸⁶ Nesâî; onu "leyse bi'l-kavî", "leyse bi-sikatin" olarak değerlendirmiştir. Dârekutnî, onun "zayıf ve çok hata yapan birisi olduğunu, telkine maruz kalıp, telkini kabul ettiğini söylemiştir."⁸⁷ Zehebî, onun çok hadis rivâyet etmiş olan Şîî bir âlim olduğunu belirtmiş, onu "leyse bi hüccetin" ve ayrıca hafızasının kötü olmasından dolayı sadûk olarak nitelendirmiştir.⁸⁸ İbn Hacer ise onun, Şîî, zayıf ve kibirli biri olduğunu, ilerleyen zamanlarda hafızasında değişmeler meydana geldiğini bundan dolayı da telkine maruz kaldığını ifade etmiştir.⁸⁹ İbn Hibbân da onu *el-Mecrûhîn* isimli eserinde zikretmiş ve onun sadûk olduğunu, ömrünün sonlarına doğru Kûfe'ye geldiğinde hafızasının bozulup, telkine maruz kaldığını ve telkini kabul ettiğini, bundan dolayı bu rivâyetlerinin münker olduğunu belirtmiş ve Kûfe'ye gelmeden önceki rivâyetlerinin ise sahih olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰ 137/754 yılında vefat etmiştir.⁹¹

1.2.a. Abdurrahman b. Ebû Leylâ (öl. 83/702): Medinelidir. Daha sonra Kûfe'ye yerleşmiştir. 17/638 veya 18/639 yılında Medine'de doğduğu nakledilmiştir. Künyesi Ebû İshâ'dır. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn ve İclî ve İbn Hacer "sika"⁹², Ebû Hâtim er-Râzî, "lâ be'se bih"⁹³, Zehebî, "imam, allâme, hâfız, fakih"⁹⁴ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁹⁵ 83/702 yılında vefat etmiştir.⁹⁶

⁸¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/444.

⁸² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/462-474; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/200-216; Mehmet Ali Sönmez, "Şerîk b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/5-6.

⁸³ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/340.

⁸⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/138; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/329-330. "Leyse bi-zâke"; "râvî aradığın gibi (kuvvetli) değil" demektir. Cerh lafzıdır. Hakkında bu hüküm verilen râvîlerin rivâyetleri i'tibar için yazılır. Bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 201.

⁸⁵ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/364. "Câzü'l-hadis"; "hadisi alınabilir" demektir. Ta'dil lafzıdır. Bu lafızla nitelenen râvîde zabt yönünden kusur bulunmaktadır. Hadisleri yazılır. Bk. Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 140. Hadis usulünde telkin, "bir muhaddise etki ederek bir hadisin kendi rivâyeti olduğuna inandırıp, onu gerçekte rivayet edip etmediğini bilmeden, rivâyet etmesini sağlamaktır." Bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 402.

⁸⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/265.

⁸⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/331. "Leyse bi-sikatin"; "sika değildir" demektir. Cerh lafzıdır. Hakkında bu hüküm verilen râvîlerin hadisleri i'tibar için bile olsa yazılmaz. Bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 202.

⁸⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 8/564-565; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/382. "Leyse bi hüccetin"; "sağlam biri değil" demektir. Cerh lafzıdır. Hakkında bu hüküm verilen râvîlerin rivâyetleri i'tibar için yazılır. Bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 201-202.

⁸⁹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 601.

⁹⁰ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân İbn Hibbân, *Kitâbü (Ma'rifeti)'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Halep: Dârü'l-Vaî, ts.), 3/99-101.

⁹¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/135-140; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/329-331.

⁹² İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/86; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/376; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/261; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 349.

⁹³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/301.

⁹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/262.

⁹⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/100-101.

⁹⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/372-376; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/262-267; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/260-262; Abdullah Aydınli, "İbn Ebû Leylâ, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/435-436.

1.2.b. Tahâvî Rivâyetinin Râvîleri

1.2.b. Bekkâr b. Kuteybe (öl. 270/884): Basralıdır. 182/798 yılında Basra’da doğmuştur. Künyesi Ebû Bekre’dir. Sahâbî Ebû Bekre es-Sekafî’nin torunlarından olduğu için Bekrâvî nisbesiyle de anılır. Mısır’da kadılık yapmış Hanefî fakihidir. Onun hakkında Zehebî, “büyük kadı, allâme, muhaddis, fakih”⁹⁷ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁹⁸ 270/884 yılında Kahire’de vefat etmiştir.⁹⁹

1.2.b. Müemmel b. İsmail el-Kureşî el-Adevî (öl. 206/821): Mekkelidir. Künyesi Ebû Abdurrahmân’dır. İbn Sa’d ve Dârekutnî, “sika, çok hata yapan birisi”¹⁰⁰, Yahyâ b. Maîn ve İshâk b. Rahûye (öl. 238/853), “sika”, Buhârî (öl. 256/870), “münkerü’l-hadîs”¹⁰¹, Ebû Hâtim er-Râzî, “sadûk” olarak tavsif etmiştir. Aynı zamanda onun sünnete bağlı fakat çok hata yapan birisi olduğunu, hadisinin ise yazılabileceğini kaydetmiştir.¹⁰² Onun hakkında Zehebî, “hâfîz”¹⁰³, İbn Hacer ise “sadûk, hafızası kötü”¹⁰⁴ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve bazen hata yaptığını ifade etmiştir.¹⁰⁵ 206/821 vefat etmiştir.¹⁰⁶

1.2.b. Süfyân es-Sevrî: 1.1.a.

1.2.b. Yezîd b. Ebû Ziyâd: 1.2.a.

1.2.b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ: 1.2.a.

Hanefî ve Mâlikîlerin ortak delillerinin bir diğeri olan bu rivâyet, Berâ b. Âzîb’ten nakledilmiş ve *Kütüb-i sitte* eserlerinden Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde yer almıştır. Ayrıca Hanefî kaynaklarında ellerin kaldırıldığı yer ile ilgili detaylı bilgi verildiği için Tahâvî’de yer alan rivâyet de isnad yönünden incelenmiştir. İki rivâyetin de isnadında yer alan ortak râvî *Yezîd b. Ebû Ziyâd*’ın, Ebû Dâvûd’un rivâyetinin râvîlerinden *Şerîk b. Abdullah*’ın ve Tahâvî rivâyetinin isnadında yer alan *Müemmel b. İsmail*’in hafızalarından kaynaklı çok hata yapmalarından dolayı cerh edilmiş olmaları, rivâyetin isnad yönünden sağlam olmadığını ortaya koymaktadır.

Bu rivâyetle ilgili önemli bir husus daha bulunmaktadır. Rivâyetin son kısmında yer alan “*sonra bunu tekrar yapmazdı*” (namazda iftitah tekbiri dışında ellerini bir daha kaldırmazdı) sözünün hadisin orijinal metninde olmayıp, sonradan eklendiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla hadis, müdrec olmaktadır. Hadise yapılan bu idrâcın Yezîd b. Ebû Ziyâd’tan kaynaklandığı, onun yine kendi naklettiği diğer rivâyette bu ziyade yer almazken, daha sonra hafızasındaki bozulmalar ve telkine maruz kalması neticesinde bunu ilave ettiği kaydedilmektedir.¹⁰⁷ Ayrıca rivâyetin râvîlerinden Süfyân es-Sevrî de söz konusu diğer rivâyette Yezîd b. Ebû Ziyâd’ın bu sözü daha sonra kendilerine Kûfe’deyken naklettiğini açıklamıştır.¹⁰⁸

⁹⁷ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 12/599.

⁹⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/152.

⁹⁹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 12/599-605; Orhan Çeker, “Bekkâr b. Kuteybe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/365.

¹⁰⁰ İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 5/501; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 10/381.

¹⁰¹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/177-178; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 10/380-381. “Münkerü’l-hadîs”; “hadisleri münkerdir” demektir. Cerh lafzıdır. Hakkında bu hüküm verilen râvîlerin rivâyetleri dini konularda hüccet değildir fakat i’tibar için yazılır. Bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 273.

¹⁰² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 8/374.

¹⁰³ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 10/111.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 555.

¹⁰⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/187.

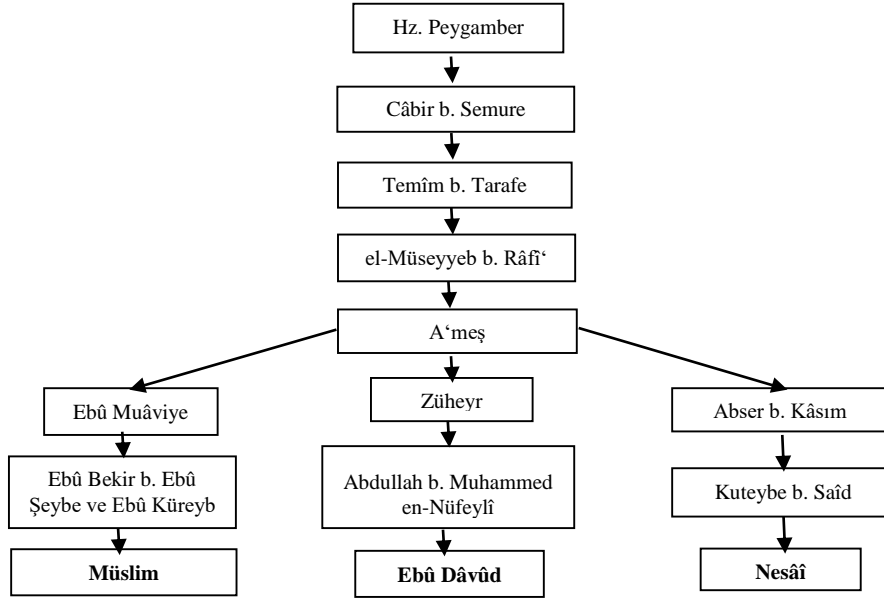
¹⁰⁶ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/176-178; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 10/110-112; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 10/380-381.

¹⁰⁷ Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fasl li’l-vasl el-müdrec fi’n-nakl*, thk. Muhammed el-Üneys (Riyad: Darü İbni’l-Cevzî, 1418), 2/1/394-395; Mustafa Aydın, “Hatîb el-Bağdâdî’nin el-Fasl li’l-vasl’i’l-Müdrec fi’n-Nakl’i Bağlamında Müdrec Hadisler ve Değeri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/1 (Adana: Haziran 2018), s. 491.

¹⁰⁸ Ebû Dâvûd, “Salât”, 120, (750).

Hanefîlerin görüşlerinde delil olarak kullandığı bir diğer rivâyet Câbir b. Semure (öl. 74/693-694) rivâyetidir.¹⁰⁹

1.3. Câbir b. Semure Rivâyeti



1.3.a. Müslim → Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ve Ebû Küreyb → Ebû Muâviye → A'meş → el-Müseyyeb b. Râfi' → Temîm b. Tarafe et-Tâî;¹¹⁰

1.3.b. Ebû Dâvûd → Abdullah b. Muhammed en-Nüfeylî → Züheyr → A'meş → el-Müseyyeb b. Râfi' → Temîm b. Tarafe et-Tâî;¹¹¹

1.3.c. Nesâî → Kuteybe b. Saîd → Absar b. Kâsım (Ebû Zübeyd) → A'meş → el-Müseyyeb b. Râfi' → Temîm b. Tarafe et-Tâî tarikleriyle rivâyet edildiğine göre;¹¹²

عن جابر بن سمرة، قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ما لي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذنان خيل شمس؟ اسكنوا

في الصلاة.

Câbir b. Semure şöyle demiştir: “Resûlullah (s.a.s.) yanımıza geldi ve şöyle buyurdu: “Niçin, huysuz atların kuyrukları gibi sizin ellerinizi kaldırdığınızı görüyorum? Namazda sakin olun!”

Rivâyetin râvîleri ile ilgili değerlendirmeler şu şekildedir.

1.3.a. Müslim (öl. 261/875) Rivâyetinin Râvîleri

1.3.a. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe (öl. 235/849): Kûfelidir. 159 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû Bekir'dir. *el-Musannef* isimli eserin müellifidir. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel, “sadûk”¹¹³, İclî” sika, hâfiz”¹¹⁴, Ebû Hâtim er-Râzî, “sika”¹¹⁵, Zehebî, “imam, alem, seyyidü'l-huffâz, sâhibü'l-kütübü'l-kibâr (*el-Müsned, el-Musannef, et-Tefsîr*)”¹¹⁶, “hâfiz”¹¹⁷, İbn Hacer, “sika, hâfiz,

¹⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/27-28; Ayrıcı bk. Kâsânî, *Bedâ' i 'u's-sanâ' i'*, 1/207; Alî b. Ebûbekr el-Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1/51.

¹¹⁰ Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1999), “Salât”, 119.

¹¹¹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 190, (1000).

¹¹² Nesâî, “Sehv”, 5, (1181).

¹¹³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/39-40.

¹¹⁴ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/57.

¹¹⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/160.

¹¹⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/122.

¹¹⁷ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/592.

sâhib-i tesânif¹¹⁸ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve “mutkin, hâfız, deyyin” olarak tavsif etmiştir.¹¹⁹ 235/849 yılında vefat etmiştir.¹²⁰

1.3.a. Muhammed b. el-Alâ el-Hemedânî (öl. 248/862): Kûfelidir. 161/777 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû Küreyb'tir. Onun hakkında Ebû Hâtim er-Râzî, “sadûk”¹²¹, Nesâî, “lâ be'se bih”¹²², diğer bir görüşüne göre ise “sika”¹²³, Zehebî, “hâfız, sika, imam, şeyhu'l-muhaddisin”¹²⁴, İbn Hacer ise “sika ve hâfız”¹²⁵ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.¹²⁶ 248/862 yılında vefat etmiştir.¹²⁷

1.3.a. Muhammed b. Hâzım et-Temîmî (öl. 195/810): Kûfelidir. 113/731 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû Muâviye'dir. İbn Sa'd, onun sika olup, çok hadis rivâyet ettiğini fakat tedlis yaptığını ve ayrıca Mürcie'den olduğunu belirtmiştir.¹²⁸ Ebû Hâtim er-Râzî ise onun A'meş'in (öl. 148/765) rivayetleri konusunda insanların en güvenilirlerinden birisi olduğunu söylemiştir.¹²⁹ Onun hakkında Ebû Zür'a er-Râzî, “Mürciî”, Nesâî, “A'meş'in rivâyetlerinde sika”¹³⁰ değerlendirmesinde bulunmuştur. İclî, onun sika ama Mürciî olduğunu kaydetmiş, A'meş'ten iki bin hadis işittiği, daha sonra ise hastalanıp, bu hadislerden altı yüz tanesini ise unuttuğu bilgisini vermiştir.¹³¹ Zehebî de onu “imam, hâfız ve hüccet” olarak nitelendirmiştir.¹³² A'meş'in rivâyetlerinde güvenilir olmakla birlikte (sebt) Mürcie'den olduğunu da açıklamıştır.¹³³ İbn Hacer ise onun sika ve A'meş'in rivâyetlerinde insanların en hâfızı olduğunu ama onun dışındakiler de vehmettiğini ifade etmiş ve Mürciî olmakla itham edildiğini de beyan etmiştir.¹³⁴ İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve “hâfız, mutkin” olarak tavsif etmiş fakat Mürciî olduğunu söylemiştir.¹³⁵ 195/810 yılında vefat etmiştir.¹³⁶

1.3.a. Süleymân b. Mihrân el-A'meş (öl. 148/765): Taberistanlıdır. Kûfe'de ikamet etmiştir. 61/681 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû Muhammed'dir. Yahyâ b. Maîn ve Ebû Hâtim er-Râzî, onu “sika”, Ebû Zür'a er-Râzî “imam”¹³⁷ olarak tavsif etmiştir. Ayrıca Ebû Hâtim er-Râzî, onunla ihticâc edilebileceğini, fakat Abdullah b. Ebû Evfâ (öl. 86/705) ve İkrime'den (öl. 105/723) işitmediğinden dolayı mürsel rivâyetleri bulunduğunu belirtmiştir.¹³⁸ Onun hakkında Nesâî ve İclî, “sika, sebt”¹³⁹, Zehebî, “imam, hâfız, şeyhülislâm, şeyhu'l-mukriîn ve'l-muhaddisîn”¹⁴⁰, İbn Hacer ise “sika, hâfız, kıraatlerin bilgini, vera sahibi” değerlendirmesinde bulunurken, tedlis yaptığını da kaydetmiştir.¹⁴¹ İbn

¹¹⁸ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 320.

¹¹⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/358.

¹²⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/358; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/41; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/127; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/4; Ali Yardım, “İbn Ebû Şeybe, Ebu Bekir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/442.

¹²¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/52.

¹²² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/247; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/386.

¹²³ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Tesmiyetü's-şuyûh*, thk. Kâsım Ali Sa'd (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1424), 41.

¹²⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/394.

¹²⁵ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 500.

¹²⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/105.

¹²⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/243-245; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/394-398; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/385-386.

¹²⁸ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/392.

¹²⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/248.

¹³⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/139.

¹³¹ İclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, 2/236.

¹³² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/73.

¹³³ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/167.

¹³⁴ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 475.

¹³⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/441-442.

¹³⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/132; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/77; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/139.

¹³⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/146-147.

¹³⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/146.

¹³⁹ İclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, 1/432, 434; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/89; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/224.

¹⁴⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/226-227.

¹⁴¹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 254.

Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve Enes'ten (öl. 93/711-12) işitmediğini ve tedlis yaptığını açıklamıştır.¹⁴² 148/765 yılında vefat etmiştir.¹⁴³

1.3.a. el-Müseyyeb b. Râfi' (öl. 105/723): Kûfelidir. Künyesi Ebû'l-Alâ'dır. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, İclî ve İbn Hacer, "sika"¹⁴⁴, Zehebî, el-fakîhü'l-kebîr, sebt"¹⁴⁵ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.¹⁴⁶ Bununla birlikte onun İbn Mes'ûd'tan mürsel rivâyetleri olduğu da nakledilmiştir. 105/723 yılında vefat etmiştir.¹⁴⁷

1.3.a. Temîm b. Tarafe et-Tâi (öl. 94-95/712-713): Kûfelidir. Künyesi Ebû Süleyt'tir. Onun hakkında İbn Sa'd, İclî, Nesâî, Zehebî ve İbn Hacer, "sika", Ebû Dâvûd es-Sicistânî, sika ve me'mûn", İmam Şâfiî (öl. 204/820) ise "meçhul"¹⁴⁸ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.¹⁴⁹ 94 veya 95/712-713 yılında vefat ettiği nakledilmiştir.¹⁵⁰

1.3.b. Ebû Dâvûd Rivâyetinin Râvîleri

1.3.b. Abdullah b. Muhammed en-Nüfeylî (öl. 234/848): Harranlıdır. Künyesi Ebû Ca'fer'dir. Onun hakkında Ebû Hâtim er-Râzî, "sika, me'mûn"¹⁵¹, Nesâî, "sika"¹⁵², Zehebî, "imam, hâfız, âlimü'l-cezîre"¹⁵³, İbn Hacer ise "sika, hâfız"¹⁵⁴ değerlendirmesinde bulunurken, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel onu övmüş¹⁵⁵, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve "mutkin ve hâfız" olarak tavsif etmiştir.¹⁵⁶ 234/848 yılında vefat etmiştir.¹⁵⁷

1.3.b. Züheyr b. Muâviye (öl. 173/789): Kûfelidir. 95/713-714 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû Hayseme'dir. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a er-Râzî, "sika", Nesâî, "sika, sebt"¹⁵⁸, İclî, "sika, me'mûn, sâhib-i sünnet"¹⁵⁹, Zehebî, "hâfız, imam, mücevvid, muhaddisü'l-cezîre"¹⁶⁰, İbn Hacer ise "sika, sebt"¹⁶¹ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve "hâfız ve mutkin" olarak tavsif etmiştir.¹⁶² 173/789 yılında vefat etmiştir.¹⁶³

1.3.b. A'meş: 1.3.a.

1.3.b. el-Müseyyeb b. Râfi': 1.3.a.

1.3.b. Temîm b. Tarafe et-Tâi: 1.3.a.

¹⁴² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/302.

¹⁴³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/90; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/245; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/224; Mücteba Uğur, "A'meş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/54.

¹⁴⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/293; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/279; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 532.

¹⁴⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/102.

¹⁴⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/437.

¹⁴⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 27/586-587; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/102-103; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/153.

¹⁴⁸ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/288; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/257; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/279; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/332; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/513; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 130.

¹⁴⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/85.

¹⁵⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/331-332; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/513.

¹⁵¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/159.

¹⁵² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/91; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/17.

¹⁵³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/634.

¹⁵⁴ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 321.

¹⁵⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/159; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/90.

¹⁵⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/356-357.

¹⁵⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/92; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/637; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/18; Ali Osman Koçkuzu, "Ebû Ca'fer en-Nüfeylî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/117.

¹⁵⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/589; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/425; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/352.

¹⁵⁹ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/372.

¹⁶⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/181.

¹⁶¹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 218.

¹⁶² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/337.

¹⁶³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/425; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/352; Bünyamin Erul, "Züheyr b. Muâviye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/542-543.

1.3.c. Nesâî Rivâyetinin Râvîleri

1.3.c. Kuteybe b. Saîd (öl. 240/855): Belhlidir. 149 veya 150/766 yılında doğduğu nakledilmiştir. Künyesi Ebû Recâ'dır. Benî Sakîf'in mevlâsıdır.¹⁶⁴ Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, Ebu Hâtîm er-Râzî "sika"¹⁶⁵, Nesâî "sika, sadûk"¹⁶⁶ başka bir yerde de "sika, me'mûn"¹⁶⁷, İbn Hırâş (öl. 242/857) "sadûk"¹⁶⁸ değerlendirmesinde bulunurken, Zehebî, onu "şeyhülislâm, muhaddis, imam, sika, cevval, rivâyetü'l-İslâm"¹⁶⁹, İbn Hacer ise "sika, sebt"¹⁷⁰ olarak tavsif etmiş, Ahmed b. Hanbel de onu övmüştür.¹⁷¹ İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.¹⁷² 240/855 yılında vefat etmiştir.¹⁷³

1.3.c. Absar b. Kâsım (öl. 178/794): Kûfelidir. Künyesi Ebû Zübeyd'dir. Onun hakkında İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Ya'kûb b. Şeybe, Nesâî ve İbn Hacer, "sika", Ebû Dâvûd es-Sicistânî, "sika sika"¹⁷⁴, Zehebî, "imam, sika"¹⁷⁵, Ahmed b. Hanbel, "sika, sadûk" Ebû Hâtîm er-Râzî "sadûk"¹⁷⁶, değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.¹⁷⁷ 178/794 yılında Kûfe'de vefat etmiştir.¹⁷⁸

1.3.c. A'meş: 1.3.a.

1.3.c. el-Müseyyeb b. Râfî': 1.3.a.

1.3.c. Temîm b. Tarafe et-Tât: 1.3.a.

Hanefilerin görüşlerinde delil olarak aldığı bu rivâyet, Câbir b. Semure'den nakledilmiş ve *Kütüb-i sitte* eserlerinden Müslim'in *Sahih*'i, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin *Sünen*'lerinde yer almıştır. Üç kaynağın da isnadlarında yer alan râvîlerin ikisi dışında diğerlerinin tamamının önde gelen cerh ve ta'dil âlimlerince güvenilir kabul edildiği tespit edilmiştir. Rivâyetin ortak râvîlerinden olan A'meş, genel itibariyle güvenilir kabul edilmekle birlikte Abdullah b. Ebû Evfâ, İkrime ve Enes'ten işitmediği ve dolayısıyla tedlis yaptığı için eleştirilmiştir. Söz konusu rivâyeti el-Müseyyeb b. Râfî'den naklettiği için bir tedlis durumu söz konusu değildir, denilebilir. Ayrıca Müslim'in râvîlerinden Muhammed b. Hâzım et-Temîmî (Ebû Muâviye) de Mürciî olduğu belirtilmekle birlikte özellikle A'meş rivâyetinde çok güvenilir olduğu ifade edilmiştir. Önde gelen hadis âlimleri Mürciî, fakat güvenilir olan râvîlerin rivâyetlerini almada bir beis görmemişlerdir. Dolayısıyla rivâyetin isnadı açısından sağlam olarak kabul edilebilmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.

Hanefilerin görüşlerinde delil olarak kullandığı bir diğer rivâyet ise Abdullah b. Abbâs (öl. 68/687-88) ve Abdullâh b. Ömer (öl. 73/693) rivâyetidir.¹⁷⁹

¹⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarâbâd: Dârü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.), 7/195; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/140; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/523; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/13.

¹⁶⁵ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/140.

¹⁶⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/529; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/360.

¹⁶⁷ Nesâî, *Tesmiyetü's-şuyûh*, 70.

¹⁶⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/16.

¹⁶⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/13.

¹⁷⁰ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 454.

¹⁷¹ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/140.

¹⁷² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/20.

¹⁷³ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 7/195; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/536-537; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/19; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/360; Kamil Çakın, "Kuteybe b. Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/491-492.

¹⁷⁴ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/382; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/270-271; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/137; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 294.

¹⁷⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/227.

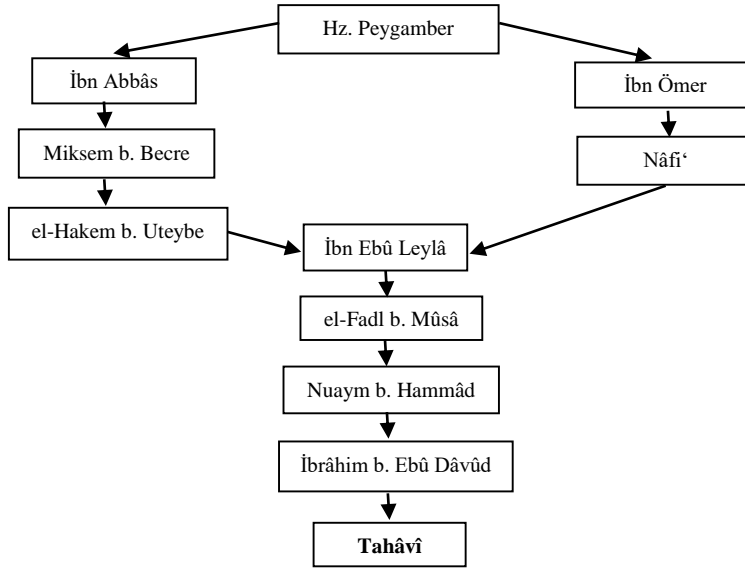
¹⁷⁶ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/43-44.

¹⁷⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/307.

¹⁷⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/269-271; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/227-228; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/136-137.

¹⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/27-28; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 1/207; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/51.

1.4. İbn Abbâs ve İbn Ömer Rivâyeti



Bu rivâyet *Kütüb-i sitte* eserlerinde tespit edilememiştir. Bununla birlikte rivâyet, Tahâvî’de şu şekilde yer almaktadır.

1.4. Tahâvî → İbrâhim b. Ebû Dâvûd → Nuaym b. Hammâd → el-Fadl b. Mûsâ → İbn Ebû Leylâ (Muhammed b. İmrân):

1.4.a. → el-Hakem → Miksem → İbn Abbâs tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

1.4.b. → Nâfi’ → İbn Ömer tarikiyle rivâyet edildiğine göre;

حدثنا ابن أبي داود قال: ثنا نعيم بن حماد قال: ثنا الفضل بن موسى قال: ثنا ابن أبي ليلى، عن نافع، عن ابن عمر، وعن الحكم، عن مقسم، عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ترفع الأيدي في سبع مواطن، في افتتاح الصلاة، وعند البيت، وعلى الصفا والمروة، وبعرفات وبالمزدلفة، وعند الجمرتين»

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Eller yedi yerde kaldırılır: Namaza başlarken, Kâbe’nin yanında, Safâ ve Merve’de, Arafat ve Müzdelife’de ve iki cemrenin yanında.*”¹⁸⁰

Rivâyetin râvîleri ile ilgili değerlendirmeler şu şekildedir.

1.4. Tahâvî Rivâyetinin Râvîleri

1.4. İbrâhim b. Ebû Dâvûd (öl. 270/884): Kûfelidir. Künyesi Ebû İshâk’tır. Onun hakkında Ebû Sâid b. Yûnus (öl. 347/958) “hâfız, sika ve sebt”, Zehebî ise “imam, hafız ve mutkin” değerlendirmesinde bulunmuştur. 270/884 yılında vefat etmiştir.¹⁸¹

1.4. Nuaym b. Hammâd (öl. 228/843): Mervlidir. Künyesi Ebû Abdillâh’tır. Onun hakkında Ebû Hâtîm er-Râzî, “mahallühû es-sıdk”¹⁸², Ahmed b. Habel ve İclî, “sika”¹⁸³, Nesâî, “zayıf”¹⁸⁴, Zehebî, “imam, allâme ve hâfız”¹⁸⁵, İbn Hacer, “sadûk” değerlendirmesinde bulunmuştur. Ayrıca çok hata

¹⁸⁰ Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, 4/49.

¹⁸¹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 12/612-613.

¹⁸² İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 8/464. “mahallühû es-sıdk”; “böyle kişiye doğru denilebilir” demektir. Ta’dil lafzıdır. Hakkında bu hüküm verilen râvîlerin rivâyetleri yazılabilir fakat gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 204-205.

¹⁸³ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/316; Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, 29/469.

¹⁸⁴ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *ed-Duafâ’ ve’l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed (Halep: Dârü’l-Vaî, 1396), 101.

¹⁸⁵ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 10/595.

yaptığını, bununla birlikte fakih ve ferâiz konusunda âlim¹⁸⁶ olduğunu kaydetmiştir. İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve onun bazen hata yaptığını ve vehmettiğini ifade etmiştir.¹⁸⁷ 228/843 yılında vefat etmiştir.¹⁸⁸

1.4. el-Fadl b. Mûsâ (öl. 192/808): Mervlidir. 115/733 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû Abdillâh'tır. Onun hakkında İbn Sa'd ve Yahyâ b. Maîn, "sika", Ebû Hâtim er-Râzî, "sadûk, sâlih"¹⁸⁹, Zehebî, "imam, hâfiz, sebt"¹⁹⁰, İbn Hacer, "sika, sebt" değerlendirmesinde bulunmuştur. Ayrıca bazen garip şeyler söylediğini de kaydetmiştir.¹⁹¹ İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.¹⁹² 192/808 yılında vefat etmiştir.¹⁹³

1.4. İbn Ebû Leylâ -Muhammed b. Abdurrahman- (öl.148/765): Kûfelidir. Künyesi Ebû Abdurrahmân'dır. 74/693 yılında doğmuştur. Kûfe kadılığı yapmıştır. Ebû Zür'a er-Râzî onu "sâlih", güçlü olmadığını ifade etmek için de "leyse bi-ekvâ mâ yekûn", Ebû Hâtim er-Râzî, "mahallühü es-sıdk" olarak tavsif etmiştir. Kadılıkla meşgul olduğu için de hafızasının kötüleştiğini, bununla birlikte yalancılıkla itham edilmediğini, çok hata yaptığını hadisinin (itibar için) yazılabileceğini fakat onunla ihticâc edilemeyeceğini söylemiştir.¹⁹⁴ Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, "leyse bi-zâke." Ahmed b. Hanbel, "seyyü'l-hıfz, muzdaribü'l-hadis", Nesâî, "leyse bi'l-kavî"¹⁹⁵, İclî, fakih, sâhib-i sünnet, sadûk, câzü'l-hadis ve kârî"¹⁹⁶, Zehebî, "allâme, imam, Kûfe müftüsü"¹⁹⁷, İbn Hacer ise "sadûk" değerlendirmesinde bulunmuştur. Ayrıca onun ciddi anlamda hafızasının kötü olduğunu da kaydetmiştir.¹⁹⁸ İbn Hibbân da onu *el-Mecrûhîn* isimli eserinde zikretmiş ve hafızasının çok kötü olduğunu, evhamlı olup, çok hata yaptığını belirtmiştir.¹⁹⁹ 148/765 yılında vefat etmiştir.²⁰⁰

1.4.a. el-Hakem b. Uteybe el-Kindî (öl. 115/733): Kûfelidir. 50/670 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû Muhammed'dir (Ebû Abdillâh da denilmektedir). İbn Sa'd, onun sika ve âlim olduğunu ve çok hadis rivâyet ettiğini söylemiştir.²⁰¹ Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim er-Râzî, onu "sika", Nesâî, "sika, sebt"²⁰² olarak tavsif etmiştir. İclî onun sika sebt, sâhib-i sünnet ve İbrâhim en-Nehâî (öl. 96/714) ashâbının fakihlerinden biri olduğunu belirtmiştir.²⁰³ Ayrıca onun hakkında Zehebî, "imamü'l-kebir, Kûfe ehli âlimi"²⁰⁴, âbid, kânit, sika"²⁰⁵, İbn Hacer ise "sika, sebt, fakih" değerlendirmesinde

¹⁸⁶ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 564.

¹⁸⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/219.

¹⁸⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/219; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/611; Ali Çelik, "Nuaym b. Hammâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/219.

¹⁸⁹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/372; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/69.

¹⁹⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/103; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/123.

¹⁹¹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 447.

¹⁹² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/319.

¹⁹³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/319; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/258; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/105.

¹⁹⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/323. "Leyse bi-ekvâ mâ yekûn", zayıf râvilerle ilgili kullanılan bir lafızdır. Râvinin gereği kadar güvenilir olmadığını ifade etmektedir. Bk. Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, 140.

¹⁹⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/625-626; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/302.

¹⁹⁶ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/343-344.

¹⁹⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/310-316.

¹⁹⁸ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 493.

¹⁹⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/243-244.

²⁰⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/622-626; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/310-316; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/301-303; Saffet Köse, "İbn Ebû Leylâ, Muhammed b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/436-437.

²⁰¹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/332.

²⁰² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/123-125; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/433.

²⁰³ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/312.

²⁰⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/208.

²⁰⁵ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/344.

bulunmuştur. Bununla birlikte bazen tedlis yaptığını da ifade etmiştir.²⁰⁶ İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve tedlis yaptığını beyan etmiştir.²⁰⁷ 115/733 yılında vefat etmiştir.²⁰⁸

1.4.a. Miksem b. Becre -İbn Necde- (öl. 101/719): Mekkelidir. Künyesi Ebu'l-Kâsım'dır. Tâbiîndendir. İbn Sa'd, onun çok hadis rivâyet etmiş olmakla birlikte zayıf olduğunu söylemiştir.²⁰⁹ Ayrıca onun hakkında Ebû Hâtim er-Râzî, "sâlihu'l-hadis, lâ be'se bih"²¹⁰, İclî ve Dârekutnî, "sika"²¹¹, İbn Hacer ise "sadûk" değerlendirmesinde bulunmuştur. Bununla birlikte irsâl yaptığını da ifade etmiştir.²¹² 101/719 yılında vefat etmiştir.²¹³

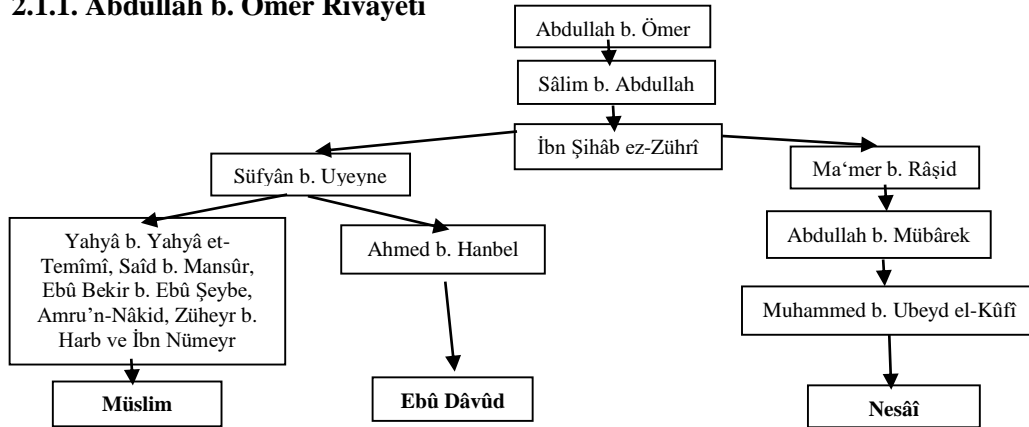
1.4.b. Nâfi' Mevlâ b. Ömer (öl. 117/735): Künyesi Ebû Abdillâh'tır. Abdullah b. Ömer'in âzatlısıdır. Tâbiîndendir. İbn Sa'd, onun sika olduğunu ve çok hadis rivâyet ettiğini kaydetmiştir.²¹⁴ Ayrıca onun hakkında İclî ve Nesâî, "sika"²¹⁵, Zehebî, "imam, müftî, sebt ve Medine âlimi"²¹⁶, İbn Hacer, "sika, sebt ve meşhur fakih"²¹⁷ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.²¹⁸ 117/735 yılında vefat etmiştir.²¹⁹

Hanefîlerin görüşlerinde delil olarak aldığı bu rivâyetin ortak râvîlerinden İbn Ebû Leylâ (Muhammed b. Abdurrahman) cerh ve ta'dîl âlimlerince hafızasının kötü olması, çok hata yapması ve evhamlı olması sebebiyle cerhedilmiştir. Ayrıca el-Hakem b. Uteybe el-Kindî'nin ise güvenilir olmakla birlikte tedlis yaptığı, Miksem b. Becre (İbn Necde)'nin de rivâyetlerinin yazılabileceği ancak irsâl yaptığı kaydedilmiştir. Dolayısıyla rivâyet isnadı açısından sağlam değildir.

2.1. İftitah Tekbiri Dışında da Ellerin Kaldırılması Gerektiği Görüşünde Olan Şâfiî ve Hanbelîlerin Delilleri

Şâfiî ve Hanbelî mezhebine göre iftitah tekbirinde, rükûa giderken ve rükûdan kalkarken tekbir esnasında ellerin kaldırılması sünnettir. Onların bu noktadaki delilleri Abdullah b. Ömer, Vâil b. Hucr (öl. 51/671) ve Mâlik b. el-Huveyris (öl. 74/693-4) rivâyetleridir.²²⁰

2.1.1. Abdullah b. Ömer Rivâyeti



²⁰⁶ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 175.

²⁰⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/144.

²⁰⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/114; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/208-213; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/432-434.

²⁰⁹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/471.

²¹⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/414. "Sâlihu'l-hadis" ise "hadisi delil olarak kullanılabilir" demektir. Râvîdeki zabt kusuruna işaret etmektedir. Yücel, *Hadis İminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, 140.

²¹¹ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/295; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/289.

²¹² İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 545.

²¹³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/461-463; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/288-289.

²¹⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/303.

²¹⁵ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/310; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/304.

²¹⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/95.

²¹⁷ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 559.

²¹⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/467.

²¹⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/467; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/305; İbrahim Hatiboğlu, "Nâfi'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/286-287.

²²⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/398 vd.; İbn Kudâme, *el-Muğnî (Delilleriyle Hanbelî Fıkhı)*, 1/244-245.

2.1.1.a. Müslim → Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî, Saîd b. Mansûr, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Amru'n-Nâkid, Züheyr b. Harb ve İbn Nümejr (tamamı bu rivâyeti Süfyân'dan nakletmiştir. Lafız Yahyâ'ya aittir) → Süfyân b. Uyeyne → İbn Şihâb ez-Zührî → Sâlim b. Abdullah;²²¹

2.1.1.b. Ebû Dâvûd → Ahmed b. Hanbel → Süfyân b. Uyeyne → İbn Şihâb ez-Zührî → Sâlim b. Abdullah;²²²

2.1.1.c. Nesâî → Muhammed b. Ubeyd el-Kûfî el-Muhârîbî → Abdullah b. Mübârek → Ma'mer → İbn Şihâb ez-Zührî → Sâlim b. Abdullah tarikleriyle rivâyet edildiğine göre;²²³

عن سالم، عن أبيه، قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يحاذي منكبيه، وقبل أن يركع، وإذا رفع من الركوع، ولا يرفعهما بين السجدين.

Babası Abdullah b. Ömer şöyle demiştir: “*Resûlullah'ın (s.a.s.) namaza başlarken, rükûa gitmeden önce ve rükûdan kalkarken, ellerini omuzlarının hizasına kadar kaldırdığını gördüm. İki secde arasında ellerini kaldırmıyordu.*”

Rivâyetin râvîleri ile ilgili değerlendirmeler şu şekildedir.

2.1.1.a. Müslim Rivâyetinin Râvîleri

2.1.1.a. Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî el-Minkarî (öl. 226/840): Nişâburludur. 142/759 yılında Nişâbur'da doğmuştur. Künyesi Ebû Zekeriyâ'dır. Ahmed b. Hanbel onun için, “Horasan'dan iki kişi çıktı: Abdullah b. Mübarek (öl. 181/797) ve Yahyâ b. Yahyâ” demiştir. Ayrıca, onun hakkında Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'a, “sika”, Nesâî, “sika, sebt, me'mûn”²²⁴, Zehebî, “şeyhülislâm, Horasan âlimi hâfiz”²²⁵, İbn Hacer ise “sika, sebt, imam”²²⁶ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve onun ilim, din, fazilet, ibadet ve itkân yönünden zamanının önde gelenlerinden biri olduğunu ifade etmiştir.²²⁷ 226/840 yılında Nişabur'da vefat etmiştir.²²⁸

2.1.1.a. Saîd b. Mansûr (öl. 227/842): Belhlidir. 137/754 yılı civarında Horasan'ın Belh şehrinin Cûzcan kasabasında doğmuştur. Künyesi Ebû Osmân'dır. *es-Sünen* isimli eseri vardır. Ahmed b. Hanbel ondan övgüyle söz ederken²²⁹, onun hakkında Ebû Hâtim er-Râzî, “sika”²³⁰, Zehebî, “hâfiz, imam, şeyhu'l-harem, musannifü's-sünen, sika, sâdik”²³¹, İbn Hacer ise “sika, musannif”²³² değerlendirmesinde bulunmuştur. İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve “mutkin ve sebt” olarak tavsif etmiştir.²³³ 227/842 yılında Mekke'de vefat etmiştir.²³⁴

2.1.1.a. Ebû Bekir b. Ebû Şeybe: 1.3.a.

²²¹ Müslim, “Salât”, 21.

²²² Ebû Dâvûd, “Salât”, 117, (721).

²²³ Nesâî, “Tatbîk”, 37, (1085).

²²⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/197; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/34-36; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/297.

²²⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/512.

²²⁶ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 598.

²²⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/261-262.

²²⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/31-35; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/512-519; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/296-299; Halit Özkan, “Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/269-270.

²²⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/80.

²³⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/68.

²³¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/586-587.

²³² İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 241.

²³³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/268-269.

²³⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/77-82; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/586-591; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/89-90; Mehmet Efendioğlu, “Saîd b. Mansûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/562.

2.1.1.a. Amru'n-Nâkid (öl. 232/847): Bağdatlıdır. Künyesi Ebû Osmân'dır. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, "sadûk", Ebû Dâvûd es-Sicistânî, "sika"²³⁵, Ebû Hâtîm er-Râzî, "sika, emîn ve sadûk"²³⁶, Zehebî, "imam, hâfız, hüccet"²³⁷, İbn Hacer ise "sika, hâfız, hadiste evhamlı" değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.²³⁸ 232/847 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.²³⁹

2.1.1.a. Züheyr b. Harb (öl. 234/849): Bağdatlıdır. 160/776-77 Nesâ'da doğmuştur. Künyesi Ebû Hayseme'dir. İlmî önemi ile ilgili 164 hadis ihtiva eden *Kitâbü'l-İlm* adlı eseri bulunmaktadır. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, "sika", Nesâî, "sika, me'mûn"²⁴⁰, Ebû Hâtîm er-Râzî, "sadûk"²⁴¹, Zehebî, "hüccet, hâfız, önde gelen bir hadis âlimi"²⁴², İbn Hacer ise "sika, sebt"²⁴³ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve "mutkin ve zabt sahibi" olarak tavsif etmiştir.²⁴⁴ 234/849 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.²⁴⁵

2.1.1.a. İbn Nümejr el-Hemedânî (öl. 234/849): Aslen Yemenlidir. 160/777 yılı civarında Kûfe'de doğmuştur. Kûfe'de ikamet etmiştir. Künyesi Ebû Abdîrrahmân'dır. Ebû Hâtîm er-Râzî, onun sika olduğunu ve hadisiyle ihticâc edilebileceğini ifade etmiştir.²⁴⁶ Onun hakkında İclî, "sika"²⁴⁷, Nesâî, "sika, me'mûn"²⁴⁸, Zehebî, "hâfız, hüccet, şeyhülislam"²⁴⁹, "İbn Hacer ise sika, hâfız, fâdıl"²⁵⁰ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve hâfız, mutkin ve vera sahibi bir kimse olarak tavsif etmiştir.²⁵¹ 234/849 yılında Kûfe'de vefat etmiştir.²⁵²

2.1.1.a. Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814): Kûfelidir. 107/725 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû Muhammed'dir. İbn Sa'd, onun sika, sebt, hüccet olduğunu ve çok hadis rivâyet ettiğini söylemiştir.²⁵³ İclî, onu "sika, sebt"²⁵⁴, Ebû Hâtîm er-Râzî, "imam, sika" olarak tavsif etmiş ve aynı zamanda onun İmam Mâlik (öl. 179/795) ile beraber Zührî'nin (öl. 124/742) ashâbının en güvenilir âlimi olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁵ Ayrıca onun hakkında Zehebî, "imamü'l-kebîr, hâfızu'l-asr, şeyhülislam"²⁵⁶, "sika, sebt"²⁵⁷, İbn Hacer ise "sika, hâfız, fakih, imam, hüccet"²⁵⁸ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân

²³⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/217; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/97.

²³⁶ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/262.

²³⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/147.

²³⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/487.

²³⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/213-217; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/147-148; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/96-97.

²⁴⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/404-405; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/343.

²⁴¹ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/591.

²⁴² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/489.

²⁴³ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 217.

²⁴⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/256-257.

²⁴⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/402-405; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/489-492; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/342-344; Salîh Tuğ, "Ebû Hayseme, Züheyr b. Harb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/151.

²⁴⁶ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/307.

²⁴⁷ İclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, 2/243.

²⁴⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/569; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/283.

²⁴⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/455.

²⁵⁰ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 490.

²⁵¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/85.

²⁵² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/566-570; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/282-283; Ali Toksarı, "İbn Nümejr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/237.

²⁵³ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/497.

²⁵⁴ İclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, 1/417.

²⁵⁵ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/227.

²⁵⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/454.

²⁵⁷ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/449.

²⁵⁸ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 245.

da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve “hâfız, mutkin ve vera sahibi bir kimse” olarak nitelendirmiştir.²⁵⁹ 198/814 yılında Mekke’de vefat etmiştir.²⁶⁰

2.1.1.a. İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742): Medinelidir. 51/671 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû Bekr’dir. Hadisleri tedvin eden ilk kişi olarak meşhur olmuştur. Fukahâ-yi seb‘a’nın tamamından ilim tahsil etmiş ve bu ilimleri kendisinde toplamıştır. İbn Sa’d, onun sika ve fakih olduğunu, çok hadis rivâyet edip, ilimleri kendisinde topladığını söylemiştir.²⁶¹ Ebû Hâtim er-Râzî, onun hadisiyle ihticâc edilebileceğini ve Enes b. Mâlik’in ashâbının en güvenilir âlimi olduğunu kaydetmiştir.²⁶² Onun hakkında Zehebî, “imam, alem, hâfız”²⁶³, İbn Hacer ise “fakih, hâfız” değerlendirmesinde bulunmuş ve büyüklüğü, itkâm ve güvenilirliği konusunda ittifak olduğunu belirtmiştir.²⁶⁴ İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş, “fakih ve fâdıl” olarak tavsif etmiş ve onun zamanının en hâfızı ve hadisleri en iyi nakleden kişisi olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁵ 124/742 yılında vefat etmiştir.²⁶⁶

2.1.1.a. Sâlim b. Abdullah b. Ömer (öl. 106/725): Medinelidir. Hz. Osman’ın (öl. 35/656) hilâfet yıllarında (644-656) doğduğu rivayet edilmiştir. Künyesi Ebû Ömer’dir. Babası, Hz. Ömer’in (öl. 23/644) oğlu Abdullah’tır. Âlimler onu birçok hususta babasına benzetmişlerdir. Medine’nin en önemli fakihlerindendir. Onu, fukahâ-yi seb‘a’nın yedinci kişisi olarak kabul eden âlimler de bulunmaktadır. İbn Sa’d, onun sika olduğunu ve çok hadis rivâyet ettiğini söylemiştir.²⁶⁷ Ayrıca onun hakkında İclî, “sika”²⁶⁸, Zehebî, “imam, zâhid, hâfız, müftî”²⁶⁹, İbn Hacer ise “fukahâ-yi seb‘a’dan biri, sebt, âbid, fâdıl”²⁷⁰, değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.²⁷¹ 106/725 yılında Medine’de vefat etmiştir.²⁷²

2.1.1.b. Ebû Dâvûd Rivâyetinin Râvîleri

2.1.1.b. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855): Bağdatlıdır. 164/780 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû Abdillâh’tır. Hanbelî mezhebinin imamıdır. *el-Müsned* isimli eserin müellifidir. Onun hakkında Ali b. Medîni (öl. 234/848-49), “Allah bu dini ridde günü Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk ile, mihne günü Ahmed b. Hanbel ile yüceltmıştır” demiştir.²⁷³ Ayrıca İbn Sa’d, onun sika, sebt, sadûk olduğunu ve çok hadis rivâyet ettiğini söylemiştir.²⁷⁴ Onun hakkında İclî, sika, sebt, fakih”²⁷⁵, Nesâî, “sika, me’mûn, imam”²⁷⁶, Ebû Hâtim er-Râzî, “imam, hüccet”²⁷⁷, Zehebî, “imam, şeyhülislâm”²⁷⁸, İbn Hacer ise “imam, sika, hâfız, fakih, hüccet”²⁷⁹ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde

²⁵⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/403-404.

²⁶⁰ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 4/94; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 11/196; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 8/470; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 4/122; İbrahim Hatiboğlu, *Süfyân b. Uyeyne* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 38/29.

²⁶¹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 26/432; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 9/448.

²⁶² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 8/74.

²⁶³ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 5/326.

²⁶⁴ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 506.

²⁶⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/349.

²⁶⁶ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 26/441-442; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 5/349-350; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 9/450; Halit Özkan, “Zührî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/544-549.

²⁶⁷ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 10/153; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 3/438.

²⁶⁸ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 1/383.

²⁶⁹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 4/457.

²⁷⁰ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 226.

²⁷¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/305.

²⁷² Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 10/145-153; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 4/457-467; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 3/436-438; Eyyüp Said Kaya, “Sâlim b. Abdullah b. Ömer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/47-48.

²⁷³ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 11/196; M. Yaşar Kandemir, “Ahmed b. Hanbel (Hayatı)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/77.

²⁷⁴ İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 7/354.

²⁷⁵ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 1/194.

²⁷⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 1/75.

²⁷⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 2/70.

²⁷⁸ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 11/177; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/202.

²⁷⁹ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 84.

zikretmiş ve “hâfız, mutkin, verâ sahibi, fakih” olarak tavsif etmiştir.²⁸⁰ 241/855 yılında Bağdat’ta vefat etmiştir.²⁸¹

2.1.1.b. Süfyân b. Uyeyne: 2.1.1.a.

2.1.1.b. İbn Şihâb ez-Zührî: 2.1.1.a.

2.1.1.b. Sâlim b. Abdullah: 2.1.1.a.

2.1.1.c. Nesâî Rivâyetinin Râvîleri

2.1.1.c. Muhammed b. Ubeyd el-Kûfî el-Muhârîbî (öl. 245/859): Kûfelidir. Künyesi Ebû Ca’fer’dır. Onun hakkında Nesâî, “lâ be’sê bih”²⁸², İbn Hacer, “sadûk”²⁸³ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.²⁸⁴ 245/859 yılında vefat ettiği nakledilmiştir.²⁸⁵

2.1.1.c. Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797): Mervlidir. 118/736 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû Abdîrrahmân’dır. Horasan bölgesinde hadisleri ilk tedvin eden kişidir. İbn Sa’d onun “sika, me’ mûn, imam, hüccet olduğunu ve çok hadis rivâyet ettiğini söylemiştir.²⁸⁶ Ayrıca onun hakkında Ali b. Medîni, “sika”, Ebû Hâtîm er-Râzî, “sika, imam”²⁸⁷, İclî, “sika, sebt ve ilimleri kendisinde toplayan sâlih bir kimse”²⁸⁸, Zehebî, “imam, şeyhülislâm, zamanının âlimi ve muttakilerinin emiri, hâfız ve gazi”²⁸⁹, İbn Hacer ise “sika, sebt, fakih, âlim, cömert, mücâhid, hayırlı özelliklerin kendisinde toplandığı kimse”²⁹⁰ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.²⁹¹ 181/797 yılında vefat etmiştir.²⁹²

2.1.1.c. Ma’mer b. Râşid (öl. 153/770): Basralıdır. 95/714 veya 96/715 yılında doğduğu nakledilmiştir. Künyesi Ebû Urve’dır. Yemen’e ilk defa rihle yapan kişi ve tasnif döneminden günümüze ulaşan en eski hadis eseri *el-Câmi*’nin müellifidir. Onun hakkında Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, “sika”²⁹³, Ebû Hâtîm er-Râzî, “sâlihu’l-hadîs”²⁹⁴ İclî, “sika, sâlih bir kimse”²⁹⁵, Nesâî, sika, me’ mûn”²⁹⁶, Zehebî, “imam, hâfız, şeyhülislâm”²⁹⁷, İbn Hacer ise “sika, sebt, fâdil”²⁹⁸ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve “fakih, mutkin, hâfız ve vera sahibi” olarak tavsif etmiştir.²⁹⁹ 153/770 yılında vefat etmiştir.³⁰⁰

2.1.1.c. İbn Şihâb ez-Zührî: 2.1.1.a.

²⁸⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/18.

²⁸¹ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, 2/5; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/18; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 1/465; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/202; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 1/75; Kandemir, “Ahmed b. Hanbel”, 2/76.

²⁸² Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 26/71; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 9/332.

²⁸³ İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tehzîb*, 495.

²⁸⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/108.

²⁸⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/108; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 26/71; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 9/332.

²⁸⁶ İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 7/372.

²⁸⁷ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 5/180-181.

²⁸⁸ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/54.

²⁸⁹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 8/378-379.

²⁹⁰ İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tehzîb*, 320.

²⁹¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/7-8.

²⁹² Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 16/24; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 8/419; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 5/386; Raşit Küçük, “Abdullah b. Mübârek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/122-124.

²⁹³ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 28/309; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 10/244.

²⁹⁴ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/257. Ebû Hâtîm Basra’daki rivâyetlerinde hatalar olduğunu kaydetmiştir.

²⁹⁵ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/290.

²⁹⁶ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 28/310; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 10/245.

²⁹⁷ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 7/5.

²⁹⁸ İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tehzîb*, 541.

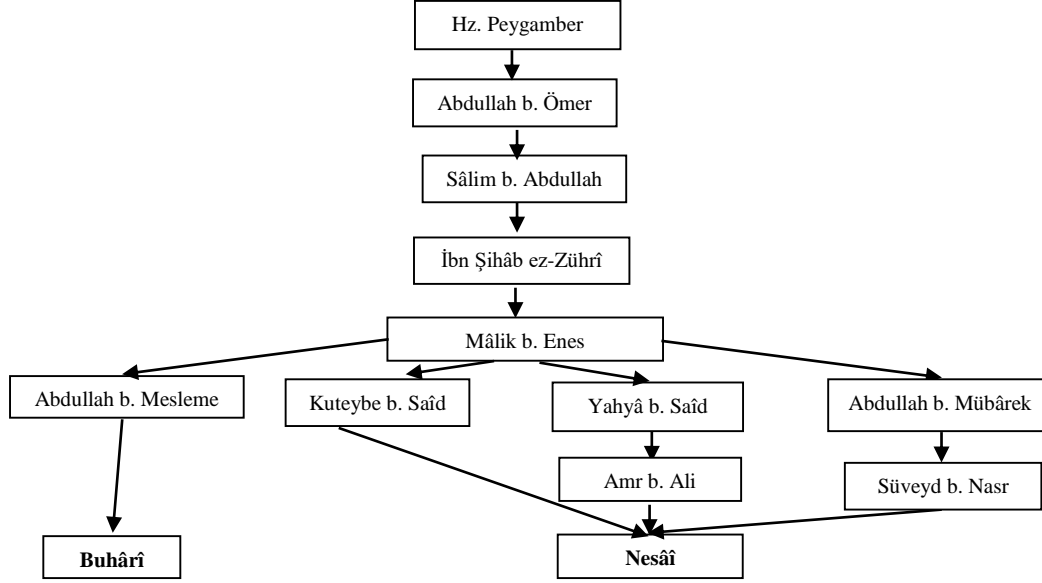
²⁹⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/484.

³⁰⁰ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 28/310-311; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 7/14; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 10/245; İbrahim Hatiboğlu, “Ma’mer b. Râşid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/552-554.

2.1.1.c. Sâlim b. Abdullah: 2.1.1.a.

Şâfiî ve Hanbelîlerin ortak delillerinden olan bu rivâyet, Abdullah b. Ömer'den nakledilmiş ve *Kütüb-i sitte* eserlerinden Müslim'in *Sahihi*, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin *Sünenleri*'nde yer almıştır. Müslim rivâyetinin râvîlerinden Amru'n-Nâkid dışındakilerin tamamının önde gelen cerh ve ta'dîl âlimlerince güvenilir kabul edildiği tespit edilmiştir. Amru'n-Nâkid'in ise güvenilir olduğu belirtilmiş olmakla birlikte evhamlı olduğu ifade edilmiş, bu sebepten olsa gerek sika yanında sadûk olarak tavsif edilmiştir. Sıhhat açısından bakıldığında hem Amru'n-Nâkid'in durumu ve hem de onunla aynı tabakada birden fazla güvenilir râvînin bulunması dolayısıyla rivâyet, isnadı açısından sağlamdır.

2.1.2. Abdullah b. Ömer Rivâyeti



2.1.2.a. Buhârî → Abdullah b. Mesleme → Mâlik → İbn Şihâb ez-Zührî → Sâlim b. Abdullah;³⁰¹

2.1.2.b. Nesâî → Kuteybe → Mâlik → İbn Şihâb ez-Zührî → Sâlim b. Abdullah;³⁰²

2.1.2.c. Nesâî → Amr b. Ali → Yahyâ b. Saîd → Mâlik → İbn Şihâb ez-Zührî → Sâlim b. Abdullah;³⁰³

2.1.2.d. Nesâî → Süveyd b. Nasr → Abdullah b. Mübârek → Mâlik → İbn Şihâb ez-Zührî → Sâlim b. Abdullah tarihleriyle rivâyet edildiğine göre;³⁰⁴

عن سالم بن عبد الله، عن أبيه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة، وإذا كبر للركوع، وإذا رفع رأسه من الركوع، رفعهما كذلك أيضا، وقال: سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد، وكان لا يفعل ذلك في السجود.

Babası Abdullah b. Ömer'den, Resûlullah'ın (s.a.s.) namaza başlarken ellerini omuzlarının hizasına kadar kaldırdığı, rükû için tekbir alırken ve rükûdan başını kaldırırken de aynı şekilde ellerini kaldırdığı ve “*Semiallahü limen hamideh, Rabbena ve leke'l-hamd*” dediği, secdelerde ise böyle yapmadığı nakledilmiştir.

Rivâyetin râvîleri ile ilgili değerlendirmeler şu şekildedir.

2.1.2.a. Buhârî Rivâyetinin Râvîleri

³⁰¹ Buhârî, “Ezân”, 83, (735).

³⁰² Nesâî, “İftitâh”, 3, (875).

³⁰³ Nesâî, “Tatbîk”, 19, (1054).

³⁰⁴ Nesâî, “Tatbîk”, 21, (1056).

2.1.2.a. Abdullâh b. Mesleme el-Ka‘nebî (öl. 221/836): Medinelidir. 130/747 yılından sonra doğduğu nakledilmiştir. Daha sonraları Basra ve Mekke’de yaşamıştır. Künyesi Ebû Abdirrahmân’dır. Onun hakkında İclî “sika, sâlih”³⁰⁵, Ebû Hâtim er-Râzî, “sika hüccet”³⁰⁶, Zehebî, “imam, sebt, kudve, şeyhülislâm”³⁰⁷, İbn Hacer ise “sika, âbid”³⁰⁸ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.³⁰⁹ 221/836 yılında vefat etmiştir.³¹⁰

2.1.2.a. Mâlik b. Enes (öl. 179/795): Medinelidir. 93/712 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû Abdillâh’tır. Mâlikî mezhebinin imamıdır. *el-Muvatta’* isimli hadis eserinin müellifidir. Onun hakkında İbn Sa‘d, “sika, me’mûn, sebt, vera sahibi, fakih, âlim, hüccet”, Yahyâ b. Maîn, “sika”, Ebû Hâtim er-Râzî, “sika, imam-ı ehl-i Hicâz”³¹¹, Zehebî, “şeyhülislâm, hüccetü’l-ümme, imam-ı dârü’l-hicre”³¹², İbn Hacer ise “fakih, imam-ı dârü’l-hicre, ra’sü’l-mutkînîn ve kebîru’l-mütesebbitîn”³¹³ değerlendirmesinde bulunmuştur. İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.³¹⁴ 179/795 yılında vefat etmiştir.³¹⁵

2.1.2.a. İbn Şihâb ez-Zührî: 2.1.1.a.

2.1.2.a. Sâlim b. Abdullah: 2.1.1.a.

2.1.2.b. Nesâî Rivâyetinin Râvîleri

2.1.2.b. Kuteybe b. Saîd: 1.3.c.

2.1.2.b. Mâlik b. Enes: 2.1.2.a.

2.1.2.b. İbn Şihâb ez-Zührî: 2.1.1.a.

2.1.2.b. Sâlim b. Abdullah: 2.1.1.a.

2.1.2.c. Nesâî Rivâyetinin Râvîleri

2.1.2.c. Amr b. Alî el-Fellâs (öl. 249/864): Basralıdır. 160’lı (777) yıllarda doğduğu kaydedilmiştir. Künyesi Ebû Hafs’tır. Onun hakkında Ebû Hâtim er-Râzî, “sadûk”³¹⁶, Nesâî, sika, sâhib-i hadis, hâfız”, Zehebî, “hâfız, imam, mücevvid, nâkîd”³¹⁷, İbn Hacer ise “sika, hâfız”³¹⁸ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.³¹⁹ 249/864 yılında Askerimükrem’de (İran-Hûzistan) vefat etmiştir.³²⁰

2.1.2.c. Yahyâ b. Saîd el-Kattân (öl. 198/813): Basralıdır. 120 yılının başlarında doğmuştur. Künyesi Ebû Saîd’dır. Onun hakkında İbn Sa‘d, “sika, me’mûn, refî‘, hüccet”³²¹, İclî, “sika, nakıyyü’l-hadis”³²², Ebû Zür ‘a er-Râzî ve Ebu Hatim er-Râzî “sika, hâfız”³²³, Zehebî, “imamü’l-kebîr, el-hâfızü’l-

³⁰⁵ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/61.

³⁰⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 5/181.

³⁰⁷ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 10/257.

³⁰⁸ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 323.

³⁰⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/353.

³¹⁰ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 16/141; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 10/264; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 6/32; Salahattin Polat, “Ka’nebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/305-306.

³¹¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 8/205-206.

³¹² Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 8/48.

³¹³ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 516.

³¹⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/459-460.

³¹⁵ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 27/119; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 8/130; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 10/8; Ahmet Özel, “Mâlik b. Enes”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/506-513.

³¹⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 6/249.

³¹⁷ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 11/470-471.

³¹⁸ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 424.

³¹⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/487.

³²⁰ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 22/162-165; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 11/470-472; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 8/80-82; Selman Başaran, “Fellâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/309.

³²¹ İbn Sa‘d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 7/293.

³²² İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/353.

³²³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 9/151.

kebir, emirü'l-mü'minîn fi'l-hadîs”³²⁴, İbn Hacer, “sika, mutkin, hâfiz, imam, kudve”³²⁵ değerlendirmesinde bulunmuştur. İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve “hıfz, verâ, akıl, anlayış, fazilet, ilim ve dindarlık yönünden zamanının önde gelenlerinden biri” olarak tavsif etmiştir.³²⁶ 198/813 yılında Basra’da vefat etmiştir.³²⁷

2.1.2.c. Mâlik b. Enes: 2.1.2.a.

2.1.2.c. İbn Şihâb ez-Zührî: 2.1.1.a.

2.1.2.c. Sâlim b. Abdullah: 2.1.1.a.

2.1.2.d. Nesâî Rivâyetinin Râvîleri

2.1.2.d. Süveyd b. Nasr (öl. 240-241/854-855): Mervlidir. 150/767-768 yılı civarında doğduğu nakledilmiştir. Künyesi Ebü'l-Fadl’dır. Onun hakkında Nesâî, Zehebî ve İbn Hacer “sika”, değerlendirmesinde bulunurken,³²⁸ İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve “mutkin” olarak tavsif etmiştir.³²⁹ 240 veya 241/854-855 yılında vefat ettiği rivâyet edilmiştir.³³⁰

2.1.2.d. Abdullah b. Mübârek: 2.1.1.c.

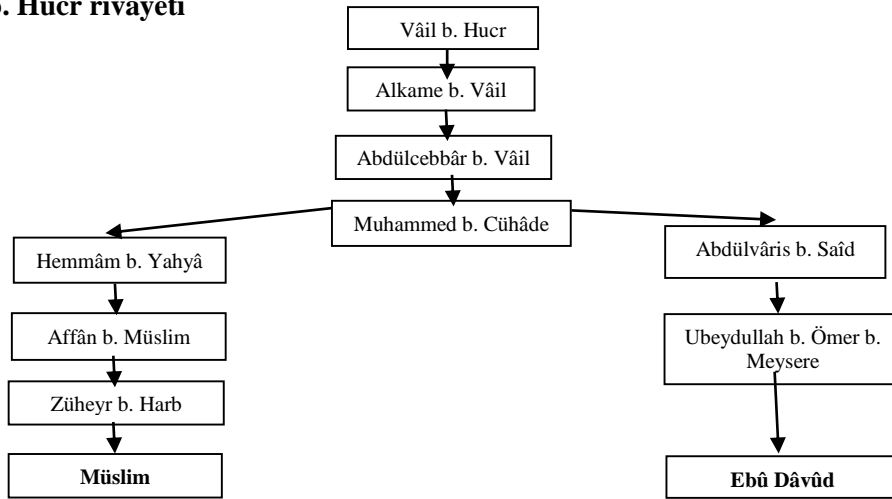
2.1.2.c. Mâlik b. Enes: 2.1.2.a

2.1.2.c. İbn Şihâb ez-Zührî: 2.1.1.a

2.1.2.c. Sâlim b. Abdullah: 2.1.1.a

Şâfiî ve Hanbelîlerin ortak delillerinden olan ve Abdullah b. Ömer’den nakledilen bu ikinci rivâyetin metninde, yukarıdaki birinci rivâyete ilâveten “*Semiallahü limen hamideh, Rabbena ve leke'l-hamd*” ibaresi yer almaktadır. Bundan dolayı isnadları birinci ve ikinci rivâyet şeklinde ayrı olarak incelenmiştir. Rivâyet, *Kütüb-i sitte* eserlerinden Buhârî’nin *Sahih*’i, Nesâî’nin *Sünen*’inde yer almıştır. İki eserde yer alan rivâyetlerin isnadında bulunan râvîlerin tamamının önde gelen cerh ve ta’dil âlimlerince güvenilir kabul edildiği tespit edilmiştir. Sonuç olarak rivâyet, isnadı açısından sağlamdır.

2.2. Vâil b. Hucr rivâyeti



³²⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/175; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/366.

³²⁵ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 591.

³²⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/611.

³²⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/341; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/187; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/219; Erdiñç Ahatlı, “Yahyâ b. Saîd el-Kattân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/262.

³²⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/273; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/473; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/280; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 260.

³²⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/295.

³³⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/273; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/280.

2.2.a. Müslim → Züheyr b. Harb → Affân → Hemmâm → Muhammed b. Cühâde → Abdülcebbâr b. Vâil → Alkame b. Vâil;³³¹

2.2.b. Ebû Dâvûd → Ubeydullah b. Ömer b. Meysere el-Cüşemî → Abdülvâris b. Saîd → Muhammed b. Cühâde → Abdülcebbâr b. Vâil → Alkame b. Vâil tarihleriyle babası Vâil b. Hucr'dan rivâyet edildiğine göre;³³²

عن أبيه وائل بن حجر: أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم رفع يديه حين دخل في الصلاة كبر، - وصف همم حيال أذنيه - ثم التحف بثوبه، ثم وضع يده اليمنى على اليسرى، فلما أراد أن يركع أخرج يديه من الثوب، ثم رفعهما، ثم كبر فركع، فلما قال: سمع الله لمن حمده رفع يديه فلما سجد سجد بين كفيه.

Vâil, Hz. Peygamber'i namaza başlayacağı zaman ellerini kaldırarak tekbir aldığını görmüştür. -Hemmâm da ellerini kulaklarının hizasına kaldırarak bunun nasıl olduğunu göstermiştir.- Sonra elbisesine bürünmüş ve sağ elini sol elinin üzerine koymuştur. Rükûa gitmek isteyince ellerini elbisesinden çıkarmış, yukarı kaldırarak tekbir almış ve rükûa gitmiştir. “*Semiallahü limen hamideh*” dediğinde ellerini tekrar kaldırmıştır. Secdeye gittiğinde iki eli arasında secde etmiştir.

Rivâyetin râvîleri ile ilgili değerlendirmeler şu şekildedir.

2.2.a. Müslim Rivâyetinin Râvîleri

2.2.a. Züheyr b. Harb: 2.1.1.a.

2.2.a. Affân b. Müslim (öl. 220/835): Basralıdır. 134/751-752 yılında doğduğu nakledilmiştir. Künyesi Ebû Osmân'dır. İbn Sa'd, onun sika olduğunu ve çok hadis rivâyet ettiğini söylemiştir.³³³ Yahyâ b. Maîn de onu “sika” olarak tavsif etmiş ve şu sözlerle övmüştür: “Ashâbu'l-hadis beş kişidir, bunlar: İbn Cüreyc (öl. 150/767), Şu'be b. Haccâc (öl. 160/776), Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Affân b. Müslim (öl. 220/835)'dir.”³³⁴ Ayrıca onun hakkında İclî, “sika” sebt, sâhib-i sünnet³³⁵, Ya'kûb b. Şeybe, “sika, sebt, mutkin, sahîhu'l-kitâb³³⁶, Ebû Hâtim er-Râzî, “sika, mutkin, mefîn³³⁷, Zehebî, “imam, hâfız, muhaddisü'l-İrâk, cerh ve ta'dîl hükümleri konusunda sebt³³⁸, İbn Hacer ise “sika, sebt³³⁹ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.³⁴⁰ 220/835 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.³⁴¹

2.2.a. Hemmâm b. Yahyâ (öl. 164/781): Basralıdır. Künyesi Ebû Abdillâh'tır. İbn Sa'd, onun sika olduğunu fakat bazen hadiste hata yaptığını söylemiştir.³⁴² Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, “sika, sâlih³⁴³, Ahmed b. Hanbel, İclî, “sika³⁴⁴, Ebu Zür'a er-Râzî, “lâ be'se bih”, Ebû Hâtim er-Râzî, “sika, sadûk” nitelendirmesinde bulunmuş fakat hafızasında bir şeyler olduğunu da kaydetmiştir.³⁴⁵ Ayrıca

³³¹ Müslim, “Salât”, 54.

³³² Ebû Dâvûd, “Salât”, 117, (723).

³³³ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/336.

³³⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/160, 170; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/233.

³³⁵ İclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, 2/140.

³³⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/249.

³³⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/30.

³³⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/242; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/27-28.

³³⁹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 393.

³⁴⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/522.

³⁴¹ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/336; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/522; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/174; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/254; M. Yaşar Kandemir, “Affân b. Müslim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/399.

³⁴² İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/282.

³⁴³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/108.

³⁴⁴ İclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, 2/334; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/305; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/68.

³⁴⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/109.

Hâkim (öl. 405/1014), “sika, hâfız”³⁴⁶, Zehebî, “imam, hâfız, sadûk, hüccet”³⁴⁷, İbn Hacer, “sika fakat bazen evhamlı” değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.³⁴⁸ 164/781 yılında vefat ettiği nakledilmiştir.³⁴⁹

2.2.a. Muhammed b. Cühâde (öl. 131/749): Kûfelidir. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim er-Râzî, İclî, Nesâî, Zehebî, İbn Hacer, “sika”³⁵⁰, değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş, “âbid ve nâsik (dindar)” olarak tavsif etmiştir.³⁵¹ 131/749 yılında vefat etmiştir.³⁵²

2.2.a. Abdülcebâr b. Vâil (öl. 112/730): Kûfelidir. Künyesi Ebû Muhammed’dir. Onun hakkında İbn Sa’d, hadisinin az olduğunu söyleyip, “sika inşaallah” nitelendirmesinde bulunmuştur.³⁵³ Yahyâ b. Maîn ise onun babasından bir şey işitmediğini belirtip, onu “sika”³⁵⁴ ve “sebt”³⁵⁵ olarak tavsif etmiştir. İbn Hacer ise aynı şekilde onun sika olduğunu fakat babasından mürsel rivâyetleri bulunduğunu kaydetmiştir. İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.³⁵⁶ Babası Vâil b. Hucr’un (öl. 51/671) kendisi doğmadan altı ay önce vefat ettiği için ondan rivâyette bulunmasının mümkün olmadığı, babasının rivâyetlerini kardeşi Alkame b. Vâil aracılığıyla naklettiği belirtilmiştir.³⁵⁷ 112/730 yılında vefat etmiştir.³⁵⁸

2.2.a. Alkame b. Vâil (öl. ?): Kûfelidir. İbn Sa’d, onun sika ve hadisinin de az olduğunu söylemiştir.³⁵⁹ İclî, onu “sika” olarak tavsif ederken,³⁶⁰ Yahyâ b. Maîn, “babasından işitmediğini, dolayısıyla babasından rivâyetlerinin mürsel olduğunu ifade etmiştir.³⁶¹ İbn Hacer ise onu “sadûk” olarak nitelendirip, aynı şekilde babasından işitmediğini kaydetmiştir.³⁶² Buhârî ise bu görüşte olmayıp, onun babasından işittiğini belirtmiştir.³⁶³ İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve babasından işittiğini beyan etmiştir.³⁶⁴

2.2.b. Ebû Dâvûd Rivâyetinin Râvîleri

2.2.b. Ubeydullah b. Ömer b. Meysere el-Cüşemî el-Kavârîrî (öl. 235/850): Basralıdır. 151/768 veya 152/769 yılında Basra’da doğduğu nakledilmiştir. Künyesi Ebû Saîd’dır. İbn Sa’d, onun sika olup, çok hadis rivâyet ettiğini söylemiştir.³⁶⁵ Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, İclî, Nesâî, “sika”³⁶⁶, başka bir defa da Yahyâ b. Maîn ve Ebû Hâtim er-Râzî “sadûk”³⁶⁷, Zehebî, “imam, hâfız muhaddisü’l-İslâm”³⁶⁸,

³⁴⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 11/70.

³⁴⁷ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 7/296.

³⁴⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/586.

³⁴⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/586; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 30/302-310; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 7/296-301; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 11/67-70.

³⁵⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 7/222; İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/333; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 24/578; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 6/174; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 9/92; İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tehzîb*, 471.

³⁵¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/404.

³⁵² Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 24/575-579; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 6/174-175; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 9/92-93.

³⁵³ İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 6/312.

³⁵⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/30-31.

³⁵⁵ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 16/394.

³⁵⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/135.

³⁵⁷ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 6/106-107; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/135; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 16/394-395; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 6/105.

³⁵⁸ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 16/393-395; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 6/105.

³⁵⁹ İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 6/312.

³⁶⁰ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/148.

³⁶¹ İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 7/280.

³⁶² İbn Hacer, *Takrîbü’l-Tehzîb*, 397.

³⁶³ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 7/41.

³⁶⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/209.

³⁶⁵ İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 7/350.

³⁶⁶ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/116; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 19/133; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 7/41.

³⁶⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 5/327-328.

³⁶⁸ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 11/442.

İbn Hacer ise “sika, sebt”³⁶⁹ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.³⁷⁰ 235/850 yılında Bağdat’ta vefat etmiştir.³⁷¹

2.2.b. Abdülvâris b. Saîd (öl. 180/796): Basralıdır. 102/720 yılında doğduğu nakledilmiştir. Künyesi Ebû Ubeyd’dir. Onun hakkında İbn Sa’d, “sika, hüccet”³⁷², Ebu Hâtim er-Râzî “sika, sadûk”, Ebû Zür’a er-Râzî, “sika”³⁷³ nitelendirmesinde bulunmuştur. İclî, onun sika olmakla birlikte Kaderiyye’den olduğunu fakat onun propagandasını yapmadığını söylemiştir.³⁷⁴ Yahyâ b. Maîn de bu konuda İclî ile aynı görüştedir. Nesâî, “sika, sebt”³⁷⁵, Zehebî, “imam, sebt, hâfız”³⁷⁶, İbn Hacer, “sika, sebt, fakat Kaderî”³⁷⁷ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş, Kaderiyye’den olduğunu belirtmiş fakat hadiste itkân sahibi olarak tavsif etmiştir.³⁷⁸ 180/796 yılında Basra’da vefat etmiştir.³⁷⁹

2.2.b. Muhammed b. Cühâde: 2.2.a.

2.2.b. Abdülcebbâr b. Vâil: 2.2.a.

2.2.b. Alkame b. Vâil: 2.2.a.

Şâfiî ve Hanbelîlerin ortak delillerinden olan bu rivâyet, Vâil b. Hucr’dan nakledilmiş ve *Kütüb-i sitte* eserlerinden Müslim’in *Sahih*’i, Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde yer almıştır. Rivâyette yer alan râvîlerin cerh ve ta’dîl âlimlerince güvenilir olduğu tespit edilmiş olmakla birlikte, Müslim’in râvîlerinden Hemmâm b. Yahyâ’nın âlimlerce güvenilir bir râvî olduğu ifade edilmiş, fakat hafızasından kaynaklı bazen vehmettiği de kaydedilmiştir. Ebû Dâvûd’un râvîlerinden Abdülvâris b. Saîd için de âlimler güvenilir değerlendirmesinde bulunmuş, bununla birlikte Kaderiyye’den olduğu fakat propagandasını yapmadığını nakletmişlerdir. Bundan dolayı olsa gerek rivâyetini almada bir sakınca görmemişlerdir. Ayrıca rivâyetin ortak râvîlerinden biri olan Abdülcebbâr b. Vâil’in babası kendisi doğmadan önce vefat ettiği için, babasından rivâyetlerinin mürsel olduğu, babasının rivâyetlerini kardeşi Alkame b. Vâil aracılığıyla naklettiği beyan edilmiştir. Söz konusu durum bu rivâyet için değerlendirildiğinde rivâyeti babasından değil, kardeşinden naklettiği görülmektedir. Yukarıda verilen bilgiler çerçevesinde rivâyet bir bütün olarak ele alındığında rivâyetin birden fazla tarikinin olması ve bunların birbirini desteklemesi, rivâyette yer alan râvîlerin durumunun güvenilir olması isnadı açısından rivâyetin sağlam olduğunu ortaya koymaktadır.

³⁶⁹ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 373.

³⁷⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/405-406.

³⁷¹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 19/130-135; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 11/442-446; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 7/40-42; Zekerîya Güler, “Kavâirî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/65-66.

³⁷² İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 7/289.

³⁷³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/75-76.

³⁷⁴ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/107.

³⁷⁵ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 18/483; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 6/443.

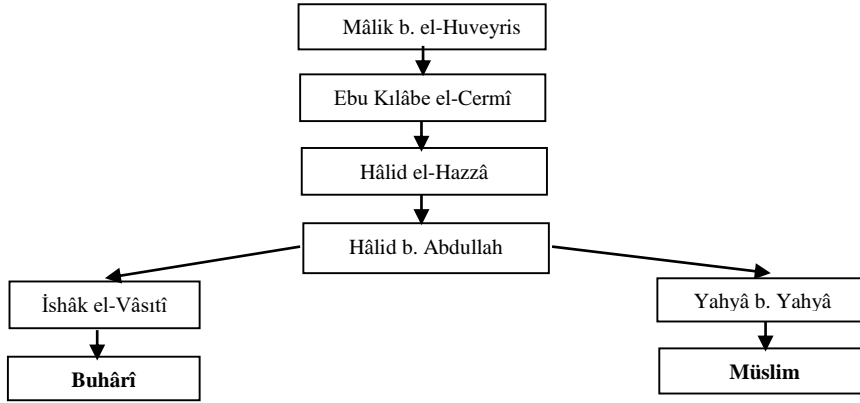
³⁷⁶ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 8/300.

³⁷⁷ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 367.

³⁷⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/140.

³⁷⁹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 18/475-483; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 8/300-304; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 6/441-443.

2.3. Mâlik b. el-Huveyris Rivâyeti



2.3.a. Buhârî → İshâk el-Vâsîfî → Hâlid b. Abdullah → Hâlid el-Hazzâ;³⁸⁰

2.3.b. Müslim → Yahyâ b. Yahyâ → Hâlid b. Abdullah → Hâlid el-Hazzâ tarikleriyle rivâyet edildiğine göre;³⁸¹

عن أبي قلابة، أنه رأى مالك بن الحويرث إذا صلى كبر ورفع يديه، وإذا أراد أن يركع رفع يديه، وإذا رفع رأسه من الركوع رفع يديه،

وحدث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع هكذا

Ebu Kılâbe (öl. 104/722), Mâlik b. el-Huveyris’in namaz kılacağı zaman tekbir alıp, ellerini kaldırdığını, rükûa gitmek istediğinde ellerini kaldırdığını ve rükûdan başını kaldırırken yine ellerini kaldırdığını ve “Resûlullah da (s.a.s.) aynen böyle yapardı” dediğini görmüştür.

Rivâyetin râvîleri ile ilgili değerlendirmeler şu şekildedir.

2.3.a. Buhârî Rivâyetinin Râvîleri

2.3.a. İshâk b. Şâhîn el-Vâsîfî (öl. 250/864): Vâsîfîdir. Künyesi Ebû Bîşr’dır. Onun hakkında Nesâî, “lâ be’su bil”³⁸², Zehebî ve İbn Hacer, “sadûk”³⁸³ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş, “müstekîmü’l-hadîs” olarak tavsif etmiş ve 250/864 yılından sonra vefat ettiğini kaydetmiştir.³⁸⁴

2.3.a. Hâlid b. Abdullah (öl. 179/795): Vâsîfîdir. 110/728-729 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû’l-Heysem’dır. Onun hakkında Ebû Hâtim er-Râzî, “sika, sahîhu’l-hadîs”³⁸⁵, İbn Sa’d, Ebu Zür’a er-Râzî ve Nesâî “sika”³⁸⁶, Zehebî, “sika, âbid”³⁸⁷, İbn Hacer ise “sika, sebt”³⁸⁸ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.³⁸⁹ 179/795 yılında vefat etmiştir.³⁹⁰

2.3.a. Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ (öl. 141-142 /759-760: Basralıdır. Künyesi Ebû’l-Menâzil’dır. Onun hakkında İbn Sa’d, Yahyâ b. Maîn, Nesâî, İclî, “sika”, Ahmed b. Hanbel, “sebt” değerlendirmesinde bulunurken, Ebû Hâtim er-Râzî, hadisinin yazılabileceğini fakat onunla ihticâc

³⁸⁰ Buhârî, “Salât”, 84, (737).

³⁸¹ Müslim, “Salât”, 24.

³⁸² Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 2/435; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 1/237.

³⁸³ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/236; İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 101.

³⁸⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/117.

³⁸⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 3/341.

³⁸⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 3/341; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 8/102; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 3/100.

³⁸⁷ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/366.

³⁸⁸ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 189.

³⁸⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/267.

³⁹⁰ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, 3/160.

edilemeyeceğini ifade etmiştir.³⁹¹ Zehebî, “sika, hâfız, imam”³⁹², İbn Hacer ise “sika” olarak tavsif etmiş fakat ilaveten irsâl yaptığını ve Hammâd b. Zeyd’in (öl. 179/795), onun Şam’dan geldikten sonra hafızasında bozulmalar olduğuna işaret ettiğini de kaydetmiştir.³⁹³ İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.³⁹⁴ 141 veya 142 /759-760 yılında vefat ettiği nakledilmiştir.³⁹⁵ Ancak konu ile ilgili yapılan bir çalışmada Hâlid el-Hazzâ’nın ihtilat ettiğine dair diğer kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşılamadığı belirtilmiştir.³⁹⁶ Ayrıca Hammâd b. Zeyd’in onun hakkındaki görüşünün de hafıza kaybı olarak değil de hafızasında hafif kusur olarak değerlendirilebileceği de beyan edilmiştir.³⁹⁷

2.3.a. Abdullah b. Zeyd b. Amr el-Cermî (öl. 104/722): Basra’da doğmuştur. Aslen ise Yemâme’de yaşayan Cermoğullarındandır. Künyesi Ebû Kılâbe’dir. Onun hakkında İclî ve Ebû Hâtim er-Râzî, “sika”³⁹⁸, Zehebî, “imam, şeyhülislâm”³⁹⁹, İbn Hacer ise “sika, fâdıl” değerlendirmesinde bulunmuş ve çok irsâli olduğunu da ifade etmiştir.⁴⁰⁰ İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁴⁰¹ 104/722 yılında Dâriyyâ’da vefat etmiştir.⁴⁰²

2.3.b. Müslim Rivâyetinin Râvîleri

2.3.b. Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî (el-Minkarî): 2.1.1.a.

2.3.b. Hâlid b. Abdullah: 2.3.a.

2.3.b. Hâlid el-Hazzâ: 2.3.a.

2.3.b. Ebu Kılâbe: 2.3.a.

Şâfiî ve Hanbelîlerin ortak delillerinden olan bu rivâyet, Mâlik b. el-Huveyris’ten nakledilmiş ve *Kütüb-i sitte* eserlerinden Buhârî ve Müslim’in *Sahih*’lerinde yer almıştır. Ortak râvîlerden Hâlid el-Hazzâ dışında rivâyetin isnadında bulunan râvîlerin tamamının önde gelen cerh ve ta’dil âlimlerince güvenilir kabul edildiği tespit edilmiştir. Hâlid el-Hazzâ hakkında yukarıdaki değerlendirmeler dikkate alındığında Ebû Hâtim er-Râzî dışındaki âlimler tarafından güvenilir kabul edilmesi (o da cerhmemekte ve sadece sika derecesinde kabul etmeyip, hadisin yazılacağını ifade etmektedir), hadisin en önemli ve en sahih iki kaynakta yer alması rivâyetin isnadının sağlam olduğunu göstermektedir.

Bu konudaki Şâfiî mezhebinin bir delili ise Hz. Ali (öl. 40/661) rivâyetidir:⁴⁰³

³⁹¹ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 1/333; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 3/353; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 8/180-181; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 3/121.

³⁹² Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 6/190; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/369.

³⁹³ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 191.

³⁹⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/253.

³⁹⁵ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 8/181; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 6/192; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 3/121.

³⁹⁶ Ali Çelik, “Basralı Muhtelit Râvîler (Hicrî İlk Üç Asır)”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2016), 166-167.

³⁹⁷ Abdülcebbar Saîd, *İhtilâtu’r-Ruvâti’s-Sikât* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1426), 163.

³⁹⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 5/58; İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/30; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 14/544; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 5/225.

³⁹⁹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 4/468.

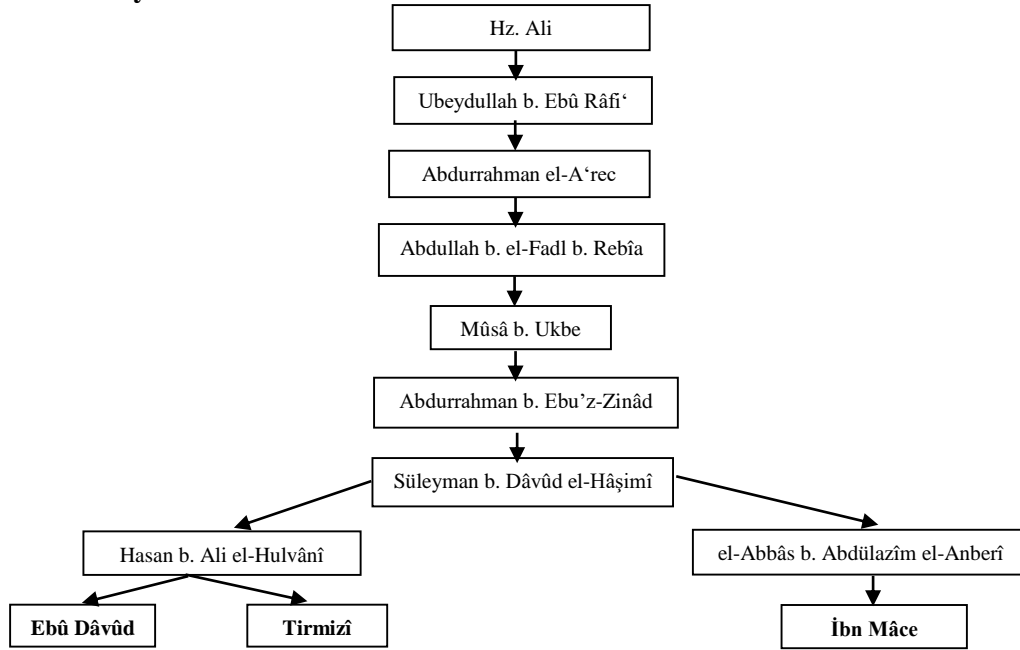
⁴⁰⁰ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 304.

⁴⁰¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/2-5.

⁴⁰² Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 14/547; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 4/474; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 5/226; Ali Osman Ateş, “Ebû Kılâbe el-Cermî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/176-177.

⁴⁰³ Nevevî, *el-Mecmû’*, 3/401.

2.4. Hz. Ali Rivâyeti



2.4.a. Ebû Dâvud → Hasan b. Ali el-Hulvânî el-Hallâl → Süleyman b. Dâvûd el-Hâşimî → Abdurrahman b. Ebu'z-Zinâd → Mûsâ b. Ukbe → Abdullah b. el-Fadl b. Rebîa b. el-Hâris b. Abdülmuttalib → Abdurrahman el-A'rec → Ubeydullah b. Ebû Râfi';⁴⁰⁴

2.4.b. Tirmizî → Hasan b. Ali el-Hulvânî el-Hallâl → Süleyman b. Dâvûd el-Hâşimî → Abdurrahman b. Ebu'z-Zinâd → Mûsâ b. Ukbe → Abdullah b. el-Fadl b. Rebîa b. el-Hâris b. Abdülmuttalib → Abdurrahman el-A'rec → Ubeydullah b. Ebû Râfi';⁴⁰⁵

2.4.c. İbn Mâce → el-Abbâs b. Abdülazîm el-Anberî → Süleyman b. Dâvûd el-Hâşimî → Abdurrahman b. Ebu'z-Zinâd → Mûsâ b. Ukbe → Abdullah b. el-Fadl b. Rebîa b. el-Hâris b. Abdülmuttalib → Abdurrahman el-A'rec → Ubeydullah b. Ebû Râfi' tarikleriyle Ali b. Ebû Tâlib'ten rivâyet edildiğine göre;⁴⁰⁶

عن علي بن أبي طالب - رضى الله عنه - عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- أنه كان إذا قام إلى الصلاة المكتوبة كبر ورفع يديه حذو منكبيه ويصنع مثل ذلك إذا قضى قراءته وأراد أن يركع ويصنعه إذا رفع من الركوع ولا يرفع يديه في شيء من صلاته وهو قاعد وإذا قام من السجدين رفع يديه كذلك وكبر.

“Resûlullah (s.a.s.) farz namazlara kalktığında tekbir alır ve ellerini omuzlarının hizasına kadar kaldırır. Okumasını yerine getirip rükûa gitmek istediğinde de aynısını yapardı. Rükûdan kalkarken de bunu yapardı. O (s.a.s.) namazda otururken hiçbir şekilde ellerini kaldırmazdı. İki secdeyi yaptıktan sonra kalkarken aynı şekilde ellerini kaldırır ve tekbir alır.”

Rivâyetin râvîleri ile ilgili değerlendirmeler şu şekildedir.

2.4.a. Ebû Dâvud Rivâyetinin Râvîleri

2.4.a. Hasan b. Ali Hulvânî el-Hallâl (öl. 242/857): Mekkelidir. Künyesi Ebû Ali'dir. Onun hakkında Ya'kûb b. Şeybe, “sika, sebt, mutkin”, Nesâî, “sika”⁴⁰⁷, Zehebî, “sebt, hüccet”⁴⁰⁸ ve “imam,

⁴⁰⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 119, (744).

⁴⁰⁵ Tirmizî, “Salât”, 32, (3423).

⁴⁰⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), “İkâme”, 15, (864).

⁴⁰⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 6/262; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/303.

⁴⁰⁸ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/328.

hâfiz, sadûk"⁴⁰⁹, İbn Hacer ise "sika, hâfiz"⁴¹⁰ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir. 242/857 yılında Mekke'de vefat etmiştir.⁴¹¹

2.4.a. Süleyman b. Dâvûd el-Hâşimî (öl. 219/834): Bağdatlıdır. Künyesi Ebû Eyyûb'tur. Ahmed b. Hanbel; "Şayet bana bu ümmet için onları yönetecek birini seç denilse, Süleyman b. Dâvûd'u seçerdim" diyerek, İmam Şâfî ise "Bu iki adamdan daha akıllı olan birini görmedim. Bunlar Ahmed b. Hanbel ve Süleyman b. Dâvûd el-Hâşimî'dir" sözüyle onu övmüştür.⁴¹² Ayrıca onun hakkında İbn Sa'd, İclî ve Ebû Hâtim er-Râzî, "sika"⁴¹³, Ya'kûb b. Şeybe, "sadûk, sika", Nesâî, "sika, me'mûn"⁴¹⁴, Zehebî, "imam, bârî, hâfiz"⁴¹⁵, İbn Hacer ise "sika, celîl, fakih"⁴¹⁶ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁴¹⁷ 219/834 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.⁴¹⁸

2.4.a. Abdurrahman b. Ebu'z-Zinâd (öl. 174/790): Medinelidir. 100/718 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû Muhammed'dir. Onun, Hişâm b. Urve (öl. 146/763) rivâyetlerinde güvenilir, diğer rivâyetlerin de ise tam manasıyla sika sayılmadığı nakledilmiştir. Ayrıca onun, Medine'de iken rivâyet ettiği hadislerin sahih olduğu, Bağdat'ta rivâyet ettiklerinin ise Bağdatlılar tarafından değiştirildiği ileri sürülmüştür.⁴¹⁹ Ali b. Medîni de onun Medine'deki rivâyetlerinin sahih, Bağdat'taki rivâyetlerinin ise onlar tarafından bozulduğunu ifade edip, kendilerine göre zayıf birisi olduğunu beyan etmiştir. Yahyâ b. Maîn de onun zayıf olduğu görüşündedir.⁴²⁰ Ebû Hâtim er-Râzî ise hadisinin yazılabileceğini fakat onunla ihticâc edilemeyeceğini kaydetmiştir.⁴²¹ Onun hakkında İclî, "sika"⁴²², Nesâî, "zayıf"⁴²³, İbn Hacer ise "sadûk" değerlendirmesinde bulunmuş, Bağdat'a geldiğinde hafızasında değişmeler olduğunu da söylemiştir.⁴²⁴ İbn Hibbân da onu *el-Mecrûhîn* isimli eserinde zikretmiştir.⁴²⁵ 174/790 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.⁴²⁶

2.4.a. Mûsâ b. Ukbe (öl. 141/758): Medinelidir. Künyesi Ebû Muhammed'dir. İlk megâzî müelliflerinden olup, eserinin ismi *Kitâbü'l-Megâzî*'dir. Onun hakkında İbn Sa'd, Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Nesâî, İclî, "sika"⁴²⁷, Zehebî, "imam, sika, müftî"⁴²⁸, İbn Hacer ise "sika, fakih, megâzî ilminde imam"⁴²⁹ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁴³⁰ 141/758 yılında Medine'de vefat etmiştir.⁴³¹

⁴⁰⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/398.

⁴¹⁰ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 162.

⁴¹¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 6/259-263; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/398-400; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/302-303; Mücteba Uğur, "Hulvânî, Hasan b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/346-347.

⁴¹² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/412; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/187.

⁴¹³ İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/343; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/427; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/113.

⁴¹⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/412; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/187.

⁴¹⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/625.

⁴¹⁶ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 251.

⁴¹⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/277.

⁴¹⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/410-412; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/625-626; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/187-188.

⁴¹⁹ Mücteba Uğur, "Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/159.

⁴²⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/98-99.

⁴²¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/252.

⁴²² İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/76.

⁴²³ Nesâî, *ed-Duafâ' ve'l-metrûkîn*, 68.

⁴²⁴ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 340.

⁴²⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/56.

⁴²⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/95-101; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/170-173; Uğur, "Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd", 1/159.

⁴²⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/154; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/305; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/119-121; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/362-363.

⁴²⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/114; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/306.

⁴²⁹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 552.

⁴³⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/404.

⁴³¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/115-121; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/114-118; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/360-362; Şaban Öz, "Mûsâ b. Ukbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/321-322.

2.4.a. Abdullah b. el-Fadl b. Rebîa b. el-Hâris b. Abdülmuttalib (öl. ?): Medinelidir. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ebû Hâtim er-Râzî, Nesâî, İclî, İbn Hacer, “sika”, Ahmed b. Hanbel “lâ be’s bih” değerlendirmesinde bulunurken⁴³², İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁴³³

2.4.a. Abdurrahman el-A‘rec (öl. 117/735): Medinelidir. Künyesi Ebû Dâvûd’dur. Onun hakkında İbn Sa‘d, Ebû Zür‘a er-Râzî, İclî, “sika”, Zehebî, “imam, hâfız, hüccet, mukrî”, İbn Hacer ise “sika, sebt, âlim” değerlendirmesinde bulunurken⁴³⁴, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁴³⁵ 117/735 yılında murâbit olarak yaşadığı İskenderiye’de vefat etmiştir.⁴³⁶

2.4.a. Ubeydullah b. Ebû Râfi‘ (öl. ?): Medinelidir. Hz. Ali’nin kâtibi olduğu nakledilmiştir. Onun hakkında İbn Sa‘d, Ebû Hâtim er-Râzî, İclî, İbn Hacer, “sika” değerlendirmesinde bulunurken⁴³⁷, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁴³⁸

2.4.b. Tirmizî Rivâyetinin Râvîleri

2.4.b. Hasan b. Ali el-Hulvânî el-Hallâl: 2.4.a.

2.4.b. Süleyman b. Dâvûd el-Hâşimî: 2.4.a.

2.4.b. Abdurrahman b. Ebu’z-Zinâd: 2.4.a.

2.4.b. Mûsâ b. Ukbe: 2.4.a.

2.4.b. Abdullah b. el-Fadl b. Rebîa b. el-Hâris b. Abdülmuttalib: 2.4.a.

2.4.b. Abdurrahman el-A‘rec: 2.4.a.

2.4.b. Ubeydullah b. Ebû Râfi‘: 2.4.a.

2.4.c. İbn Mâce Rivâyetinin Râvîleri

2.4.c. el-Abbâs b. Abdülazîm el-Anberî (öl. 246/860): Basralıdır. Künyesi Ebû'l-Fazl’dır. Onun hakkında Ebû Hâtim er-Râzî, “sadûk”⁴³⁹, Nesâî, “sika, me’mûn”⁴⁴⁰, Zehebî, “hâfız, hüccet, imam”⁴⁴¹, İbn Hacer ise “sika, hâfız”⁴⁴² değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁴⁴³ 246/860 yılında vefat etmiştir.⁴⁴⁴

2.4.c. Hasan b. Ali el-Hulvânî el-Hallâl: 2.4.a.

2.4.c. Süleyman b. Dâvûd el-Hâşimî: 2.4.a.

2.4.c. Abdurrahman b. Ebu’z-Zinâd: 2.4.a.

2.4.c. Mûsâ b. Ukbe: 2.4.a.

2.4.c. Abdullah b. el-Fadl b. Rebîa b. el-Hâris b. Abdülmuttalib: 2.4.a.

2.4.c. Abdurrahman el-A‘rec: 2.4.a.

⁴³² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 5/136; İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/51; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 15/433; İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 317; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 5/358.

⁴³³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/38.

⁴³⁴ İbn Sa‘d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 5/283; İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/89; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 5/69; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 17/470; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 6/290; İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 352.

⁴³⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/107.

⁴³⁶ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 17/467-471; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 5/69-70; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 6/290-291; Abdullah Aydınlı, “A‘rec, Abdurrahman b. Hürmüz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/350-351.

⁴³⁷ İbn Sa‘d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 5/282; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 5/307; İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/109; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 19/34; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*; İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 370.

⁴³⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/68.

⁴³⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/216.

⁴⁴⁰ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 14/224; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 5/122.

⁴⁴¹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 12/302.

⁴⁴² İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 293.

⁴⁴³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/511.

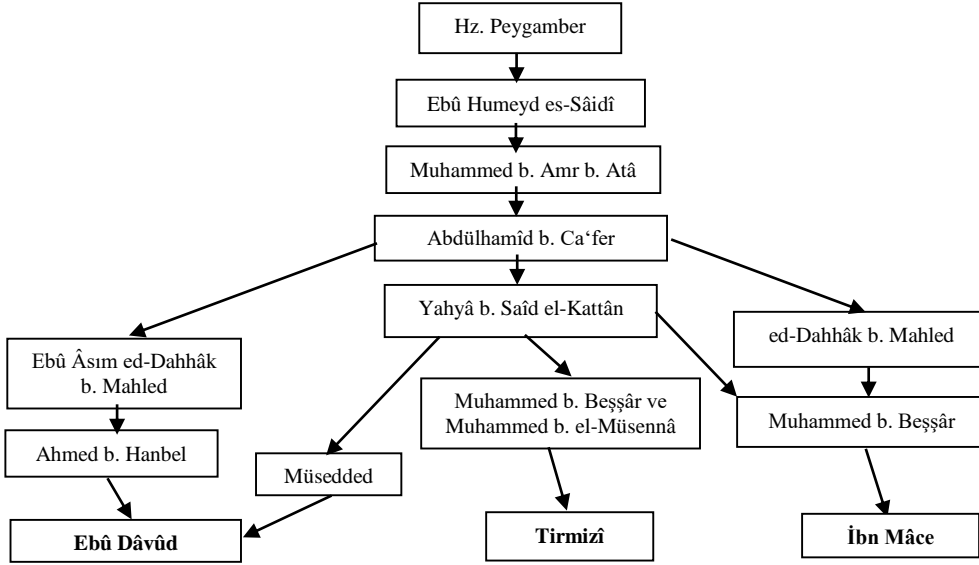
⁴⁴⁴ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 14/222-224; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 12/302-303; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 5/121-122.

2.4.c. Ubeydullah b. Ebû Râfi': 2.4.a.

Şafîilerin görüşlerinde delil olarak aldığı bu rivâyet, Hz. Ali'den nakledilmiş ve *Kütüb-i sitte* eserlerinden Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'lerinde yer almıştır. Rivâyetin ortak râvîlerinden olan Abdurrahman b. Ebu'z-Zinâd'ın âlimlerce zayıf bir râvî olarak değerlendirildiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla rivâyet isnadı açısından sağlam değildir.

Bu konudaki Şafîî mezhebinin bir diğer delili ise Ebû Humejd es-Sâidî (öl. 60/679-680) rivâyetidir.⁴⁴⁵

2.5. Ebû Humejd es-Sâidî Rivâyeti



2.5.a. Ebû Dâvûd → Ahmed b. Hanbel → Ebû Âsim ed-Dahhâk b. Mahled → Abdülhamîd b. Ca'fer;⁴⁴⁶

2.5.b. Ebû Dâvûd → Müsedded → Yahyâ b. Saîd el-Kattân → Abdülhamîd b. Ca'fer;⁴⁴⁷

2.5.b. Tirmizî → Muhammed b. Beşşâr ve Muhammed b. el-Müsennâ → Yahyâ b. Saîd el-Kattân → Abdülhamîd b. Ca'fer;⁴⁴⁸

2.5.c. İbn Mâce → Muhammed b. Beşşâr → Yahyâ b. Saîd el-Kattân → Abdülhamîd b. Ca'fer;⁴⁴⁹

2.5.d. İbn Mâce → Muhammed b. Beşşâr → Ebû Âsim ed-Dahhâk b. Mahled → Abdülhamîd b. Ca'fer tarikleriyle rivâyet edildiğine göre;⁴⁵⁰

أخبرني محمد بن عمرو بن عطاء قال سمعت أبا حميد الساعدي في عشرة من أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- منهم أبو قتادة قال أبو حميد أنا أعلمكم بصلاة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-. قالوا فلم فوالله ما كنت بأكثرنا له تبعاً ولا أقدمنا له صحبة. قال بلى. قالوا فاعرض. قال كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إذا قام إلى الصلاة يرفع يديه حتى يحاذيهما منكبيه ثم يكبر حتى يقر كل عظم في موضعه معتدلاً ثم يقرأ ثم يكبر فيرفع يديه حتى يحاذيهما منكبيه ثم يركع ويضع راحتيه على ركبتيه ثم يعتدل فلا يصب رأسه ولا يقنع ثم يرفع رأسه فيقول سمع الله لمن حمده. ثم يرفع يديه حتى يحاذيهما منكبيه معتدلاً ثم يقول الله أكبر. ثم يهوى إلى الأرض فيجاءي يديه عن جنبه ثم يرفع

⁴⁴⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/399, 401.

⁴⁴⁶ Ebû Dâvûd, "Salât", 118, (730); "Salât", 182, (963).

⁴⁴⁷ Ebû Dâvûd, "Salât", 118, (730); "Salât", 182, (963).

⁴⁴⁸ Tirmizî, "Salât", 227, (304).

⁴⁴⁹ İbn Mâce, "İkâme", 15, (862).

⁴⁵⁰ İbn Mâce, "İkâme", 72, (1061).

رأسه ويثنى رجله اليسرى فيقعد عليها ويفتح أصابع رجله إذا سجد ويسجد ثم يقول الله أكبر . ويرفع رأسه ويثنى رجله اليسرى فيقعد عليها حتى يرجع كل عظم إلى موضعه ثم يصنع في الأخرى مثل ذلك ثم إذا قام من الركعتين كبر ورفع يديه حتى يحاذى بمهما منكبيه كما كبر عند افتتاح الصلاة ثم يصنع ذلك في بقية صلاته حتى إذا كانت السجدة التي فيها التسليم أحر رجله اليسرى وقعد متوركا على شقه الأيسر . قالوا صدقت هكذا كان يصلي -صلى الله عليه وسلم- .

Muhammed b. Amr b. Atâ şöyle demiştir: “Resûlullah’ın (s.a.s.) Ashâbî’ndan aralarında Ebû Katâde’nin de yer aldığı on kişinin bulunduğu bir ortamda Ebû Humejd es-Sâidî’nin şöyle dediğini işittim: “Resûlullah’ın (s.a.s.) namazını en iyi bileniniz benim.” Bu söz üzerine orada bulunanlar: “Niçin? Vallahi, sen, bizden daha çok ona tabi olan ve bizden daha önce sahâbî olan biri değilsin!” dediler. O da “evet” dedi. Bunun üzerine “(onun namazını) bize anlat” dediler. O da şöyle anlattı: “Resûlullah (s.a.s.) namaza kalktığı anda ellerini omuzlarının hizasına kadar kaldırır ve tekbir alırdı öyle ki her bir kemik en uygun şekilde kendi yerine yerleşirdi. (Tekbirden) Sonra okurdu. Sonra tekrar tekbir alır, ellerini omuzlarının hizasına kadar yükseltir, rûkûa gider ve avuçlarını dizlerine koyardı. Sonra başını ne çok öne eğmeden ve ne de çok yukarı kaldırmadan en uygun şekilde rûkûu yapar ve sonra başını kaldırarak şöyle derdi: “*Semiallahü limen hamideh*”. Sonra tekrar ellerini omuzlarının hizasına kadar kaldırır ve “*Allahü Ekber*” diyerek yere doğru eğilirdi (secde yapardı). Bu sırada ellerini de yanlarından uzak tutardı. Sonra secdeden başını kaldırır, sol ayağını bükerek üzerine otururdu. Secde edeceğinde ayak parmaklarını açar, secde eder ve sonra “*Allahü Ekber*” diyerek başını kaldırır, her bir kemik kendi yerine yerleşinceye kadar sol ayağını bükerek üzerine otururdu. Diğer (rekâta da) aynı bu şekilde yapardı. İki rekâtı kıldıktan sonra kalkarken tekbir alır, aynı namazın başında tekbir alırken yaptığı gibi ellerini omuzlarının hizasına kadar kaldırırdı. Sonra sol ayağını bükerek, sol yanı üzerine oturduğu selam vereceği son rekâta gelinceye kadar namazının geri kalanını da böyle tamamlardı.” Bu anlatılanlardan sonra onlar da: “Doğru söyledin, Resûlullah (s.a.s.) böyle namaz kılardı” dediler.⁴⁵¹

Rivâyetin râvîleri ile ilgili değerlendirmeler şu şekildedir.

2.5.a. Ebû Dâvûd Rivâyetinin Râvîleri

2.5.a. Ahmed b. Hanbel: 2.1.1.b.

2.5.a. Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Mahled en-Nebîl (öl. 212/828): Basralıdır. 122/740 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû Âsım’dır. Onun hakkında İbn Sa’d, “sika, fakih”⁴⁵², Yahyâ b. Maîn “sika”, Ebû Hâtım er-Râzî, “sadûk”⁴⁵³, İclî, “sika”⁴⁵⁴, Zehebî, “imam, hâfız, güvenilir (sebt) muhaddislerin şeyhi”⁴⁵⁵, İbn Hacer ise “sika, sebt”⁴⁵⁶ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁴⁵⁷ 212/828 yılında vefat etmiştir.⁴⁵⁸

2.5.a. Abdülhamîd b. Ca’fer (öl. 153/770): Medinelidir. 83/703 yılında doğmuştur. Künyesi Ebû’l-Fadl’dır. İbn Sa’d, onun sika olduğunu ve çok hadis rivâyet ettiğini söylemiştir.⁴⁵⁹ Onun hakkında Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel, “sika”, (Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel’in “leyse bihi be’s” değerlendirmesi de bulunmaktadır)⁴⁶⁰, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, “sika”, Ebû Hâtım er-Râzî, “mahallühû

⁴⁵¹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 118, (730); “Salât”, 182, (963); Tirmizî, “Salât”, 227, (304); İbn Mâce, “İkâme”, 15, (862); “İkâme”, 72, (1061).

⁴⁵² İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kübrâ*, 7/295.

⁴⁵³ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 4/463.

⁴⁵⁴ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 1/472.

⁴⁵⁵ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 9/480.

⁴⁵⁶ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 280.

⁴⁵⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/483-484.

⁴⁵⁸ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 13/281-290; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 9/480-485; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 4/450-453; M. Yaşar Kandemir, “Ebû Âsım en-Nebîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/99-100.

⁴⁵⁹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 16/419; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 6/112.

⁴⁶⁰ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/10; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 16/418; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 6/112.

es-sıdk⁴⁶¹, Nesâî, “leyse bihi be’s”⁴⁶², Zehebî, “imam, muhaddis, sika”⁴⁶³, İbn Hacer ise “sadûk” değerlendirmesinde bulunmuş, ayrıca Kaderîlikle itham edildiğini ve bazen de vehmettiğini kaydetmiştir.⁴⁶⁴ İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve bazen hata ettiğini ifade etmiştir.⁴⁶⁵ 153/770 yılında Medine’de vefat etmiştir.⁴⁶⁶

2.5.a. Muhammed b. Amr b. Atâ (öl. 120/737-738): Medinelidir. Künyesi Ebû Abdillâh’tır. Onun hakkında Ebû Hâtim er-Râzî, “sika, sâlihu’l-hadis”, Ebû Zür’a er-Râzî, Nesâî ve İbn Hacer “sika” değerlendirmesinde bulunurken⁴⁶⁷, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁴⁶⁸ 120/737-738 yılından sonra vefat ettiği nakledilmiştir.⁴⁶⁹

2.5.b. Ebû Dâvûd Rivâyetinin Râvîleri

2.5.b. Müsedded b. Müserhed (öl. 228/843): Basralıdır. 150/767 yılı civarında doğduğu nakledilmiştir. Künyesi Ebû’l-Hasen’dır. Onun hakkında Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel, “sadûk”⁴⁷⁰, İclî, Ebû Hâtim er-Râzî, Nesâî, “sika”⁴⁷¹, Zehebî “hâfız, imam, hüccet”⁴⁷², İbn Hacer ise “sika, hâfız” değerlendirmesinde bulunmuş ve Basra’da ilk müsned kaleme alan kişi olduğunu kaydetmiştir.⁴⁷³ İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁴⁷⁴ 228/843 yılında vefat etmiştir.⁴⁷⁵

2.5.b. Yahyâ b. Saîd el-Kattân: 2.1.2.c.

2.5.b. Abdülhamîd b. Ca’fer: 2.5.a.

2.5.b. Muhammed b. Amr b. Atâ: 2.5.a.

2.5.c. Tirmizî Rivâyetinin Râvîleri

2.5.c. Muhammed b. Beşşâr (öl. 252/866): Basralıdır. 167/783 yılında Basra’da doğmuştur. Künyesi Ebû Bekir’dır. Kendisine “çok hadis toplayan ve ezberleyen” anlamında “Bündâr” denilmiştir. Onun hakkında Ebû Hâtim er-Râzî, “sadûk”⁴⁷⁶, Nesâî, “sâlih, lâ be’s bih”⁴⁷⁷, İclî, “sika”⁴⁷⁸, Zehebî, “imam, hâfız, rivâyetü’l-İslâm”⁴⁷⁹, İbn Hacer ise “sika”⁴⁸⁰ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiş ve onun hadisleri ezberleyen ve ezberinden okuyabilen bir kimse olduğunu kaydetmiştir.⁴⁸¹ 252/866 yılında Basra’da vefat etmiştir.⁴⁸²

2.5.c. Muhammed b. el-Müsennâ (öl. 252/866): Basralıdır. 167/783-84 yılında Basra’da doğmuştur. Künyesi Ebû Mûsâ’dır. Bir dönem felçlik geçirdiği için “Zemîn” lakabıyla da anılmıştır.

⁴⁶¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 6/10.

⁴⁶² Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 16/418; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 6/112.

⁴⁶³ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 7/20-21; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/614.

⁴⁶⁴ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 333.

⁴⁶⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/122.

⁴⁶⁶ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 16/419; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 7/22; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 6/112.

⁴⁶⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 8/29; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 26/211; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 9/374.

⁴⁶⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/368.

⁴⁶⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 9/375.

⁴⁷⁰ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 27/446.

⁴⁷¹ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/272; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 8/438; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 27/446.

⁴⁷² Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 10/591.

⁴⁷³ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 528.

⁴⁷⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/200.

⁴⁷⁵ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 27/447; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 10/593; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 10/108; Zekeriyâ Güler, “Müsedded b. Müserhed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/82-83.

⁴⁷⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 7/214.

⁴⁷⁷ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 24/511; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 9/72.

⁴⁷⁸ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/232.

⁴⁷⁹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 12/144.

⁴⁸⁰ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 469.

⁴⁸¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/111.

⁴⁸² Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 24/518; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 12/149; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 9/72; Mücteba Uğur, “Bündâr, Muhammed b. Beşşâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/488-489.

Onun hakkında Yahyâ b. Maîn, “sika”, Nesâî, “lâ be’se bih”⁴⁸³, Ebû Hâtim er-Râzî, “sadûk”⁴⁸⁴, Zehebî, “sika, vera sahibi, imam, hâfız, sebt”⁴⁸⁵, İbn Hacer ise “sika, sebt”⁴⁸⁶ değerlendirmesinde bulunurken, İbn Hibbân da onu *es-Sikât* isimli eserinde zikretmiştir.⁴⁸⁷ 252/866 yılında Basra’da vefat etmiştir.⁴⁸⁸

2.5.c. Yahyâ b. Saîd el-Kattân: 2.1.2.c.

2.5.c. Abdülhamîd b. Ca’fer: 2.5.a.

2.5.c. Muhammed b. Amr b. Atâ: 2.5.a.

2.5.d. İbn Mâce Rivâyetinin Râvîleri

2.5.d. Muhammed b. Beşşâr: 2.5.c.

2.5.d. Yahyâ b. Saîd el-Kattân: 2.1.2.c.

2.5.d. Abdülhamîd b. Ca’fer: 2.5.a.

2.5.d. Muhammed b. Amr b. Atâ: 2.5.a.

2.5.e. İbn Mâce Rivâyetinin Râvîleri

2.5.e. Muhammed b. Beşşâr: 2.5.c.

2.5.e. Yahyâ b. Saîd el-Kattân: 2.1.2.c.

2.5.e. Abdülhamîd b. Ca’fer: 2.5.a.

2.5.e. Muhammed b. Amr b. Atâ: 2.5.a.

Şâfiîlerin görüşlerinde delil olarak aldığı bu rivâyet, Ebû Humejd es-Sâidî’den nakledilmiş ve *Kütüb-i sitte* eserlerinden Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce’nin *Sünen*’lerinde yer almıştır. Rivâyetin ortak râvîlerinden olan Abdülhamîd b. Ca’fer dışındaki râvîlerin cerh ve ta’dîl âlimlerince güvenilir kabul edildikleri tespit edilmiştir. Abdülhamîd b. Ca’fer hakkındaki değerlendirmelere bakıldığında Kaderîlikle itham edildiği ve bazen hata ettiği ifade edilse de genel itibarıyla âlimler tarafından güvenilir kabul edildiği görülmektedir. Dolayısıyla rivâyeti isnadı açısından sağlam olarak değerlendirmek mümkündür.

3. Konu Hakkında Yapılan Değerlendirmeler

Namazda ellerin kaldırılması hususunda olduğu gibi bir konu hakkındaki farklı rivâyetleri değerlendirme noktasında mezheplerin belirlemiş olduğu kriterler ön plana çıkmaktadır. Temel hadis kaynaklarında namazda ellerin sadece iftitah tekbiri esnasında kaldırılması gerektiğine yönelik Hanefî ve Mâlikîlerin delil aldığı rivâyetlerin yanında hem iftitah tekbiri ve hem de rûkû esnasında ellerin kaldırılması gerektiğini bildiren Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerinde kaynak teşkil eden rivâyetlerin de bulunduğu görülmektedir. Buradaki farklı rivâyetler arasındaki tercih sebebi Hanefîler açısından bakıldığında delil aldıkları rivâyetin râvîlerinin fakih olmasıdır. Bundan dolayı Hanefîler, râvîleri fakih ve fakih olmayan şekilde ayırmaktadır.⁴⁸⁹ Her ne kadar rivâyetin kabulü için râvînin fakih olması bir şart olarak ortaya konulmasa da çelişkili rivâyetler söz konusu olduğunda mezhebin temel görüşü fakih olan râvînin rivâyetinin tercih edilmesi, fıkhi ile maruf olmayan râvînin rivâyetinin ise

⁴⁸³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/362-363; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/426.

⁴⁸⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/95.

⁴⁸⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12123; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/214.

⁴⁸⁶ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 505.

⁴⁸⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/111.

⁴⁸⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/364; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/125; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/427; Ali Toksarı, “İbnü'l-Müsenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/160.

⁴⁸⁹ İshak Emin Aktepe, “Ebu Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 122.

terkedilmesi yönündedir.⁴⁹⁰ Şâfiî ve Hanbelî mezhebine yani Ehl-i hadis'e göre durum farklıdır. Onlar için râvînin rivâyetinin kabulü için adâlet ve zabt sahibi olması yeterli olup, fakih olması bir tercih sebebi değildir.⁴⁹¹ Onlar da esas olan rivâyetin durumu olduğu için bu meselede âli isnadından dolayı namazda rükû esnasında da ellerin kaldırılması gerektiğini bildiren rivâyeti delil olarak almışlardır. Nitekim Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ile Evzâî (öl. 157/774) arasında geçen şu hadise de bu durumu göstermektedir. Evzâî, Mescid-i Harâm'da Ebû Hanîfe ile karşılaşır ve ona şöyle der: "Irak ehli rükûa giderken ve rükûdan başını kaldırdığında niçin ellerini kaldırmıyor?" Zührî'nin bana Sâlim ve İbn Ömer senediyle naklettiğine göre Hz. Peygamber rükûa giderken ve rükûdan doğrulurken ellerini kaldırmıştır." Bu söz üzerine Ebû Hanîfe şöyle demiştir: "Bana Hammâd, İbrâhim en-Nehâî, Alkame ve Abdullah b. Mes'ûd senediyle rivâyet ettiğine göre Resûlullah (s.a.s.) iftitah tekbiri aldığı anda ellerini kaldırırdı. Bundan sonra tekrar ellerini kaldırmazdı." Ebû Hanîfe'nin bu sözüne Evzâî şaşırarak şöyle karşılık vermiştir: "Hayret Ebû Hanife'ye! Ben ona Zührî'nin Sâlim'den naklettiği hadisi rivâyet ediyorum. O bana Hammâd'ın İbrahim'den, onun da Alkame'den aldığı hadisi rivâyet ediyor. Zührî'nin hadisi, isnadının âliliğinden dolayı tercih edilmelidir." Ebû Hanîfe de tercih sebebini şöyle açıklamıştır: "Hammâd, Zührî'den daha çok fıkıh bilgisine sahiptir. İbrahim de Sâlim'den daha fazla fıkıh bilir, İbn Ömer zaman bakımından önce gelmemiş olsaydı, Alkame'nin de ondan daha fazla fıkıh bildiğini söylerdim. Abdullah'a gelince onun hadisi, râvîlerinin fıkıh bilgisinden dolayı tercih edilmiştir. Bu görüş benimsenecek olan görüştür. Çünkü tercih, isnadın âliliğiyle değil, râvîlerin fıkıh bilgisiyledir."⁴⁹²

Serahsî (öl. 483/1090), namazda ellerin kaldırılması ile ilgili farklı rivâyetlere yönelik izlenecek yöntemi, Hanefîlerin yukarıda verilen diğer delillerini de naklederek şöyle izah etmektedir: "Hz. Peygamber'in fiilleri arasında bir çelişkili durum söz konusu olduğunda hakem olarak yine onun sözüne başvurulur. Onun da burada başvurulacak sözü şu meşhur hadistir: *"Eller sadece yedi yerde kaldırılır: Namaza başlarken, iki bayramda, vitirde ve kunutta, diğer dördüye hactadır."* Hz. Peygamber bir kısım sahabîleri namazın farzlarını eda ederken ellerini kaldırmış olarak gördüğünde bunu çirkin bularak şöyle buyurmuştur:⁴⁹³ *"Niçin, huysuz atların kuyrukları gibi sizin ellerinizi kaldırdığınızı görüyorum? Namazda sakin olun!"*⁴⁹⁴

Serahsî, iftitah tekbir dışında ellerin kaldırılmamasının gerekçesini ise şu şekilde açıklamaktadır:

Bu tekbir, bir rükûnden başka bir rükne geçerken getirilir. Dolayısıyla secdelerin tekbiri gibi rükû ederken de eli kaldırmak sünnet değildir. Meselenin akli delili, daha önce açıkladığımız üzere, elleri kaldırmaktan maksat arkada namaz kılan sağıra bildirmektir. Buna da ancak bayramlardaki zaid tekbirler, kunut tekbiri gibi ayakta iken getirilen tekbirlerde gerek duyulur. Bir rükûnden başka bir rükne geçerken getirilenlerde elleri kaldırmaya gerek yoktur. Çünkü sağır bir kimse önündekini rükûa eğilirken görür. El kaldırılarak ona göstermeye gerek olmaz.⁴⁹⁵

Hanefî âlimler, namazda iftitah tekbiriyle birlikte rükûda da ellerin kaldırılması gerektiğini bildiren rivâyetlerin neshedilmiş olduğu görüşündedir ve buna delil olarak İbn Mes'ûd'tan nakledilen şu rivâyeti göstermektedir. "Resûlullah ellerini kaldırdı, biz de kaldırdık, o terketti biz de terkettik".⁴⁹⁶ Hanefî âlim Tahâvî de bu görüşte olup, bu konuda Âsım b. Kuleyb'ten babası vasıtasıyla nakledilen ve Hz. Ali'nin sadece namaza başlamak için tekbir aldığı anda ellerini kaldırdığı ve daha sonra

⁴⁹⁰ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 229.

⁴⁹¹ Aktepe, "Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", 122.

⁴⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/26-27.

⁴⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/27-28; Bk. Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î*, 1/207; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/51.

⁴⁹⁴ Müslim, "Salât", 119; Ebû Dâvûd, "Salât", 190, (1000); Nesâî, "Sehv", 5, (1181).

⁴⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/28.

⁴⁹⁶ Bedruddîn el-Aynî, *Şerhu Ebî Dâvûd*, thk. Ebu'l-Munzir Hâlid b. İbrâhîm el-Mısrî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 3/303; Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î*, 1/208.

kaldırmadığını bildiren rivâyeti ve Mücâhid'den nakledilen ve İbn Ömer'in ilk tekbir haricinde ellerini kaldırmadığını bildiren rivâyeti delil göstermektedir.⁴⁹⁷ Şâfiî âlim Beyhakî (öl. 458/1066) her iki rivâyeti de sened yönünden eleştirerek, nesh görüşünü kabul etmemektedir. Ayrıca Nâfi'den nakledilen ve İbn Ömer'in namazda ellerini kaldırmayan birini gördüğünde ondan yüz çevirdiğini bildiren rivâyetin de nesh konusuna muhalif olduğunu belirtmektedir.⁴⁹⁸

Tahâvî, iftitah tekbirinin namazın aslından olmasından hareketle konuya aklî bir temellendirmede de bulunmaktadır. İftitah tekbiri namazın aslından olup, yapılmadığı takdirde namaz geçerli olmayacaktır. Bu tekbirde eller kaldırılır. Oysaki iki secde arasında alınan tekbir namazın aslından değildir. Terki durumunda namaz bozulmaz. Bu tekbirdeyse eller kaldırılmaz. Rükû tekbirleri de aynı secde tekbirleri gibi namazın aslından değildir, terki durumunda namaz bozulmaz ve dolayısıyla secde tekbirlerinde olduğu gibi elleri kaldırmaya gerek yoktur.⁴⁹⁹

Buhârî, rükû esnasında namazda ellerin kaldırılmaması görüşünde olanlar için bir reddiye kaleme almış ve burada görüşlerini rivâyetlerle desteklemiştir. O, bu uygulamanın Resûlullah'ın (s.a.s.) ve onu takiben ashabının sözleri ve fiilleriyle sabit olduğunu ve tâbiûnun da bunu yaptığını ifade etmiştir. Ayrıca o, bu rivâyetlerin güvenilir râvîler aracılığıyla aktarılan sahih rivâyetler olduğunu ve sahâbeden 17 kişiden nakledildiğini vurgulamış ve buna uymayanları da sert bir dille eleştirmiştir.⁵⁰⁰

Nevevî'ye (öl. 676/1277) göre, Hanefiler tarafından delil olarak kullanılan ellerin kaldırılmasının huysuz atların kuyruğuna benzetildiği rivâyette eleştirilen husus, rükûa giderken değil de selam verirken ellerin kaldırılmasıdır.⁵⁰¹ Buna delil olarak şu rivâyeti göstermektedir: Câbir b. Semure'den şöyle dediği nakledilmiştir: "Biz Resûlullah ile namaz kııldık ve 'es-selâmü aleyküm ve rahmetü Allah' derdik. Sonra Câbir eliyle iki tarafını işaret etmişti. (Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurmuştur.) "Siz neden hırçın atların kuyrukları gibi ellerinizle işaret ediyorsunuz. Sizden her birinizin elini uyluğunun üzerine koyması yeterlidir. Sonra sağında ve solunda bulunan kardeşine selam verir"⁵⁰² Benzer bir değerlendirme de *Sünen-i Ebû Dâvûd* şârihi Azîmâbâdî (1857-1911) tarafından yapılmıştır. O da burada kastedilenin selam verme esnasında ellerin kaldırılması olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰³ Bu görüşüne delil olarak da Ebû Dâvûd'da da yer alan yukarıdaki Câbir rivâyetini göstermiştir.⁵⁰⁴

Sonuç

İslam dininin en önemli ibadetlerinden biri olan namazda mezheplerin uygulamalarından kaynaklı birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan en dikkat çekici olanı namazda ellerin kaldırılması uygulamasıdır. İftitah tekbirinde yani namaza başlarken ellerin kaldırılması gerektiği hususunda mezhepler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bununla birlikte iftitah tekbiri dışında da ellerin kaldırılmasının gerekip gerekmediği konusunda mezhepler farklı görüşlere sahiptir. Hanefî ve Mâlikî mezhepleri ellerin sadece namaza başlarken kaldırılması görüşünde iken, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre hem namaza başlarken ve hem de rükû esnasında ellerin kaldırılması gereklidir. Mezhepler arasındaki bu görüş ayrılığı konu ile ilgili farklı rivâyetlerden kaynaklanmaktadır. Bu çalışmada konunun fikhî boyutunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunması amacıyla hadis ilmi yönünden mezheplerin *Kütüb-i sitte* eserleri özelinde görüşlerinde delil olarak kullandıkları rivâyetlerin

⁴⁹⁷ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 2/33-36.

⁴⁹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* (Halep: Dârü'l-Vaî, 1411), 2/418-435; Taha Çelik, "Raf'u'l-yedeyn Meselesi Çerçevesinde Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/1 (2018), 33-58.

⁴⁹⁹ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 2/41-42.

⁵⁰⁰ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Ref'u'l-yedeyn fi's-salât* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1416), 17-19, 22-23.

⁵⁰¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/403; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 4, 152-154.

⁵⁰² Müslim, "Salât", 120.

⁵⁰³ Muhammed Şemsü'l-Hak el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 3/210-211.

⁵⁰⁴ Ebû Dâvûd, "Salât", 190, (998).

isnadları incelenmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla ellerin sadece namaza başlarken kaldırılması gerektiğine delil olan rivâyet sayısı dördür. Bu rivâyetler, Abdullah b. Mes'ûd, Berâ b. Âzib, Câbir b. Semure ve İbn Abbâs'tan nakledilmiştir. Abdullah b. Mes'ûd, Berâ b. Âzib rivâyetleri Hanefî ve Mâlikîlerin ortak delilleridir. Diğer iki rivâyet sadece Hanefîler tarafından delil olarak kullanılmaktadır. Yapılan isnad incelemesi sonucunda Abdullah b. Mes'ûd ve Câbir b. Semure rivâyetlerinin isnad yönünden sağlam; Berâ b. Âzib ve İbn Abbâs rivâyetlerinin ise sağlam olmadığı tespit edilmiştir. Ellerin hem namaza başlarken ve hem de rükû esnasında kaldırılması gerektiği ile ilgili delil alınan rivâyet sayısı beştir. Bu rivâyetler, Abdullah b. Ömer, Vâil b. Hucr, Mâlik b. el-Huveyrîs, Hz. Ali ve Ebû Humeyd es-Sâidî'den nakledilmiştir. Abdullah b. Ömer, Vâil b. Hucr ve Mâlik b. el-Huveyrîs rivâyetleri Şâfiî ve Hanbelîlerin ortak delilleridir. Diğer iki rivâyetse Şâfiîler tarafından delil olarak kullanılmaktadır. Yapılan isnad incelemesi sonucunda Hz. Ali'den nakledilen rivâyetin isnad açısından sağlam olmadığı, bunun dışındaki dört rivâyetinse sağlam olduğu tespit edilmiştir. Her ne kadar bu konuda Şâfiî ve Hanbelîler'in delil olarak aldıkları isnadı sağlam olan rivâyetlerin sayısı fazla olsa da Hanefî ve Mâlikîlerin de delil olarak aldıkları isnadı sağlam rivâyetler bulunmaktadır. Bundan dolayı şu mezhebin görüşü doğrudur, diğeri hatalıdır gibi bir sonuç isabetli olmayacaktır. Burada mezheplerin rivâyetleri tercih sebebi belirleyici olmaktadır. Ehl-i hadis için aslolan rivâyettir. Ehl-i re'y ise konuya biraz daha fikhî ve aklî temellendirmelerle çözüm aramaktadır. Nitekim namazda ellerin hem iftitah tekbiri ve hem de rükû esnasında kaldırılması gerektiği ile ilgili İbn Ömer'in rivâyeti âlî isnada sahip olmasına ve bundan dolayı tercih edilmiş olmasına rağmen, Ebû Hanîfe, râvîlerinin fıkıh bilgisi dolayısıyla İbn Mes'ûd'un rivâyetini delil olarak almıştır. O sadece âlî isnadı değil, râvîlerinin fıkıh bilgisini de göz önünde bulundurmıştır. Aynı şekilde Hanefî âlimler tarafından meseleye getirilen aklî temellendirmelerde de bu durumu görmek mümkündür. Dolayısıyla bu ve benzeri konular ile ilgili yapılacak çalışmalarda öncelikle mezheplerin rivâyet tercih sebeplerinin dikkate alınması ve bir mezhebin görüşü ile ilgili olarak haklı-haksız, isabetli-hatalı gibi bir çıkarım yapılmasından ziyade mezheplerin farklı uygulamalarının kendi görüş ve dinamikleri çerçevesinde değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

Kaynakça/Bibliography

- Ahatlı, Erdinç. “Yahyâ b. Saîd el-Kattân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/262. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aktepe, İshak Emin. “Ebu Hanife ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130.
- Âşıkkutlu, Emin. “İbn Ebû Şeybe, Ebû Ca’fer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/443-444. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ateş, Ali Osman. “Ebû Kılâbe el-Cermî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/176-177. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aydın, Mustafa. “Hatîb el-Bağdâdî’nin el-Fasl li’l-Vasli’l-Müdreç fi’n-Nakl’i Bağlamında Müdreç Hadisler ve Değeri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18 / 1 (Haziran 2018): 479-511.
- Aydınlı, Abdullah. “A’rec, Abdurrahman b. Hüzmü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/350-351. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aydınlı, Abdullah. “İbn Ebû Leylâ, Abdurrahman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/435-436. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Aynî, Bedruddîn. *Şerhu Ebî Dâvûd*. thk. Ebu’l-Munzir Hâlid b. İbrâhîm el-Mısrî. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1420/1999.
- Azîmâbâdî, Muhammed Şemsü’l-Hak. *Avnu’l-ma’bûd*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1415.
- Başaran, Selman. “Fellâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/309. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Başaran, Selman. “İbn Ebû Şeybe, Ebû’l-Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/444. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Begavî, Abdullah b. Muhammed. *Târîhu vefâti ’ş-şüyûh*. thk. Muhammed Azîz Şems. Mumbai: Dârü’s-Selefiyye, 1409.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*. 15 Cilt. Halep: Dârü’l-Vaî, 1411.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Ref’u’l-yedeyn fi’s-salât*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1416.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu’s-sahîh*. Beyrut: Dârü’l-Erkâm, 1995.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu’l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dârü’l-Maârifî’l-Osmâniyye, ts.
- Çakan, İsmail Lütfi. “Abdurrahman b. Esved”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/161. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çakın, Kamil. “Kuteybe b. Saîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/491-492. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Çeker, Orhan. “Bekkâr b. Kuteybe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/365. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Çelik, Ali. “Basralı Muhtelit Râvîler (Hicrî İlk Üç Asır)”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2016), 157-181.
- Çelik, Ali. “Nuaym b. Hammâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/219. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Çelik, Taha. “Raf’u’l-yedeyn Meselesi Çerçevesinde Beyhakî’nin Tahâvî’ye İtirazları”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/1 (2018), 33-58.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013.

- Efendioğlu, Mehmet. “Saîd b. Mansûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/562. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Erul, Bünyamin. “Züheyr b. Muâviye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/542-543. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Güler, Zekeriya. “Kavârîrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/65-66. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Güler, Zekeriya. “Müsedded b. Müserhed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/82-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Fasl li'l-vasl el-müdreç fi'n-nakl*. thk. Abdüssemi' Muhammed el-Üneys. Riyad: Darü İbni'l-Cevzî, 1418.
- Hatiboğlu, İbrahim. “Ma'mer b. Râşid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/552-554. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hatiboğlu, İbrahim. “Süfyân b. Uyeyne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İbn Ebû Hâtîm er-Râzî, Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1406.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Halep: Dârü'r-Reşîd, 1486.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân. *es-Sikât*. thk. Şerafeddin Ahmed. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1395.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân. *Kitâbü (Ma'rifeti)'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed. 3 Cilt. Halep: Dârü'l-Vaî, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin el-Makdisî. *el-Muğnî (Delilleriyle Hanbeli Fıkhu)*. çev. A. Alpaslan Tunçer. İstanbul: Polen Yayınları, 2015.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdr, 1414.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdr, 1968.
- İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-sikât*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405.
- Kandemir, M. Yaşar. “Affân b. Müslim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ahmed b. Hanbel (Hayatı)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/75-80. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ebû Âsım en-Nebîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/99-100. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kâsânî, Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kaya, Eyyüp Said. “Sâlim b. Abdullah b. Ömer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Keskin, Zahide. *Uygulama ve Delilleri Açısından Namazda Ellerin Durumu*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Koçkuzu, Ali Osman. “Ebû Ca’fer en-Nüfeylî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/117. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Köse, Saffet. “İbn Ebû Leylâ, Muhammed b. Abdurrahman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/436-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Köten, Akif. “Dûlâbî, Muhammed b. Sabâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/552. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Küçük, Raşit. “Abdullah b. Mübârek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/122-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Mergînânî, Ebu’l-Hasen Alî b. Ebûbekr. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti’l-mubtedî*. thk. Tallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâ’i’r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1400.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu’s-sahîh*. Beyrut: Dârü’l-Erkâm, 1999.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *ed-Duafâ’ ve’l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed. Halep: Dârü’l-Vaî, 1396.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Tesmiyetü’s-şuyûh*. thk. Kâsım Ali Sa’d. Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1424.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*. Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1392.
- Öz, Şaban. “Mûsâ b. Ukbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/321-322. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.
- Özaşar, Mehmet Emin. “Vekî’ b. Cerrâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özdirek, Recep - Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Süfyân es-Sevrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/23-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet. “Alkame b. Kays”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/467. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özel, Ahmet. “Mâlik b. Enes”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/506-513. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özkan, Halit. “Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/269-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özkan, Halit. “Zührî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/544-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Polat, Salahattin. “Ka’nebî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/305-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd. *el-Müdevvenetü’l-kübrâ*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Saîd, Abdülcebbâr. *İhtilâtu’r-Ruvâti’s-Sikât*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1426.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. thk. Mustafa Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.
- Sönmez, Mehmet Ali. “Şerîk b. Abdullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Me'âni'l-âsâr (Hadislerle İslâm Fıkıhı)*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2009.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Toksarı, Ali. "İbn Nümejr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/237. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Toksarı, Ali. "İbnü'l-Müsenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/160. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Topal, Şevket - Keskin, Zahide. "Uygulama ve Delilleri Açısından Dört Mezhebe Göre Namazda Ellerin Durumu". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 391-415.
- Tuğ, Salih. "Ebû Hayseme, Züheyr b. Harb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/151. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uğur, Mücteba. "Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/159. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uğur, Mücteba. "A'meş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/54. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uğur, Mücteba. "Bündâr, Muhammed b. Beşşâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/488-489. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uğur, Mücteba. "Hulvânî, Hasan b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/346-347. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Yardım, Ali. "İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/442-443. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yıldız, İbrahim. *Alkame b. Kays*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İliminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâyetun fi'l-kütübi's-sitte*. thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed en-Nemr. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kıble, 1413.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâut ve heyeti. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiratü'l-huffâz*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

IFD

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

Burdur Mehmet Akif Ersoy University
Journal of Theology Faculty

e-ISSN: 2757-6418
(Aralık / December 2022) 3/2

TİRMİZİ’NİN HANEFİLERE BAKIŞI

Tirmidhi’s View of Hanafis

HASAN KÜÇÜKOSMAN

Dr, Diyanet İşleri Başkanlığı, Yalova, Türkiye
PhD., Presidency of Religious Affairs, Yalova, Türkiye
kucukosmanhasan@gmail.com.tr
orcid.org/0000-0002-2384-5650
<https://ror.org/007x4cq57>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 10 Eylül/September 2022
Kabul Tarihi/Accepted	: 02 Kasım/November 2022
Yayın Tarihi/Published	: 30 Aralık/December 2022

ATIF / CITES AS

Küçükosman, Hasan. “Tirmizi’nin Hanefilere Bakışı”. *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık/December 2022), 47-76.

İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. Yayıncı / Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

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. Hasan KÜÇÜKOSMAN

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.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları 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.

Tirmidhi's View of Hanafis

Abstract

This study deals with the view of Tirmidhi, who lived in the third century of the hijra, known as the golden age of hadith history, to Hanafi thought and people. This idea was criticized in the works of Tirmidhi, who inhaled the negative atmosphere against the Hanafis with the Mihna process. Although Tirmidhi's work contains jurisprudence and conflicts, the view of Hanafis is generally counted among the people of Kufa. Among these people, Ibn al-Mubarak and Vekî b. al-Cerrah While the opinions of names such as were given, the narrations criticizing Hanafis also came from these people. Although Tirmidhi had the opinion of the Hanafis in the places where he objected to the people of hadith, he did not say that they reached this conclusion by acting on the narration. Especially affected by the mihne process, The fact that he received knowledge from scholars such as, Ahmed b. Hanbal, Humaydi or Bukhari caused him to behave in this way. However, the fact that Tirmidhi had narrators among his teachers who had connections with Hanafis, or that Hanafi fiqh reached this culture with written sources during the period when Hanafi fiqh was active in the Islamic world prevents us from separating these two ideas with clear lines. In fact, when we look at the objections of his teachers, Tirmidhi's objections are less, while some of them belong to Tirmidhi, while others consist of narrations transmitted before him.

Keywords: Hadith, Sunnah, Ra'y, Tirmidhi, Hanafi.

Tirmizî'nin Hanefilere Bakışı

Öz

Bu çalışma, hadis tarihinin altın çağı olarak bilinen hicrî üçüncü asırda yaşayan Tirmizî'nin, Hanefî düşüncesine ve ehline olan bakışını ele almaktadır. Mihne süreciyle beraber Hanefilere karşı başlatılan olumsuz havayı teneffüs eden Tirmizî'nin eserlerinde bu düşünce yerilmiştir. Tirmizî'nin eseri fikhî bilgileri ve ihtilafları ihtiva etmiş olmasına rağmen Hanefilerin görüşü genellikle Küfe ehli içerisinde sayılmıştır. Bu kimseler arasında Hanefilere yakınlığıyla bilinen İbnü'l-Mübarek ve Vekî b. el-Cerrâh gibi isimlerin görüşleri verilirken Hanefileri yeren rivayetler de bu kimselerden gelmiştir. Tirmizî, hadis ehline itiraz ettiği yerlerde Hanefilerin düşüncesine sahip olmuş olsa da onların rivayetle amel ederek bu sonuca ulaştığını söylememiştir. Özellikle mihne sürecinden etkilenen Ahmed b. Hanbel, Humeydî ya da Buhârî gibi âlimlerden ilim alması kendisinin bu şekilde tavır sergilemesine sebebiyet vermiştir. Ancak Tirmizî'nin hocaları arasında Hanefilerle bağlantısı bulunan râvilerin olması ya da Hanefî fikhının İslâm dünyasında etkin olduğu dönemde yazılı kaynaklarla bu kültüre ulaşması iki düşünceyi birbirinden net çizgilerle ayırmamıza engel olmaktadır. Hatta hocalarının itirazlarına bakıldığında Tirmizî'nin itirazları daha az olmakla beraber bunların bir kısmı Tirmizî'ye aitken diğerleri kendisinden önce nakledilen rivayetlerden ibarettir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Re'y, Tirmizî, Hanefî.

Summary

The importance of the first three centuries in the formation of sciences in the history of Islam is an undeniable fact. Important studies were carried out after this century, but the main issues emerged especially in the second and third centuries. In hadith sciences, investigation and classification studies started in the second century of the hijra, and the most important works were put forward in the third century. All of the Kutub al-Sittah works were created in this period and generally marfu-muttasil (uninterrupted) narrations were collected. In the second century of Hijri, the companions of Imam Malik and Abu Hanifa came to the fore in the field of science. Both of these thoughts focused on the concepts of maslahah and deed. In the third century, hadith scholars updated the methods of the two aforementioned ideas, which dealt with fiqh issues through concepts that were not narrated before them. Although the people of Madinah applied to ra'y, Imam Malik said that these were fatwas that had no explanation in the narrations and did not go beyond the views of the people of Madinah. The fact that the issues were transmitted through the narrations and that the ra'ys came after these transmissions made the Medinans less criticized by the people of hadith.

Hanafis, on the other hand, were less interested in the narration business and did not point to the narrations used as evidence while addressing the issues. Therefore, this situation gave rise to the understanding that Hanafis acted against hadith. Even in his lifetime, Abu Hanifa felt the need to answer this issue. The fact that the Iraqi city, in which the majority of the new Muslims are composed, is more complex than Medina, and opposition efforts such as hadith fabrication activities, also influenced the formation of this thought. However, as Abu Hanifa pointed out, many people, such as the people of hadith, supported the defamation of those who defended superstitious thought.

If we look from the point of view of our subject, the most important reason that plays a role in this effect is the mihne incident. The presence of people who adhere to Hanafis in fiqh issues in this movement, which was initiated to impose the idea of I'tizal on the public, was effective in the different perception of Hanafis by hadithists. In this respect, especially the scholars who lived through the mihna process, criticized the Hanafis more harshly and assigned the expression "people of ra'y", which had a general meaning as people of bid'ah, to Hanafis. According to this thought, Hanafis, as people of re'y, acted contrary to the narrations not only in fiqh issues but also in theological issues such as the integrity of faith and deeds.

It is seen that the criticisms made softened when the mihne process was moved away from it over time. The position of Tirmidhi, who lived in this period and created a work after the mihne, has not been adequately addressed until today. The infertility of the information about him in the sources or the absence of a transfer in this direction in Tirmidhi's works necessitated the studies to be done on the subject to be handled with a different method. For this reason, it is necessary to examine Tirmidhi's works in terms of the narrator and the issues he deals with.

Although Tirmidhi reached Hanafi people and fiqh in his youth through both oral and written sources, he mentioned himself very little in his work and did not mention that Hanafis acted contrary to the Sunnah in these places. While criticizing the Hanafis on the basis of both himself and his teachers, Tirmidhi conveyed the views of the scholars of Kufa. In this sense, Tirmidhi, who did not see the people of Kufe and the people of ra'y as the same people, chose the fiqh subjects while criticizing the Hanafis. Among these, Tirmidhi's opinion against Hanafis, who said that Abu Hanifah opposed the Sunnah, consisted of ideas that were common in his time. Tirmidhi on this issue; He was influenced by people like Humaydi, Ahmed. b. Hanbal or Bukhari, who saw the miḥna process closely and were against Hanafis. Tirmidhi did not evaluate this aspect of Hanafis because he did not enter into theological issues. However, since it is accepted that knowledge consists of hadith in his own mind and the people of hadith, especially Abu Hanifa's speech on theological issues must be another reason for Tirmidhi's reaction.

Tirmidhi criticized the people of ra'y on fewer issues than his teachers. While he opposed the people of hadith in some of his views, his support for the view of the Hanafis may have caused this situation. However, although Tirmidhi defended the same view with Hanafis, he did not want to mention their names. Instead, he made definitions as from Kufe or Ahl al-Kufe as a broader name. Tirmidhi, while using the expressions Ashab al-ra'y or ehlü'r-re'y, here refers to the Hanafis and conveys that these expressions show the opposition of Sunnah. Tirmidhi, who did not mention the names of the Hanafis here, also discussed the fact that the sunnah is above the thought of re'y, especially in the science section of his Sunan. Although he did not openly state that the news he dealt with regarding the narration and its transmission supported the opinion of the people of hadith and that he condemned ra'y who was against this opinion, the expressions chosen are the subjects that are objected to by the people of ra'y. It is understood that Tirmidhi, who sees ra'y as a bid'ah in this sense, is among the Hanafis as opposed to sunnah and considers all groups other than the people of hadith as people of ra'y. Although Hanafis were not acceptable in Tirmidhi's eyes, Tirmidhi, one of the leading scholars of Hanafis such as İbn Mas'ud or Alqama and Aswad, narrated many narrations and did not criticize them. Because, like A'mash, the people of hadith from Kufa conveyed the narrations of these people and did not keep them separate from their other teachers.

Tirmidhi, who also included the views of İbrahim al-Nakha'i, who is considered to be the pioneer of Hanafis, from the people of Tabiun, generally conveyed these narrations without using the nisbah of nakha'i. Tirmidhi, who partially mentions Abu Hanifah's other teachers, never mentions Abu Yusuf, İmam Muhammad or other prominent Hanafis in his work, who is closer to him. However, the fact that he received knowledge from many narrators from the city of Kufa shows that Tirmidhi reached the Hanafis. Among these narrators, there are people who were transferred from Abu Hanifah and who are counted as his companions in the sources of tabaqat (strata). As a result, it is quite natural for Tirmidhi, who has a common ground in terms of master and geography, to have similar views with Hanafis. However, it is seen that Tirmidhi was affected to a certain extent by the reaction against the Hanafis in his region and among his teachers.

Özet

İslâm tarihinde ilimlerin oluşmasında ilk üç asrın önemi yadsınamaz bir gerçektir. Bu asırdan sonra da önemli çalışmalar yapılmış ancak temel meseleler özellikle ikinci ve üçüncü asırda ortaya çıkmıştır. Hadis ilimlerinde ise hicri ikinci asırda tedvin ve tasnif çalışmaları başlamış üçüncü asırda ise en önemli eserler ortaya konulmuştur. Kütüb-i Sitte eserlerinin tamamı bu dönemde oluşturulmuş ve genellikle merfû-muttasil rivayetler toplanmıştır. Hicri ikinci asırda İmam Mâlik'in ve Ebû Hanîfe'nin ashâbı ilim sahasında öne çıkmıştır. Bu iki düşünce de maslahat ve amel kavramları üzerinde yoğunlaşmıştır. Üçüncü asırda ise hadisçiler kendilerinden önce daha çok rivayet dışı kavramlar üzerinden fikhî meseleleri ele alan mezkûr iki düşüncenin yöntemini güncellemiştir. Medineliler re'ye başvurmuş olsa da İmam Mâlik bunların, rivayetlerde açıklaması olmayan ve Medine ehlinin görüşlerinin dışına çıkmayan fetvalar olduğu söylemiştir. Meselelerin rivayetler üzerinden nakledilmesi ve re'yin bu nakillerden sonra gelmesi Medinelilerin hadis ehli tarafından daha az eleştirilmesini sağlamıştır.

Hanefiler ise rivayet işiyle daha az ilgilenmiş ve meseleleri ele alırken delil olarak kullanılan rivayetlere işaret etmemişlerdir. Dolayısıyla bu durum Hanefilerin hadise karşı amel ettiği anlayışını doğurmuştur. Hatta Ebû Hanîfe yaşadığı dönemde dahi bu konuya cevap verme gereği duymuştur. İçerisinde yeni müslüman olanların çoğunluğu oluşturduğu Irak şehrinin Medine'ye göre daha karmaşık yapıda olması, hadis uydurma faaliyetleri gibi muhalif çabaları da bu düşüncenin oluşmasına etki etmiştir. Ancak Ebû Hanîfe'nin de işaret ettiği gibi batıl düşüncüyü savunanların karalamalarına hadis ehli gibi pek çok kimse destek olmuştur.

Konumuz açısından bakacak olursak bu etkide rol alan en önemli sebeplerin başında miḥne hadisesi gelmektedir. İ'tizâl düşüncesini halka dayatmak amacıyla başlatılan bu hareketin içerisinde fikhî konularda Hanefilere bağlı olan kimselerin bulunması Hanefilerin hadisçiler tarafından farklı şekilde algılanmasında etkili olmuştur. Bu bakımdan özellikle miḥne sürecini yaşayan âlimler Hanefileri daha sert eleştirmiş ve öncesinde bid'at ehli olarak genel bir anlama sahip olan re'y ehli ifadesini Hanefilere tahsis etmişlerdir. Bu düşünceye göre re'y ehli olarak Hanefiler sadece fikhî konularda değil iman-amel bütünlüğü gibi kelâmî meselelerde de rivayetlere aykırı hareket etmiştir.

Miḥne sürecinden zamanla uzaklaşıncı yapılan eleştirilerin de yumuşadığı görülmektedir. Bu dönemin içerisinde yaşayıp miḥne sonrası eser oluşturan Tirmizî'nin konumu günümüze kadar yeterince ele alınmamıştır. Kendisi hakkında kaynaklarda aktarılan bilgilerin kısır kalması ya da Tirmizî'nin eserlerinde bu yöne dair naklin olmaması konu hakkında yapılacak çalışmaların farklı bir yöntemle ele alınmasını gerektirmiştir. Bu sebeple Tirmizî'nin eserleri râvi ve ele aldığı meseleler yönünden incelenmesi gereklidir.

Tirmizî, gençliğinde Hanefî ehline ve fıkḥına hem sözlü hem de yazılı kaynaklarla ulaşmış olmasına rağmen eserinde kendilerini çok az zikretmiş ve bu yerlerde Hanefilerin sünnete aykırı yönde hareket ettiğinden bahsetmemiştir. Tirmizî, Hanefileri hem kendisinin hem de hocalarının görüşleri üzerinden eleştirirken Kûfeli âlimlerin görüşlerini aktarmıştır. Bu anlamıyla Kûfeliyle re'y ehlini aynı kimseler olarak görmeyen Tirmizî, Hanefileri eleştirirken fikhî konuları seçmiştir. Bunlar içerisinde Ebû Hanîfe'nin sünnete muhalefet ettiğini söyleyen Tirmizî'nin Hanefilere karşı düşüncesi, döneminde yaygın olan fikirlerden ibarettir. Bu konuda Tirmizî; Humeydî, Ahmed. b. Hanbel ya da Buhârî gibi miḥne sürecini yakından gören ve

Hanefilere tepkili olan kimselerden etkilenmiştir. Tirmizî, kelâmî meselelere girmemesi sebebiyle Hanefilerin bu yönü hakkında değerlendirme yapmamıştır. Ancak kendisinin ve hadis ehlinin düşüncesinde ilmin hadisten ibaret olduğu kabul edildiği için özellikle Ebû Hanîfe'nin kelâmî meselelerde konuşması Tirmizî'nin tepkisinin bir başka sebebi olmalıdır.

Tirmizî, hocalarına göre daha az meselede re'y ehline eleştiri yöneltmiştir. Bazı görüşlerinde hadis ehline muhalefet ederken Hanefilerin görüşünü desteklemesi bu duruma sebep olmuş olabilir. Ancak Tirmizî, Hanefilerle aynı görüşü savunsa da onların ismini zikretmek istememiştir. Bunun yerine daha geniş bir isim olarak *Küfeliler* ya da *Ehl-i Küfe* şeklinde tanımlamalar yapmıştır. Tirmizî, *Ashabu'r-re'y* ya da *ehlü'r-re'y* ifadelerini kullanırken burada Hanefileri kastederek bu ifadelerin sünnet karşıtlığını gösterdiğini aktarmıştır. Burada da Hanefilerin ismini zikretmeyen Tirmizî, sünnetin re'y düşüncesinin üstünde olduğunu özellikle *Sünen*'inin *ilim* bölümünde ele almıştır. Rivayete ve nakline dair ele aldığı haberlerin hadis ehlinin düşüncesini desteklediği ve bu düşüncenin karşısında olan re'yi kınadığını açıkça söylememiş olsa da seçilen ifadeler re'y ehline itiraz edilen konulardır. Re'yi bu anlamıyla bid'at olarak gören Tirmizî'nin, sünnet karşıtı olarak Hanefilerin de içerisinde bulunduğu ve hadis ehlinin dışında kalan bütün grupları re'y ehli saydığı anlaşılmaktadır. Hanefiler Tirmizî'nin gözünde makbul olmasa da sahâbeden İbn Mes'ûd ya da Alkame ve Esved gibi Hanefilerin öncü âlimlerinden Tirmizî pek çok rivayet nakletmiş ve kendilerini eleştirmemiştir. Zira A'meş gibi Küfeli hadis ehli bu kimselerin rivayetlerini nakletmiş ve diğer hocalarından ayrı tutmamıştır.

Tâbiûn ehlinden Hanefilerin öncüsü kabul edilen İbrahim en-Nehai'nin görüşlerine de yer veren Tirmizî'nin bu rivayetleri genellikle *nehai* nisbesini kullanmadan nakletmiştir. Ebû Hanîfe'nin diğer hocalarından da kısmen bahseden Tirmizî kendisine daha yakın olan Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ya da diğer önde gelen Hanefileri eserinde hiç zikretmemiştir. Ancak Küfe şehrinde pek çok râviden ilim almış olması Tirmizî'nin Hanefilere ulaşmış olduğunu göstermektedir. Bu râviler içerisinde Ebû Hanîfe'den nakli olan ve tabakât kaynaklarında onun ahabından sayılan kimseler vardır. Sonuç olarak üstad ve coğrafya olarak ortak paydada bulunan Tirmizî'nin Hanefilerle benzer görüşlere sahip olması son derece doğaldır. Ancak bölgesinde ve hocaları içerisinde Hanefilere karşı gösterilen tepkiden Tirmizî'nin de belli oranda etkilendiği görülmektedir.

Giriş¹

Rivayetleri ele alırken tamamen lafza bağlı kalmayıp gerektiğinde re'ye başvurmak, Sahâbe döneminden itibaren görülen bir yaklaşımdır. İlk dönemlerde sorun teşkil etmeyen bu anlayışın, İslâm coğrafyasının genişlemesi ve farklı etnik unsurların İslâm'a girişiyle beraber çerçevesi tartışılmaya başlamıştır. Özellikle itikadî konularda yorum yapan kimselerin toplumda ciddi ayrışmaya sebebiyet vermesi sonucu Ehl-i sünnet âlimleri bu konulara, keyfiyeti sorgulanmadan inanmanın gerekli olduğunu söylemişlerdir. Bu anlamda Hanefilerle Ehl-i hadîs arasında pek bir ayrışma söz konusu değildir. Ancak fıkıh ile eş anlamlı olan re'ye yer açma konusunda bu iki düşünce arasında farklılık yaşanmıştır. Ehl-i hadîs, fıkıh rivayetler üzere bina edip fer'î delillere zorunlu olmadıkça yer vermemiştir. Hanefiler ise rivayetlere bağlı kalmakla beraber fikhî faaliyetlerini daha geniş bir alanda gerçekleştirmişlerdir. Bu ihtilaf Sahâbe asrında görülen anlayış farkına dayandırılırsa Hanefilerle hadîs ehlinin arasında yaşanan re'y ihtilafı bir keyfiyet meselesidir. Ebû Hanîfe'yi (ö. 150/767) ve hadîs ehlini tanıyan kimselerin de bu şekilde beyanlarının olması re'yin temel anlamda iki düşünce içerisinde ortak olduğunu göstermektedir. Ancak, özellikle mihne sürecinden sonra Hanefilerin anlayışı batıl anlamında re'y ile özdeşleştirilmiştir. Başlangıçta menfi olarak sadece itikad alanında görüş bildirmek anlamında kullanılan re'y ifadesinin Hanefilere verilmesi aslında bu ayrımın sadece fikhî olmadığını göstermektedir.² Zira lafzî olsa da Hanefilerle hadîsçiler arasında itikad alanında bir takım farklılık söz konusudur. Ancak mihne süreciyle beraber Ehl-i hadîs içerisinde Hanefileri tekfir edecek kadar aykırı bir düşünce ortaya çıkmıştır. Her ne kadar hadîs ehlinin olan kimselerin dahi bu fitnelere karıştığı bilirse de Hanefiler bu süreçten en çok etkilenen kimseler olmuştur. Asıl olarak hadîs ehli ile aralarında büyük bir fark olmayan ve mihne öncesinde yaşanmayan ihtilafın mihne sonrasında ne derece yaşandığını anlamak için araştırılması gereken önemli bir kişi Tirmizî'dir. (ö. 279/892) İmam Tirmizî'nin hadîs ehli içerisinde yaşamasını hatta Hanefileri son derece eleştiren kimselerle görüşmesini dikkate alarak kendisinin vermiş olduğu tepkisi bu ayrışmanın anlaşılması için son derece önemlidir. Konu ile ilgili hem İslâm aleminde hem de Türkiye'de bu başlık altında bir çalışmaya rastlayamadık. Zira alanda yapılan çalışmalar genellikle müelliflerin çalışması üzerinden şekillenmektedir. Ancak daha çok ideolojik sâiklerle yapılan bu çalışmaların târihi ve fikrî arka planı üzere çalışmaların yapılması son derece gerekli bir hal almaktadır. Geçmişe nazaran daha çok araştırılmaya başlanan bu alanda hala istenilen düzeye gelinmemiştir. Tirmizî ile ilgili de tarihi kaynaklarda son derece az bilginin bulunması bizim daha geniş bir perspektifte araştırma yapmamızı gerektirmektedir. Bu sebeple Tirmizî'nin rihlelerinde hadîs aldığı hocaları ve *Sünen*'i bağlamında karşılıklı bir araştırma yapılacaktır. Tarihi kaynakların kimi zaman objektif olmaması kimi zaman da tahrife uğraması bu şekilde çalışmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Çalışmamız kendi başlığı altında tek olmakla birlikte içerik açısından benzeri çalışmalarla desteklenmiştir. Bunlar arasında Nurettin İtîr'ın, *el-İmam Tirmizî ve muvazenetühü beyne camiihi ve 's-sahihayni* ile Addab Mahmud el-Hamş'ın *el-İmam et-Tirmizî ve menhecühü fi kitabihî'l-cami* adlı çalışması Tirmizî'nin hayatını ve görüşlerini incelerken araştırma konumuz olan etkileşimden bahsetmemiştir. Muhammed Kâsım Abduh el-Harisî'nin, *Muhaddisler Nazarında Ebû Hanîfe'si* örneğindeki gibi eserler ise Tirmizî özelinde yapılmamıştır. Mufidürrahman eş-Şatğami'nin *el-Verdetü'l-hadîra fi ehadisi'l-İmami'l-A'zam ve ehadisü ulemai'l-ahnaf fi'l-camii's-sahihi'l-İmami'l-Buhârî* adlı eseri ise Tirmizî hakkında yazılmamış olsa da Buhârî (ö. 256/870) ile ortak hocalarının

¹ Bu çalışma, 28.09.2018 tarihinde Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığımız "Tirmizî'nin Sünen'inde Hanefî Mezhebine Yaklaşımı" başlıklı Yüksek Lisans tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır. / This study was prepared on the basis of our Master's thesis titled "Tirmidhi's Approach to Hanafi Sect in his Sunan", which we completed on 28.09.2018 at Ankara University Social Sciences Institute.

² Geniş bilgi için bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018); Abdurrahman Haçkalı, "Ehl-i Hadîs-Ehl-i Rey Ayrışması Fikhî mi, İtikadî mi?" *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2 (2003).

olması sebebiyle konumuz açısından önemli bir eserdir. Bununla beraber Mubârekpûrî'nin (ö. 1935) *Tuhfetü'l-Ahvezî bi şerhi câmi'i't-Tirmizî* adlı eseri başta olmak üzere *Sünen* şerhleriyle birlikte ricâl kaynakları araştırmamıza kaynak sağlayacak birinci derecede eserleri oluşturmaktadır.

1. Tirmizî ve İlmî Hayatı

Asıl adı Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Yezid b. Sevra b. Mûsâ b. Dahhak es-Sülemi el-Bûği et-Tirmizî'dir. Hicrî 209 (825) senesinde günümüzde Özbekistan sınırları içerisinde bulunan Tirmiz'de³ doğmuştur. Tirmizî, râvî tabakalarının dördüncüsünde yer alıp *hafız* unvanına sahiptir. Ayrıca kendisi hakkında hadis ilminde *Alem*, ve *İmam* gibi isimler kullanılmıştır.⁴ Tirmizî'nin hadis ilmini Buhârî'den aldığı ve onunla Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855), Ali b. Hucr (ö. 244/858), Muhammed b. Beşşar (ö. 252/866) gibi ortak şeyhleri olduğu ifade edilmektedir.⁵ Buhârî, öğrencisi olmasına rağmen hocaların talebelerine verdiği değeri göstermek için Tirmizî'den bir hadis nakletmiştir.⁶ Buhârî dışında Müslim b. Haccâc (ö. 261/875) ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî'den (ö. 275/889) de ilim alan Tirmizî, en fazla Buhârî'den istifade etmiş olacak ki ilel ilmini ondan aldığı ifade etmiştir.⁷

Tirmizî, yaklaşık olarak hicrî 255 senesine kadar yirmi yıl ilim tahsilinde bulunmuştur. Bu süre içerisinde iki yüzden fazla hocadan hadis almıştır. 250 yılında Nisâbur'a geldiğinde Buhârî ile karşılaşmış ve 255 senesine kadar buradan ayrılmamıştır. Daha sonra Tirmiz'e yerleşmiş ve orada vefat etmiştir.⁸

Tirmizî, ilim alanında hadis eserleriyle tanınmıştır. Bu konuda en meşhur eseri de *es-Sünen*'dir. Tirmizî, *Sünen*'ini yazdıktan sonra Irak, Horasan ve Hicaz bölgesindeki âlimlere arz etmiş ve onaylarını almıştır. Ayrıca hadis ilmini aldığı hocaları arasında farklı coğrafyalardan olan Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühîlî (ö. 258/872), Ebû Zür'a (ö. 264/878), Amr b. Ali el-Fellâs el-Basrî (ö. 249/864), Abdullah b. Abdurrahman es-Semerkandî (ö. ?)⁹ gibi döneminin önemli hadisçileri vardır. Tirmizî'nin en çok rivayette bulunduğu hocaları ve rivayet sayıları şöyledir:

- Kuteybe b. Saîd¹⁰ 601 hadis,
- Muhammed b. Beşşar¹¹ 442 hadis,
- Mahmud b. Gaylan (ö. 239/853)¹² 292 hadis,
- Hennâd b. Seri' (ö. 243/857) 280 hadis,
- Ahmed b. Mûni' (ö. 244/858)¹³ 249 hadis,

³ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1985), 13/273.

⁴ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Mizânü'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed Al-Becavî, (Beyrut: Dârü'l-Mârifetü'l-İlmiyye, 1963), 3/678.

⁵ İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'î'z-zamân mimma sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dârü Sadr, 1971), 4/278.

⁶ İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzibu't-tehzib*, (Hindistan: Matbaatü Dairati'l-Mearif en-Nizamiyye, 1908), 9/289.

⁷ İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî, *Şerhu ileli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd, (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ, 1987), 1/43.

⁸ İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/278.

⁹ Nesefî, Ebû Hafz Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kand fi zikri ulema-i Semerkandi*, (Suud: Mektebetü'l-Kevser, 1991), 172-174.

¹⁰ Zehebî, *Siyer*, 11/13-25; İbn Hibbân, Ebu Hatim Muhammed, *es-Sikât*, (Haydarabad: Dairetu'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1973), 9/20.

¹¹ Zehebî, *Siyer*, 12/144-149.

¹² Zehebî, *Siyer*, 12/223, 224.

¹³ Zehebî, *Siyer*, 11/483-484.

-Ali b. Hucr (ö. 244/858)¹⁴ 163 hadis.¹⁵

Tirmizî'nin rivayetleri, tamamı sika olan yirmi hocası üzerinde yoğunlaşırken Bunların dışında kalanlar içerisinde ise zayıf, mestûr, metruk ve meçhul râviler de bulunmaktadır.¹⁶ Toplamda 224 hocadan rivayette bulunan Tirmizî'nin bu şeyhleri arasında muhaddislerin zayıflığında ittifak ettiği isimlerin bulunmasına rağmen bunlardan hadis almasının en önemli sebebi olarak cerh-ta'dil faaliyetinin içtihadî olması söylenebilir. Bu tür râvilerin sayısı yaklaşık olarak yirmi kadardır.¹⁷

Tirmizî'nin iki yüzü aşan hocalarının arasında Tirmizî künyeli sadece yedi hocasının olması dikkat çeken bir husustur. Bu durum, onun erken dönemde Tirmizî'den ayrılmış olabileceğine ya da yaşadığı dönemde hadis aldığı hocalarının Tirmizî'den farklı beldelede bulunduğunu göstermektedir. Bu hocalar içerisinde özellikle Cârûd b. Muaz et-Tirmizî (ö. 244/858) ve Sâlih b. Abdillâh et-Tirmizî'den (ö. 239/853) Hanefî fıkına dair birçok nakilde bulunmuştur.

2. Tirmizî'nin Fıkıh Anlayışı

Tirmizî'nin eserini incelediğimizde kendisinin birçok kimseden fıkıh öğrendiğini görmekteyiz. Cârûd¹⁸, Sâlih b. Abdillâh gibi farklı mezheplere müntesip hocalardan fıkıh dersleri alması kendisinin daha rihlelere başlamadan bu ilimle ilgilendiğini göstermektedir.¹⁹ Nitekim Tirmizî'nin, *Sünen*'inde farklı mezheplerin anlayışlarına yer vermesinden de bu durum anlaşılabilir.

Tirmizî, kendi şartlarına göre zayıf olarak değerlendirdiği kimi usûlcülerin amel ettiği rivayetleri eserine almıştır.²⁰ Senet açısından sahih olan rivayetle amel edilmişse Tirmizî genellikle farklı görüş bildirmemiştir. Hocası Buhârî'den yaptığı nakillerde de görüldüğü üzere Tirmizî'nin tercih edeceği rivayette aradığı ilk kriter hadisin sahih olmasıdır.²¹ Tirmizî senet merkezli bir çalışma yapmış olsa da metin değerlendirmelerine yer vermiştir. Zâhiren küfrü gerektiren bir rivayeti aktaran Tirmizî hayırlı kadınla ilişkiye girmeyi mekruh görmesinin sebebini açıklarken temriz sığasıyla naklettiği başka bir haberde bu günahı işleyen kimsenin bir dinar sadaka vermesi gerekli görüldüğünü aktarmıştır. Bu sebeple Tirmizî, rivayette geçen küfür ifadesinin korkutma amacı taşıdığını ayrıca küfrü gerektiren durumun sadaka ile kefaretinin verilemeyeceğini söylemiştir.²² Bu anlamıyla sahih hadisler arasında tercih yapan Tirmizî kimi zaman görüşünü net bir şekilde açıklamamıştır. Bunun yerine ihtilâflı rivayetleri farklı bablarda sırasıyla nakleden Tirmizî'nin düşüncesinin daha sahih olduğunu haber verdiği görüş olması muhtemeldir.²³ Cinsel organa dokunmadan dolayı abdestin gerekli olduğunu bildiren Büsre rivayetini en sahih rivayet olarak nakleden Tirmizî bu hadisin mahfûz olmadığını söylemiştir.²⁴ Konu hakkında daha sahih olduğunu düşündüğü rivayetlere yer veren Tirmizî hadis ehlinin rivayetleriyle ise daha çok amel edildiğini söylemiştir.²⁵ Amel kavramıyla beraber icmâyâ dikkat çeken bu konuda "İlim ehlinin çoğunluğunun görüşü bu şekildedir."²⁶ ya da "İlim ehli içerisinde farklı

¹⁴ Zehebî, *Siyer*, 11/507-514.

¹⁵ Bu sayım Addab Mahmud el-Hamş'a aittir. Hamş, Addab Mahmud, *el-İmam et-Tirmizî ve menhecuhü fi kitabihî'l-Cami*, (Amman: Dâiratü Mektebeti'l-Vataniyye, 2003), 82.

¹⁶ Hamş, *İmam et-Tirmizî*, 81.

¹⁷ Hamş, *İmam et-Tirmizî*, 98.

¹⁸ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd, (Halep: Matbaatü'l-Mustafa el-Halebi, 1975), "Salât", 190 (No. 256).

¹⁹ Örnek olarak bk. Tirmizî, "Tahâret", 46; "Nikâh", 31,

²⁰ Tirmizî, "Tahâret", 92 (No. 1124), Ayrıca Tirmizî'nin kitabına aldığı hadislerden ikisi hariç hepsinin ma'mulun bih olduğu şartının varlığına ve bu konudaki açıklamalar için bk. Mehmet Dilek, *Kütüb-i Sitte'nin Şartları Etrafında Gelişen Tartışmalar*, (Ankara: İlahiyat yay. 2014), 195.

²¹ Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-İlelü'l-kebîr*, thk. Subhî es-Sâmerrâî, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988), 41, 62.

²² Tirmizî, "Tahâret", 102 (No: 135).

²³ Tirmizî, "Tahâret", 61, 62.

²⁴ Tirmizî, *İlel*, 48.

²⁵ Tirmizî, "Tahâret", 61, 62.

²⁶ Tirmizî, "Tahâret", 11 (No. 15).

düşünen kimse yoktur.” şeklinde ifadeler kullanmıştır.²⁷ Re'y ile içtihat edenleri tamamen yok saymamış kendisinden farklı görüşte olan kimselerin amel ettiği rivayetlerin zayıflığına ve ümmetin kabulü ile karşılanmadığına işaret etmiştir.²⁸

Hadise ve amel olgusuna önem veren Tirmizî asıl olarak Hanefilerin de yaptığı uygulamaya benzer bir şekilde amel-rivayet dengesini korumaya çalışmıştır. Örneğin başın mesh edilmesi konusunda, hasen hükmünü verip Kûfelilerin de delil olarak kullandığını ifade ettiği başın iki kez mesh edileceğini aktaran rivayeti eserine almıştır. Fakat daha sahih olduğunu düşündüğü başın bir kere mesh edilmesinin nakledildiği rivayeti peşinden zikretmiş, rivayetin hasen-sahih hükmünde olup sahâbe ve tâbiûn dönemindeki ilim ehlinin uygulamalarının bu şekilde olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Kûfelilerin rivayetini sahih olan rivayetlere de arz etmiştir.²⁹ Tirmizî naklettiği rivayetlerde Kûfelileri görmezden gelmemiş, onların delil olarak kullandığı rivayetleri de değerlendirmiştir.³⁰ Böylece rivayetle beraber ümmetin amel ettiği konulara dikkat çekerek Medine amelini hüccet sayan anlayışı devam ettirmemiştir. Bununla beraber hem İmam Mâlik (ö. 179/795) hem de Hanefilerden farklı olarak rivayetleri genellikle zâhirine hamletmekle yetinip re'y kullanmaktan kaçınmıştır.³¹ Ancak nebizle abdest alınmaması gerektiğini söylerken Tirmizî bu görüşün Kur'ân'a uygun olduğunu söylemiştir. Bu durum da Tirmizî özelinde hadisçilerin metin değerlendirmesi yaptığını göstermektedir.³² Ancak bu faaliyetleri Hanefiler kadar geniş bir şekilde ele alınmamıştır.

Hadislerin arasını bulma konusunda kendisinden önce gelen âlimleri takip eden Tirmizî rivayetleri öncelikle te'lif etmeye çalışmış, bu mümkün değilse rivayetlerden birini tercih etmiştir. Üçüncü yol olarak neshi kabul eden Tirmizî fikhî görüşlerini bab başlıkları içerisinde de nakletmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (sav.) hamamda bevletmekten yasakladığı rivayeti nakleden Tirmizî babın ismini kerâhiyetle isimlendirmiştir.³³ Sonuç olarak Tirmizî amel edeceği rivayetlerde bir usûl takip ederek rivayet ve amel merkezli bir fikhî anlayışıyla hareket etmiştir.

3. Tirmizî'nin Mezhebi

Tirmizî genel olarak kendisinden önceki muhaddislerin yolunu izleyen, naklettiği rivayetler arasında tercihte bulunarak fikhini ortaya koyan bir âlimdir.³⁴ Rivayetleri aktarırken yaptığı açıklamaların yeterli olmamasından dolayı bazı konularda Tirmizî'nin düşüncesinin net bir şekilde anlaşılmadığı görülmüştür.³⁵ Ancak isim vermese de eserinde bazı düşüncelere cevap vermiştir. Örneğin Tirmizî, Resûlullah'ın “*Yıkanmayan topukların vay haline*” diyerek uyarıda bulunduğu rivayetini aktardıktan sonra şu açıklamayı yapmaktadır: “*Çorap ve mest giyilmeksizin çıplak ayaklara mesh yapmak caiz değildir.*”³⁶ Burada görülmektedir ki Tirmizî, bu şekilde çıplak ayağı yıkanmayan Şiîlerin, rivayette zemmedilen kimseler olduğunu dile getirmiştir. Tirmizî'nin kendisini herhangi bir mezhebe nispet etmemekle birlikte genel anlamda eser ile fikhî yapan Şâfiî-Hanbeli çizgisine yakın olduğunu söyleyebiliriz. Tirmizî, eserinde bazen “Ashabımızdan İmam Şâfiî, İmam Ahmed b. Hanbel ve İshâk bu görüş üzere amel etmektedir.”³⁷ diyerek kendisinin bu ekole yakın olduğunu göstermiştir.³⁸ Bununla birlikte Tirmizî'nin kendisini -Hanefîleri isimlendirdiği- Kûfelilerden ayırarak nakillerde bulunduğu

²⁷ Örnek olarak bk. Tirmizî, “Tahâret”, (No: 15,44,62,113,114,122,124,130,133,134)

²⁸ Tirmizî, “Tahâret”, 92 (No. 124).

²⁹ Peygamberimizin nasıl abdest aldığıın aktarıldığı rivayette başın bir kere mesh edildiği nakledilmektedir. Tirmizî, “Tahâret”, 37 (No. 48).

³⁰ Tirmizî, “Tahâret”, 26 (No. 34).

³¹ Tirmizî, “Tahâret”, 19 (No. 24); “Zekât”, 35 (No. 673)

³² Tirmizî, “Tahâret”, 65 (No. 88).

³³ Tirmizî, *İlel*, 29.

³⁴ İtr, Nurettin. *el-İmam Tirmizî ve muvazenetühü beyne camiihi ve 's-sahihayni*, (Kahire: Matbaatü lecneti 't-te'lif, 1970), 422.

³⁵ Hams, *İmam et-Tirmizî*, 80.

³⁶ Tirmizî, “Tahâret”, 31 (No. 41).

³⁷ Tirmizî, “Sefer”, 410 (No. 583).

³⁸ İtr, *Müvazene*, 390.

görülmektedir. Örneğin unutarak namazı terk eden kimsenin durumu hakkında şöyle demiştir: “*Kûfeliler bu görüştedirler. Biz hadisçiler ise Ali’nin görüşündeyiz.*”³⁹

Buhârî’ye sormuş olduğu sorulardan da anlaşıldığı üzere Tirmizî, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/885) ve Humeydî (ö. 219/834) gibi âlimlerin görüşlerini esas almıştır.⁴⁰ Bu âlimlerin özellikle mihne sürecinden etkilenmiş olması sebebiyle Hanefilere karşı göstermiş oldukları tepkiden Tirmizî de etkilenmiştir.

Tirmizî bir görüş hakkında gelen bütün rivayet ve görüşleri naklederken rivayetlerin kimler tarafından amel edildiğine de bakıp bunlar içerisinde bir tercihte bulunmaktadır.⁴¹ Hanefilerin re’y ve kıyasa başvurmasını hoş karşılamayan Tirmizî, Ehl-i hadîs’in usulünü benimsediğini gösterirken farklı görüşleri ortaya koymaktan da çekinmemiştir.⁴² Bu görüşlerinde kimi zaman Hanefilerin düşüncesine yönelen Tirmizî, Ehl-i hadîs yöntemini uygulamış itikatta da onlarla aynı düşünceye sahip olmuştur.⁴³ Kendi ashâbı içerisinde de ihtilafın yaşandığı konularda Hanefilerin ismini zikretmemiş olan Tirmizî, Hanefilerle aynı düşünceye sahip olsa da bu durumu zikretmemiştir. Burun kanaması ya da kusmaktan dolayı abdestin bozulacağını düşünen Tirmizî bu konuda Kûfeli hadisçilerden bahsederken kendisiyle aynı düşüncede olan hiçbir Hanefî âlimi zikretmemiştir.

Tirmizî, Hanefilerin ismini zikretmese de onların delil olarak kullandıkları rivayetleri isnat ve metin açısından değerlendirerek eserinde nakletmiştir. Bunlardan bazıları hakkında eleştiride bulunurken,⁴⁴ kimini ise desteklemiştir.⁴⁵ Örneğin namazda tekbirden sonra okunacak olan dua hakkında Şâfîilerin görüşlerine hiç değinmemiş, Hanefilerin amel ettiği rivayeti almıştır.⁴⁶ Bazı Ehl-i hadîs mensupları gibi ön yargılı bir tavır göstermemiş, fakat bu çevrenin etkisi sebebiyle olmuş olacak ki Ebû Hanîfe ve talebelerinden çok az bahsetmiştir.

4. Tirmizî’nin Kûfeli Âlimlerle İlişkisi

Tirmizî’nin hadis aldığı hocalar içerisinde Hanefî mezhebine bağlı olan hocası yok denecek kadar az olmasına rağmen, eserinde Kûfelilerin görüşlerinden çok kez bahsetmiştir.⁴⁷ Bu konuda öne çıkan isimler İbnü’l-Mübârek (ö. 181/797) ve Vekî b. el-Cerrâh’dır. (ö. 197/812) Tirmizî’nin Kûfelilerin görüşlerine ulaşmasında Tirmizli hocalarının payı da önemlidir. Örneğin Tirmizî, hocası Cârûd b. Muaz’dan işittiğine göre Vekî’ şöyle demiştir: “Câbir el-Cûfî olmasaydı Kûfe toplumu hadissiz, Hammâd (b. Ebî Süleyman) olmasaydı fıkıhsız kalırdı.”⁴⁸

Tirmizî’nin Irak fikhına ulaşmasını sağlayan bir diğer isim de Süfyân es-Sevrî’dir. (ö. 161/778) Tirmizî, yaşadıkları dönemde hadis ilminde imam olarak kabul edilen dört kişiden birisi sayılan ve Kûfe’nin önde gelen âlimi olan Süfyân-ı Sevrî’den hem fıkıh ilmini tahsil etmiş hem de hadis almıştır. Ayrıca Tirmizî, *Sünen*’inin ilel bölümünde Süfyân es-Sevrî’ye kadar olan hocalarının ismini vermiştir.⁴⁹ Irak fikhını isnatlı bir şekilde tahsil eden Tirmizî, ulaştığı yazılı kaynaklarla Süfyân es-Sevrî’nin

³⁹ Tirmizî, “Salât”, 131 (No. 178).

⁴⁰ Tirmizî, *İlel*, 22.

⁴¹ İtir, *Müvazene*, 390.

⁴² Bazı âlimler Tirmizî’yi, Şâfîî ve Hanbelî mezhebine nispet etmiş olsalar da bu görüşler pek kabul görmemiştir. İtir, *Müvazene*, 391.

⁴³ Tirmizî, “Zekât”, 28 (No. 662).

⁴⁴ Örneğin namaza tekbir ile girmek konusunda Hanefileri ismen zikretmese de “Allahuekber” lafzına mutabık başka lafızları kullanmayı mümkün görmelerini eleştirerek “*Bir kimse namaza başlarken tekbir getirmeksizin Allah’ın yetmiş ismini de söylese namaza girmiş olmaz ve bu tekbir yerine geçmez.*” demektedir. Tirmizî, “Salât”, 176 (No. 238).

⁴⁵ Tirmizî, “Tahâret”, 63 (No. 86).

⁴⁶ Tirmizî, “Salât”, 179 (No. 242).

⁴⁷ Oğuzhan Yıldız, *Tirmizî’nin Cami’inde Fıkhu’l-Hadis ve Fakih Muhaddisler*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 88.

⁴⁸ Tirmizî, “Salât”, 152 (No. 206).

⁴⁹ Tirmizî, *İlel*, 736.

hocalarından yaptığı nakilleri de vermektedir.⁵⁰ Bu şekilde Tirmizî'nin naklettiği rivayetlerin sayısı 26'dır. Süfyân es-Sevrî Kûfe'de bulunan İbrâhim en-Nehai'nin (ö. 96/714) ilmini aktaran kişi olarak gösterilmektedir.⁵¹ Bu sebeple kendisi, re'y karşıtı âlimlerce Ebu Hanîfe'nin yerine Kûfe fikhının temsilcisi sayılmıştır.⁵²

Irak'ın muhaddisi olarak kabul edilen Vekî'nin, Süfyân es-Sevrî'den sonra onun yerine geçtiği kabul edilmektedir. Vekî, Ebû Hanîfe'nin mezhebiyle fetva vermiş ve onun hadislerini ezberlemiştir.⁵³ Aynı zamanda Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Züfer'in (ö. 158/775) derslerine katılmış olan⁵⁴ Vekî'nin fikhî görüşlerini Tirmizî, genellikle hocası Cârûd b. Muaz et-Tirmizî (ö. 244/858)⁵⁵ olmak üzere pek çok hocasından öğrenmiştir.⁵⁶ Bu konuda Buhârî'nin erken yaşta Vekî'nin ilmüne sahip olması ve kendisinden sonrakilere aktarması da etkili olmuştur.⁵⁷ Mahmud b. Gaylan, Muhammed b. Beşşar, Kuteybe b. Saîd ve Hennâd b. Seri' gibi muhaddisler ise Vekî'nin rivayetlerini Tirmizî'ye ulaştırmıştır. Yazılı kaynakları elinde bulunduran Tirmizî, hadisçiler tarafından zayıf sayılan Vekî'nin oğlundan hadis rivayet etmiştir. Bunun sebebi ise Tirmizî'nin Vekî'nin yazılı kaynaklarına ulaşmış olmasıdır.⁵⁸

Tirmizî'nin, Vekî'den naklettiği rivayetlerinde Hanefileri tenkit ettiğini görmekteyiz. Kurbanlık hayvanlara işaret koymak hakkında Hanefilerin bu olayı bir çeşit müslâ olarak görmesini Vekî eleştirmiş ve Tirmizî de bu rivayeti nakletmiştir.⁵⁹

Tirmizî benzer şekilde Tirmizî nisbeli hocası Sâlih b. Abdillâh ile İbnü'l-Mübârek'in görüşlerine ulaşmıştır.⁶⁰ Ricâl kaynaklarında da İbnü'l-Mübârek'in Ebû Hanîfe'den rivayette bulunduğu nakledilmektedir.⁶¹ Kendisinin Ebû Hanîfe hakkında müspet sözleri hatta yazdığı şiirleri vardır. Öyle ki kendisi sıradan bir insan olmamasının sebebini Ebû Hanîfe ve Süfyân-ı Sevrî'yi tanımış olmasına bağlamıştır.⁶²

Sayıdığımız bu üç isimle ilgili Ehl-i hadîs kaynaklarında Ebû Hanîfe'yi metheden ve zemmeden rivayetler bulunmaktadır. Olumsuz rivayetlerin Ebû Hanîfe'yi tanımadan önceye ait olduğunu söyleyebiliriz. Aleyhinde söylenen sözler o kadar çok olmuş ki Ebû Hanîfe, yaşadığı dönemde dahi benzer sıkıntılarla karşılaşmış ve bu sebeple bir risâle yazmıştır.⁶³ Ebû Hanîfe'yi tanımadan bu tür hatalara düşen pek çok kimsenin olduğunu bildiren Süfyân es-Sevrî kendisinin de bu hataya düştüğünü söyleyerek "Allah bizleri de onları da affetsin" demiştir.⁶⁴

5. Tirmizî'nin Sünen'inde Hanefî Mezhebine Yaklaşımı

Özellikle mihne gibi belli sebepler yüzünden Hanefilere karşı tavır sergileyen birçok âlimin içerisinde bulunan Tirmizî; Hanefî mezhebine ve ehline karşı yakın bir ilişki içerisine girmemiştir. Hatta

⁵⁰ Tirmizî, "Buyû", 58 (No. 1293).

⁵¹ Yıldız, *Fakih Muhaddisler*, 110.

⁵² Tayyar Altıkulaç, "Hammad b. Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/489.

⁵³ İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî. *Câmiu beyâni 'l-ilm ve fadlihi*, thk. Ebû'l-Eşbal ez-Züheyri, (Suud: Dârü ibnü'l-Cevzi, 1994), 2/1082; Zehebî, *Siyer*, 9/148.

⁵⁴ Mehmet Emin Özavşar, "Vekî' b. Cerrâh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/8.

⁵⁵ Mizî, Cemaluddin Yusuf b. Abdirrahman, *Tehzibu'l-kemal fi esmai'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad, (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1980), 4/476-478.

⁵⁶ Tirmizî, "Tahâret", 75 (No. 100); "Salât", 176 (No. 238).

⁵⁷ Zehebî, *Siyer*, 12/393.

⁵⁸ Hamş, *İmam et-Tirmizî*, 102-106.

⁵⁹ Tirmizî, "Hacc", 67 (No. 906).

⁶⁰ Tirmizî, "Tahâret", 57 (No. 78); Tirmizî, *İlel*, 736.

⁶¹ Hatib, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat*, thk. Beşşar Avvad, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmi, 2002), 15/444.

⁶² Hatib, *Tarih*, 15/459.

⁶³ Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî 'âlimi ehli'l-Basra*, çev. Mustafa Öz, -İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri- (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017).

⁶⁴ İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî, *el-İntika fi fadaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukahâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 142.

reddiye olarak eser kaleme almış ve *kale ba'zu'n-nas* ifadelerini kullanmıştır.⁷³ Hûmeydî'nin vefat tarihi göz önüne alınca Tirmizî'nin çocukluk yaşlarında meydana geldiğini anladığımız bu ve benzeri olaylar elbette kendisinin re'î düşüncesine sahip kimselere olan bakışını etkilemiştir. Bu sebeple olacak ki Tirmizî, Sâlih b. Muhammed'den sadece Ebû Hanîfe'nin kendi görüşünden dönüp çoraplara mest yaptığını bildiren rivayetini nakletmektedir.⁷⁴

Tirmizî, Hanefiler hakkında söylenen sözleri naklederken genel olarak yorum yapmamıştır. Ancak başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefiler hakkında hadis ehlinin bulunduğu toplumda yanlış düşünceler hakim olmuştur. Bu konuda Tirmizî, Ebû Hanîfe'nin "Size naklettiğim hadislerin geneli hatalıdır." şeklinde söylenen sözünü aktarmıştır.⁷⁵ Bu haber de diğerleri gibi Ebû Hanîfe ve Hanefilerin Tirmizî'nin düşüncesinde bid'at ehlî olarak algılandığını göstermektedir. Ancak Tirmizî'nin bu konuda aşırıya gittiği söylenemez.

Tirmizî, Hanefilerin dışındaki mezheplerden bahsederken genellikle mezhep imamının ismini zikretmiş ve mezhebin görüşünün bu şekilde olduğunu göstermiştir. Hanefilerin görüşünden bahsederken ise genellikle Ebû Hanîfe ya da talebelerinden bahsetmemiştir. Bunun yerine "Ehl-i Kûfe" terimini sıklıkla kullanmıştır. Bazı kimseler Tirmizî'nin, Ebû Hanîfe'nin ismini zikretmemesinin sebebini bir çeşit taassup olarak görmüşlerdir. Bu görüşe göre Tirmizî "Kûfeliler" terimiyle Ebû Hanîfe'yi kastetmiş ve Ebû Hanîfe'nin ismini zikretmekten kaçınmıştır. Fakat bu görüş tartışmaya açıktır. Zira Tirmizî, genel olarak Kûfelilerden bahsettiğinde burada kimleri kastettiğini haber vermiştir. Dolayısıyla Ehl-i Kûfe terimi ile Tirmizî, Hanefileri de kapsayacak şekilde geniş bir coğrafyayı kastetmiştir.⁷⁶

Tirmizî'nin Hanefileri eleştirirken yine Hanefilerden delil getirmesi son derece dikkat çekicidir. Tirmizî, Hanefilerin, safların arkasında tek başına namaz kılmayı caiz görmesine itiraz ederken ilk naklettiği rivayette bu şekilde namaz kılmanın caiz olmadığını bildirip Hammâd b. Ebî Süleymân, (ö. 120/738) İbnü Ebî Leylâ (ö. 148/765) ve Vekî'in bu görüşte olduğunu nakletmiştir.⁷⁷

Genellikle Hanefilere karşı delil getirdiği rivayetlerde Kûfelileri zikretmese de onların delil aldığı rivayete ya da görüşe değinmiştir. Örneğin Hanefilerin cumhur ulemadan ayrıldığı konulardan biri olan rükûda elleri kaldırma meselesinde Tirmizî, uzun açıklamalarda bulunup Hanefileri eleştirmiş ve delil aldıkları İbn Mes'ûd (ö. 32/652) rivayeti hakkında "İbn Mes'ûd'un 'Resûlullah sadece namaza başlarken ellerini kaldırır.' hadisi sabit olmayıp; 'Her tekbir anında ellerin kaldırılması' hadisi sabittir." diyerek Hanefilere cevap vermiştir.⁷⁸ Bununla birlikte Tirmizî, sabit olmadığını söylediği bu rivayeti eserine alıp ümmetin bir kısmının amel ettiğini ifade etmiş ve Hanefilere karşı art niyetli olmadığını ilmî bir şekilde göstermiştir.⁷⁹ Ayrıca Tirmizî burada İbn Mes'ûd'dan sabit olduğunu söylediği hadisi nakletmiştir. Bu rivayetin Alkame (ö. 62/682)-Esved (ö. 75/694) -İbn Mes'ûd kanalıyla gelmesi Tirmizî'nin Hanefilere bir anlamda kendi hocaları ile cevap vermesidir.⁸⁰

Bazı konularda ise Tirmizî'nin farklı râvilerden rivayetin olduğunu belirtmesine rağmen delil aldığı rivayetin Kûfe tarikli olması da dikkat çekicidir. Örneğin bu durumu, kendisiyle istinca yapılmasının mekruh olduğu malzemeler hakkında gelen rivayette görmekteyiz:

⁷³ Hatta bu ifadeyi kullanmasının sebebi olarak Humeydî'nin, Mecid-i Haram gibi mübarek bir yerde Ebû Hanîfe'nin adını ağzına almak istememesi zikredilir. Enbiya Yıldırım, *Buhari'nin Ebu Hanîfe'ye ve Hanefilere Bakışı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 229.

⁷⁴ Tirmizî, "Tahâret", 99.

⁷⁵ Tirmizî, *İlel*, 388.

⁷⁶ İtir, *Müvazene*, 387.

⁷⁷ Tirmizî, "Salât", 170 (No. 230).

⁷⁸ Tirmizî, "Salât", 190 (No. 256).

⁷⁹ Tirmizî, "Salât", 190 (No. 256).

⁸⁰ Tirmizî, "Salât", 188 (No. 253).

“Abdullah b. Mes’ûd’dan rivayet edildiğine göre, Resûlullah şöyle buyurmuşlardır: ‘Tezek ve kemikle taharetlenmeyin, çünkü o cin kardeşlerinizin azığıdır.’ Bu konuda, Ebû Hüreyre, Selman, Câbir ve İbn Ömer’den hadis rivayet edilmiştir. Bu hadisi İsmail b. İbrâhim ve diğerleri Davut b. Ebî Hind’den, Şa’bi’den, Alkame’den ve Abdullah b. Mes’ûd’dan şöylece aktarmışlardır: ‘Abdullah b. Mes’ûd, cin gecesi Resûlullah ile beraberdi...’ Bu uzunca hadis hakkında Şa’bi diyor ki: Resûlullah şöyle buyurdu: ‘Tezek ve kemikle temizlenmeyin çünkü onlar cin kardeşlerinizin azığıdır.’ Bu konudaki İsmail’in rivayeti sanki Hafs b. Gıyâs’ın rivayetinden daha sahih görünmektedir. İlim ehli bu hadise göre amel etmektedir. Bu konuda ayrıca Câbir ve İbn Ömer’den de rivayet vardır.”⁸¹

Burada görülmektedir ki Tirmizî iki tarikten de Kûfe kaynaklı rivayeti değerlendirmiş ve bu rivayetlerle hüküm vermiştir. Tirmizî, ricâl bilgisine sahip olduğu için kimi zaman Ehl-i Irak ya da Ehl-i Kûfe gibi genel isimlere yer vererek değerlendirmeler yapmıştır.⁸² Bu da Tirmizî’nin Hanefileri görüş ve şahıs boyutunda tanıması olabileceğini göstermektedir.

Tirmizî, re’y ehli ile Kûfelileri birbirinden ayırmıştır. Bu bölgeden pek çok nakilde bulunmasının nedeni de Kûfe’de bulunan Ehl-i hadîs mensuplarıdır. Re’y düşüncesine ise son derece eleştiri yöneltten Tirmizî, hadis rivayetine ve talebine dair naklettiği rivayetleri ihtiva eden *Kitabu’l-İlim* bölümünde birçok konuda bu düşüncenin usûllerini eleştirmiştir. Hadis ehlinin eserlerinde *Kitâbü’s-Sünne; iman, i’tisâm bi’lkitâb ve’s-sünne*, gibi bölümler içinde bid’at ehline karşı hadis savunması yapılmıştır.⁸³ Tirmizî de ilim bölümünde kanaatimizce re’y düşüncesinin hadis ilmine ve rivayetine karşı olduğunu, ilim denilince akla rivayetin geleceğini iddia etmiştir. Ancak hadisi ve rivayeti savunan Tirmizî yalnızca Hanefileri değil dinde re’ye yer verip bid’at ehli sayılan her gruba eleştiride bulunmuştur.

Tirmizî, ilmin üstünlüğünden bahsederek başladığı bu bölümde bir anlamda dinde re’y yapmanın yersizliğinden bahsederek Ehl-i hadîs fıkhının üstünlüğünden söz etmektedir. İkinci sırada naklettiği rivayette ilim için yola çıkan kimselerin üstünlüğünden bahsetmiştir ki bu durum rivayet aramak için sefere çıkma anlamına gelen rıhlelere işarettir.⁸⁴ Zira ilk dönemlerde ilim kelimesi hadis anlamında kullanılmakta olup ilim tahsili de hadis aramak için yola çıkmak anlamındadır. Bu durumu desteklemek adına daha sonra şu rivayet nakledilmiştir:

“Ebû Harun el-Abdî’den rivayete göre, şöyle demiştir: Ebû Saîd’den bazı şeyler öğrenebilmek için onun yanına gelirdik; o da bize şöyle derdi: Resûlullah’ın bize vasiyeti olan kimseler hoş geldiniz, çünkü, Resûlullah şöyle buyurmuştur: ‘İnsanlar, siz ashabımın bilgi sahibi âlim kimselerine uyacaklardır. Size yeryüzünün değişik bölgelerinden din öğrenmek için müslümanlar geleceklerdir. Onlar size geldiklerinde onlara iyi davranın.’”⁸⁵

Burada görülmektedir ki Tirmizî, naklettiği rivayetin hadis talebine işaret ettiğini, bilginin bizatihi hadis rivayetleriyle elde edileceğini savunmuştur. Rivayeti nakleden kimse ilim öğrenmek için kendisine gelen talebelerine hadis nakletmiş ve bir anlamda ilmin hoca-talebe ilişkisiyle iletileceğini gösterip re’y düşüncesine sarahaten olmasa da itirazda bulunmuştur.

Abdullah b. Amr b. Âs’dan (ö. 65/684) rivayete göre, Resûlullah şöyle buyurmuştur:

“Allah ilmi insanların kafalarından söküp çıkaracak kaldıracak değildir. Fakat ilmi, ilim adamlarını ortadan kaldırmak sûretiyle kaldıracaktır. Sonunda hiç âlim kalmayacak ve insanlar cahil bilgisiz kimseleri kendilerine önder, lider ve kurtarıcı

⁸¹ Tirmizî, “Tahâret”, 14 (No. 18).

⁸² Tirmizî, *İlel*, 58.

⁸³ İlyas Çelebi, “Kitâbü’s-Sünne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002). 26/116.

⁸⁴ Ebû Hüreyre’den rivayete göre Resûlullah şöyle buyurdu: “Her kim din ilmini tahsil için yola koyulur ve her sebebe başvurursa Allah Cennete varan yolu onun için kolaylaştırır.” Tirmizî bu bölümde iki tane daha rivayet nakletmektedir. Tirmizî, “Rekâik”, 16 (No. 2446, 2447, 2448).

⁸⁵ Tirmizî, “İlim”, 4 (No. 2650).

seçecekler ve onlara dinî ve ilmî meseleler soracaklar onlar da cahilce fetva vererek hem kendileri sapıtmış hem de başkalarını saptırmış olacaklardır.” Bu konuda Aîşe ve Ziyâd b. Lebid'den de hadis rivayet edilmiştir.⁸⁶

Burada nakledilen rivayette açıkça görülmektedir ki ilim insanların hafızalarındadır. İlmî hafızasında bulunduran bu âlimlerin vefat etmesi ise ilmin yok olması olarak gösterilmiştir. Çünkü rivayetin devamında da bazı kimselere soru sorulması durumunda fetva vereceği bildirilmiştir. Bu durum da re'y düşüncesini akla getirmektedir. Çünkü ilim sahiplerinin sahip olduğu rivayet kültürüne sahip olmayan bu kimseler mecbur olarak akıl yoluyla meselelere fetva vereceklerdir. Ebû'd-Derdâ'dan (ö. 32/652) rivayete göre, şöyle demiştir:

“Resûlullah ile birlikte bulunuyorduk. Gözlerini semaya dikti ve şöyle buyurdu: ‘İlim insanlardan aşırılıp kaybolacağı zaman ilim adına hiçbir şeye güçleri yetmeyecektir.’ Bunun üzerine Ziyâd b. Lebid el-Ensari dedi ki: Kur’ân’ı devamlı okuduğumuz halde ilim bizden nasıl aşırılıp yok edilecektir? ‘Allah’a yemin ederim ki Kur’ân’ı mutlaka okuyacağız kadınlarımıza ve çocuklarımıza da okutacağız.’ Bunun üzerine Resûlullah buyurdu ki: Ey Ziyâd annen senin hasretinle yansın, Ben de seni Medine halkının fıkahçılarından saymakta idim. İşte Tevrat ve İncil Yahudî ve Hristiyanların elindedir. Onlara ne faydası oluyor. Cübeyr diyor ki: Sonra Ubâde b. Sâmî’tle karşılaştım ve kardeşin Ebû'd-Derdâ nelerden bahsediyor, işitmedin mi? Ebû'd-Derdâ'nın söylediklerini kendisine haber verdim, Ubâde b. Sâmî şu cevabı verdi: Ebû'd-Derdâ doğru söylemiştir. İstersen insanlardan kaldırılacak ilk ilmi sana haber vereyim mi? ‘Huşu’dur. Belki de büyük bir mescide gireceksin ve orada huşu’ içerisinde bir adam bulup göremeyeceksin.”⁸⁷

Burada da hadis ilmi ile uğraşmayıp farklı düşüncelere yönelen kimselerin İslâm’a vereceği zarar daha önceki toplulukların haline benzetilmiştir. Hatta durumun vahametine dikkat çeken ifade, Kur’ân’ın okunduğu halde ilmin kaybolacağına söylenmesidir. Re'y ehlinin genelinin Arap olmayan kimselerden oluşması ve bu kimselerin tahrif olan diğer kutsal kitaplara inananların soyundan gelmeleri ilmin re'y ile kaybolma tehlikesine işaret etmektedir. Ayrıca ilimden kaldırılan ilk şeyin huşu olması da re'y ehlinin cüretkâr tavrı bir anlamda Allah’tan korkmamaları şeklinde ifade edilmiştir.

Tirmizî'nin bundan sonra zikrettiği bab başlığı altında nakledilen rivayette ilmin yalnızca Allah rızası için talep edilebileceği belirtilerek dünya için ilim talep edenler cehennemlik olmakla tehdit edilmiştir.⁸⁸ Buradaki rivayette cehennemle korkutulan kimseler âlimlerle boy ölçüşmek, insanlarla mücadele etmek isteyenler olarak zikredilmiştir ki Tirmizî de burada akla gelen şeyin cedel olduğunu ve re'y düşüncesinin zemmedildiğini düşünmüş olmalıdır. Bir sonraki babda ise İslâm düşüncesinde hadisler içerisinde fıkın yer aldığını belirten rivayet nakledilip Ehl-i hadîs fıkhı ön plana çıkarılmıştır. Burada dikkat çeken bir diğer husus ise nakledilen iki rivayetin Abdullah b. Mes’ûd’a ait olmasıdır.

“Bizden bir hadis işiten ve onu hafızasında tutarak başkasına aktaran kişinin Allah yüzünü ak etsin. Nice ilim yüklenen kişiler vardır ki bazen onu kendisinden daha anlayışlı birisine aktarabilir. Çoğu zaman da ilim yüklenen kimse kendisi dirayetli olmaz.”⁸⁹

Bu rivayette de hadis talebine teşvik edilmekle birlikte hadis üzerinden fıkıh yapmanın önemine dikkat çekilmiştir. Ayrıca sadece hadis talep edenin dirayette zayıf kalacağına dikkat çekilmiş ve rivayetlerin olduğu şekilde aktarılıp ihtiva ettiği fikha erişilmesi teşvik edilmiştir. Bu durum da sadece re'y yapmanın eksikliğine işaretettir.

⁸⁶ Tirmizî, “İlim”, 5 (No. 2652).

⁸⁷ Tirmizî, “İlim”, 5 (No. 2653).

⁸⁸ Tirmizî, “İlim”, 6 (No. 2654, 2655).

⁸⁹ Tirmizî, “İlim”, 7 (No. 2656).

Tirmizî daha sonra iki babda Hz. Peygamber adına yalan uyduranların cehennem ile tehdit edildiği rivayetleri nakletmektedir.⁹⁰ Bu rivayetlerle de hadislerle olan ihtiyaca dikkat çekilmiştir. Hadis ilminin önemine değindikten sonra meşhur erike hadisi nakledilmiştir. Bu rivayet şu şekilde gelmiştir:

Mikdam b. Ma'dikerib'den (ö. 87/706) rivayete göre, Resûlullah şöyle buyurmuştur:

*“Dikkat edin! Sizden biriniz koltuğuna kurulduğu halde benden bir hadis kendisine ulaşacak ve o kimse şöyle diyecek: Bizimle sizin aranızda Allah'ın kitabı var. Bu kitapla neyi helal olarak bulursak onu helal sayar haram olan hususları da haram kabul ederiz. Gerçekten Allah Resûlünün haram kıldığı bir şey Allah'ın haram kıldığı gibidir.”*⁹¹

Bu rivayetin de özellikle Hanefilerin düşüncesine itiraz sadedinde ele alınmış olması muhtemeldir. Tirmizî sadece Ehl-i hadîs'in delil aldığı rivayetleri nakletmekle kalmamış re'yi düşüncesine sahip kimselerin delil alacağı rivayetleri de senet açısından tenkit etmiştir. Örneğin biraz önce nakledilen erike hadisinin aksine hadislerin Kur'ân'a arz edilebileceğini ifade eden rivayeti nakletmiş ve senet yönünden za'fiyetine işaret etmiştir: Yezîd b. Seleme'den (ö. 50/670) rivayete göre şöyle demiştir:

*“Ey Allah'ın Resûlü! Senden pek çok hadisler işittim. Sonraki öğrendiklerimin öncekilerini unutturacağından endişe ediyorum, bana kapsamlı bir şekilde bir şeyler söyleyiniz dedim, şöyle buyurdular: ‘Bildiğin her konuda yolunu Allah'ın kitabıyla bulmaya çalış.’ Bu hadisin seneti muttasıl değildir. Bence bu hadis mürseldir. Bana göre İbn Eşva', Yezîd b. Seleme'ye ulaşmamıştır. İbn Eşva'ın ismi Saîd b. Eşva'dır.”*⁹²

Tirmizî, Resûlullah adına yalan uydurmanın ne kadar büyük bir cürüm olduğunu belirten rivayetlerden sonra hayra vesile olmakla ilgili rivayetleri nakletmiştir. İlim konusunun içerisinde böyle bir rivayetin yer alması ise son derece önemlidir. Bu rivayetlerden biri şu şekilde gelmiştir:

Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den (ö. 42/662) rivayete göre, Resûlullah şöyle buyurmuştur: *“Sevap kazanmak için her konuda aracı olunuz. Allah, Peygamberinin dilinden dilediği hükmünü verecektir.”*⁹³

Bu rivayette görülmektedir ki hükmün verileceği yegâne mercî Resûlullah'tır. Daha sonraki rivayette ise bu babın açılmasının amacı daha net anlaşılmaktadır:

Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) rivayete göre, Resûlullah şöyle buyurmuştur:

*“Kim bir hidayete çağırıp o yolda çığır açarsa kendisine uyanların sevâbı kadar sevap ona verilecektir ve onların sevaplarından da hiçbir şey eksiltilmeyecektir. Her kim de bir sapıklığa çağırır ve o yolda bir çığır açarsa kendisine uyanların günahı da aynen kalır eksilmez.”*⁹⁴

Bu rivayetlerden sonra Tirmizî'nin açtığı babın ismi *Sünnete dayanıp bidatlerden sakınmak*'tır.⁹⁵ Bu durum da göstermektedir ki önceki bab sünnetin dışında yol tutanlara tehdit olarak nakledilmiştir. Zira devamındaki rivayette Resûlullah ileride yaşanacak olan ayrılıklardan haber vermiştir:

Irbâd b. Sâriye'den rivayete göre, şöyle demiştir:

“Resûlullah bir gün sabah namazından sonra son derece tesirli bir vaaz verdi de bu vaazın tesirinden gözler yaşardı, kalpler ürperdi. Ashaptan bir kişi: Bu öğütler vedalaşan bir kimsenin öğütleri gibidir. O halde bize neyi tavsiye ederseniz Ey Allah'ın Resûlü! dedi. Resûlullah şöyle buyurdu: ‘Allah'a karşı her zaman ve her zeminde sorumluluk bilinci içerisinde olmayı Allah'tan gelen her şeyi dinleyip itaat

⁹⁰ Tirmizî, “İlim”, 8 (No. 2659, 2660, 2661).

⁹¹ Tirmizî, “İlim”, 10 (No. 2664).

⁹² Tirmizî, “İlim”, 19 (No. 2683).

⁹³ Tirmizî, “İlim”, 14 (No. 2672).

⁹⁴ Tirmizî, “İlim”, 15 (No. 2674).

⁹⁵ Tirmizî, “İlim”, 16 (No. 2676).

etmeyi, idareciniz durumunda olan kimse Habeşli bir köle bile olsa onu dinleyip itaat etmeyi emrederim. İçinizde yaşayacak olanlar benden sonra pek çok ayrılık ve anlaşmazlıklara şahid olacaklardır. Dinde yeri olmayan fakat dindenmiş gibi gösterilmeye çalışan şeylerden sakınıp uzak durunuz çünkü onlar sapıklıktır. Sizden kim bu dönemlere ulaşırsa benim sünnetime ve doğru yolda olan Hülefa-i Raşîdinin sünnetine sıkıca sarılsın. Bu yolda sabredip dışınızı sıkınız.”⁹⁶

Kesir b. Abdillâh'ın babasından ve dedesinden rivayete göre, Resûlullah, Bilâl b. Hâris'e: "Bil bakalım" buyurdu. Bunun üzerine Bilâl: "Neyi bileyim? Ey Allah'ın Resûlü!" dedi, Resûlullah şöyle buyurdu: Benden sonra sünnetimden kaldırılan bir sünneti kim ihya edip ortaya çıkarırsa ona o sünnetle amel edenler kadar sevap vardır. Amel edenlerin sevapları da hiç eksiltilmez ve her kim de, Allah ve Resûlünün razı olmadığı sonradan çıkan bid'at denilen bir sapıklığı ortaya çıkarırsa o kimseye o bid'atle amel edenlerin günahları da birlikte yazılır ve onların günahlarından da hiçbir şey eksiltilmez.”⁹⁷

Tirmizî bu rivayetlerde de sonradan çıkan akımlara karışan kimselerin sünnetten uzaklaşıp doğru yolun dışında kalacaklarını dile getirmektedir. Bu rivayetlerde özellikle hadislerin inkar edileceği ve farklı düşüncelerin ortaya çıkacağı belirtilerek Ehl-i hadîs'in yolu savunulmuştur. Burada re'y düşüncesine kapalı bir biçimde olsa da eleştiri getiren Tirmizî sonraki rivayette şu hadisi nakletmektedir:

“Sizi kendi halinize bıraktığım sürece siz de beni bırakınız. Size bir şeyler duyurduğumda onu benden alınız. Çünkü sizden öncekiler peygamberlerine çok soru sormaları ve peygamberlerinin buyrukları üzerinde ihtilaf etmelerinden dolayı helak olup gitmişlerdir.”⁹⁸

Burada Hz. Peygamber'in sözleri üzerinde ihtilaf edilmesi yasaklanmış ve Peygamberin konuşmadığı konularda soru sormak yasaklanmıştır. Dolayısıyla farazî fıkıh yaparak yeni yeni meseleler ortaya koyan Hanefilerin anlayışı eleştirilmiştir. Hatta Resûlullah'ın dilinden sünnet yurdu olan Medine ehlinin diğer şehirlere göre daha üstün olduğu rivayetle nakledilmektedir:

Ebû Hüreyre'den rivayete göre, şöyle demiştir: “Pek yakında insanlar develerini koşturarak ilim arayacaklar. Fakat Medine âlimlerinden daha bilgili kimseler bulamayacaklardır.”⁹⁹

Burada görüldüğü üzere ilmin kaynağının hadis olduğu ifade edilmiştir ki Medine; sünnet yurdu olarak âlimlerine bu üstünlüğü sağlamıştır. Muhakkik ulemanın da dediği üzere hadis, Haremeyn'in dışına çıkınca semâ yönünden zayıflamaktadır. Rivayetlerin ilk çıkış yeri Medine olduğu için diğer beldelerden gelen haberlerin de Medine'de bir aslının olması gerektiği iddia edilmiştir. Aksi takdirde sahih bile olsa Medine'de aslı olmayan haberin kabul edilmeyeceği söylenmiştir.¹⁰⁰ Bu da Tirmizî'nin hadisi merkeze almadıklarını iddia ettikleri re'y ehlinin yanlış bir yol izlediklerine dair düşüncesini göstermektedir.

Sonuç olarak Tirmizî direkt olarak Hanefilerin ismini vermese de eserinin belli yerinde Hanefileri sünnete muhalefet etmekle suçlarken eserinin ilim bölümünde kendi ilkelerini tanımlamıştır. Bu da kendi düşüncesinde re'ye ve ehline olan bakışın müspet olmadığını göstermektedir. Her ne kadar re'ye kendisi ve hocaları başvurmuş olsa da re'y ehlinin rivayetsiz içtihat faaliyeti içine girdiklerini düşündüğünü bu bölümden anlamaktayız.

6. Tirmizî'nin Kullandığı Temriz Sîgaları

Tirmizî, hocası Buhârî gibi temriz sîgası ile bazı kimselerin uygulamalarından haber vermiş ve bunların kim olduğunu genellikle zikretmiştir. Buhârî'nin de eserinde *İnsanlardan biri* diyerek Ebû

⁹⁶ Tirmizî, “İlim”, 16 (No. 2676).

⁹⁷ Tirmizî, “İlim”, 16 (No. 2677).

⁹⁸ Tirmizî, “İlim”, 17 (No. 2679).

⁹⁹ Tirmizî, “İlim”, 18 (No. 2680).

¹⁰⁰ el-Hatib el-Bağdadi, *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvi ve adabi's-sâmi'*, thk. Mahmud et-Tahhan, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), 2/286.

Hanîfe'yi kastettiği belirtilmişse de bazı âlimler Buhârî'nin bu ibareyle sadece Ebû Hanîfe'yi değil başka bazı âlimleri de kastettiği nakledilmiştir.¹⁰¹ Buhârî'nin toplamda yirmi yedi yerde kullandığı bu ifadenin on dört tanesi *hiyel* bölümünde geçmektedir.¹⁰²

Tirmizî ise Hanefileri ya da Ebû Hanîfe'yi hedef alarak tenkitçi bir yaklaşım göstermemiştir. Örneğin binek üzerinde vitir namazının kılınabileceğini rivayetle ortaya koyduğu zaman bu görüşte olmayan kimselerden şu şekilde bahsetmiştir:

وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ لَا يُوتِرُ الرَّجُلُ عَلَى الرَّاحِلَةِ

“İlim ehlinen birisi (bazıları) binek üzerinde vitir kılınmaz demektir.”¹⁰³ Burada kastedilen kişinin Ebû Hanîfe olduğu zikredilmiştir.¹⁰⁴ Zira Hanefiler içerisinde bile Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed (ö. 189/805) vitir namazını sünnet görürken Ebû Hanîfe bu namazın vacip olduğunu, dolayısıyla binek üzerinde kılınmayacağını söylemiştir.

وَقَالَ أَكْثَرُ أَهْلِ الْعِلْمِ: إِنَّمَا تَكُونُ الشُّفْعَةُ فِي الدُّورِ وَالْأَرْضَيْنِ، وَلَمْ يَرَوْا الشُّفْعَةَ فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: الشُّفْعَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ وَالْأَوَّلُ أَصْحَحُ

“İlim adamlarının çoğunluğu şuf'a ancak evlerde ve arazilerde olur demek ve her şeyde şuf'a olduğu görüşüne katılmamaktadırlar. Bazı ilim adamları, ‘Her şeyde şuf'a vardır’ görüşünde olup birinci görüş daha sahihtir.”¹⁰⁵

Burada Tirmizî, Hanefilerin görüşünü bazı ilim ehlinin düşüncesi olarak almış ve kendi görüşleri ile kıyaslamıştır. Zaten eserin çoğunluğunun fikhî görüşleri ihtiva etmesi bu şekildeki bir kullanımın sadece Hanefiler için olmayacağını göstermektedir. Örneğin Tirmizî, Hanefilerle aynı görüşte olduğu Lebenû'l-fahl meselesinde farklı düşünen kimselerden şu şekilde bahsetmiştir: “Kimi ilim adamları da Lebenû'l-fahl'e (Süt annenin kocasının emzirilen çocuğun süt babası olması meselesi) izin vermişlerdir. Birinci görüş daha sahihtir.”¹⁰⁶

Tirmizî bu sığayı Hanefilerin dışında başka kimseler için de kullanmıştır. Örneğin; “Kimi ilim adamları ‘Şıra ile abdest alınmaz’ derler. Şâfiî, Ahmed ve İshâk bu görüştedir.”¹⁰⁷

Bu durum da göstermektedir ki Tirmizî temriz sîgalarını kullanmakla belli bir kesimi kastetmemiştir.

Buhârî'nin temriz sîgasını kullanıp Ehl-i re'yi eleştirdiği yerlere baktığımızda Tirmizî'den ortak olarak nakledilen rivayetlerin konuları şu şekilde gelmektedir:

1. Rikaz,¹⁰⁸
2. İkrâh ile yemin,¹⁰⁹

¹⁰¹ Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh, *Feyzü'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedr, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 3/54; Meydâni, Abdülgani en-Nu'man, *Keşfu'l-iltibâs amma evraduhu'l-İmam el-Buhârî ala ba'di'n-nas*, (Halep: Mektebetü Matbûati'l-İslamiyye, 1993), 7.

¹⁰² Meydâni, *Keşfu'l-iltibâs*, 15.

¹⁰³ Tirmizî, “Vitr” 345 (No. 472).

¹⁰⁴ Mubârekpûri, Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/473.

¹⁰⁵ Tirmizî, “Ahkâm”, 34 (No. 1371).

¹⁰⁶ Tirmizî, “Rada”, 2 (No. 1148).

¹⁰⁷ Tirmizî, “Tahâret”, 65 (No. 88).

¹⁰⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Camiu's-sahih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasır. (b.y.: Dârü Tavkı'n-Necat, 2001), “Zekât”, 33 (No. 1449); Tirmizî, “Zekât”, 16 (No. 642).

¹⁰⁹ Buhârî, “İkrâh”, 7 (No. 6951); Tirmizî, “Ahkâm”, (No. 1354).

3. Zina iftirasında bulunan kimsenin tevbe etmesi halinde şahitliğinin kabul edilmesi,¹¹⁰
4. Hastanın borç bildirmesi,¹¹¹
5. İftiranın şekli,¹¹²
6. Nebiz,¹¹³
7. Nezir.¹¹⁴

Buhârî'nin Ehl-i re'yi en çok eleştirdiği yer ise *hiyel* bölümüdür. Buhârî bu bölüme “*Ameller niyetlere göredir.*” hadisiyle başlamaktadır. Bu durum da Buhârî'nin hilenin İslâm'da olamayacağını düşündüğünü göstermektedir.

Tirmizî, Buhârî'nin *hiyel* bölümünde Ehl-i re'ye eleştiride bulunduğu yerlerde şu konularda eserinde rivayet nakletmiştir:

1. Şığar,¹¹⁵
2. Develerin zekâtı,¹¹⁶
3. Hibeden dönmek,¹¹⁷
4. Şuf'a.¹¹⁸

Bunun dışında kalan yerlerde ise Tirmizî, Buhârî'nin eleştiride bulunduğu konularda eserine rivayet almamıştır.¹¹⁹ Burada dikkat çeken bir nokta şöyledir: Tirmizî, Buhârî'nin eleştiride bulunduğu kısımlarda hem bu tartışmalara çok az girmiş hem de rivayetleri zikrederken Hanefilerden genellikle bahsetmemiştir. Bunun iki sebebi olabilir:

Birinci ihtimal olarak Tirmizî'nin bu tartışmalı konularda Hanefilerle aynı görüşü düşünmüş ya da Buhârî tarafından Ehl-i re'ye yapılan itirazları yeterli görmemiş bundan dolayı bu konular hakkında nakilde bulunmamıştır. İkinci olarak, daha muhtemel olan bir durum ise Buhârî'nin de bu tartışmalı konuları yirmi küsur yerde zikredip daha fazla artırmamasının sebebi olan, kendisinden önceki bazı âlimlerin bu konulara değinmiş olmasıdır. Buhârî de İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 239/849) kendisinden önce Ebû Hanîfe'yi yüzden fazla meselede eleştirip hadislerle muhalefet ettiğini iddia etmesi sebebiyle kendisi bu tartışmalı rivayetleri tekrar zikretmemiştir. Aynı durumu Tirmizî için de düşünürsek hocası Buhârî'nin naklettiği tartışmaları tekrar gündeme getirmekten kaçınmıştır.¹²⁰

7. Hanefî Tabakât Kitaplarında Zikredilen Tirmizî'nin Hocaları

Tirmizî, hocası İmam Buhârî başta olmak üzere Ehl-i hadîs düşüncesine sahip bir yerde yaşaması sebebiyle Hanefî âlimlere genellikle başkaları vasıtasıyla ulaşmıştır. Hocası Buhârî'nin râvilerinden rivayette bulunmaya çaba göstermekle birlikte kimi zaman da mecruh olduğu halde Hanefî râvilerden rivayette bulunmuştur.

Tirmizî'nin eserinde rivayeti olup Hanefî tabakâtında da ismi geçen râviler şöyledir:

¹¹⁰ Buhârî, “Şehadât”, 8 (No. 2648).

¹¹¹ Buhârî, “Vasâya”, 8 (No. 2749).

¹¹² Buhârî, “Talâk” 24 (No. 5300).

¹¹³ Buhârî, “Eymân” 21 (No. 6685).

¹¹⁴ Buhârî, “İkrâh”, 4 (No. 6947).

¹¹⁵ Buhârî, “Hiyel”, 4 (No. 6960, 6961); Tirmizî, “Nikâh”, 30 (No. 1123).

¹¹⁶ Buhârî, “Hiyel”, 3 (No. 6959); Tirmizî, Zekât”, 4 (No. 621).

¹¹⁷ Buhârî, “Hiyel”, 13 (No. 6975); Tirmizî, “Buyû”, 62 (No. 1298).

¹¹⁸ Buhârî, “Hiyel”, 13, 14 (No. 6976, 6977, 6978, 6980); Tirmizî, “Ahkâm”, 34 (No. 1371).

¹¹⁹ Buhârî, “Hiyel”, 3-11 (No. 6956, 6966, 6968, 6970, 6971).

¹²⁰ Meydâni, *Keşfü'l-iltibâs*, 17.

1-) Halef b. Eyyûb Ebû Saîd el-Amiri el-Belhî (ö. 215/831)¹²¹

İmam Muhammed ve Züfer'in ashabından olmakla birlikte Ebû Yûsuf'tan da fıkıh öğrenmiştir. İbrâhim b. Ethem'e (ö. 162/779) de arkadaşlık etmiş ve zühd yönüyle tanınmıştır.¹²² İbn Hibbân (ö. 354/965) kendisinin Ma'mer b. Râşid'den (ö. 153/770) rivayette bulunduğunu bildirip sika râviler arasında olduğunu haber vermektedir. Bununla birlikte kendisinin ircâ fikrinde taassup içerisinde olduğunu da aktarmaktadır.¹²³ Kendisinden Ahmed b. Hanbel rivayette bulunmuştur. İbn Maîn ise Halef'in zayıf olduğunu bildirmiştir.¹²⁴ Aynı zamanda Halef b. Eyyûb'un Ebû Hanîfe hakkında şöyle söylediği nakledilmiştir: "Allah Tealâ'nın ilmi Hz. Peygamber'e, Hz. Peygamber'den ashabına, ashabından ise Ebû Hanîfe'ye ve Hanefilere geçmiştir. Dileyen buna razı olur dileyen öfkelenir."¹²⁵

Tirmizî Halef b. Eyyûb'dan, fıkıhın ibadetten hayırlı olduğunu bildiren bir rivayet nakletmiştir. Rivayetin devamında ise Halef b. Eyyûb'u yeteri kadar tanımadığını söylemiştir. Rivayet şu şekilde gelmiştir:

*Ebû Kureyb-Halef b. Eyyûb-Avf-İbn Sirin şeklinde gelen ve Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Resûlullah şöyle buyurdu: "İki özellik vardır ki münafıkta bir araya gelmez: Ahlak güzelliği ve dinî konularda anlayışlılık." Bu hadis gariptir. Bu hadisin Avf'ın rivayetinden olduğunu sadece bu ihtiyar Halef b. Eyyûb el-Amiri'nin rivayetiyle bilmekteyiz. Ebû Küreyb ve Muhammed b. Alâ'dan başka bu kimseden hadis rivayet edenini görmedim. Kendisinin nasıl bir kişi olduğunu da bilmiyorum.*¹²⁶

Hadisin şerhini yapan Mübarekpuri, Tirmizî'nin rivayete garip hükmü vermesinin sebebini Halef b. Eyyûb'un mestûr olması olarak açıklamıştır. Ayrıca Halef'in muhaddislerce pek makbul görülmediğinden bahsetmiştir.¹²⁷

Sonuç olarak Tirmizî'nin, Hanefî âlimler içerisinde ahvaline vâkîf olmadığı kimselerin olduğunu buna rağmen bu kimselerden rivayette bulunmaktan çekinmediğini görmekteyiz.

2-) Nuaym b. Hammâd el-Huzâî (ö. 228/843)¹²⁸

Haremeyn, Horasan, Irak, Şam, Yemen, Mısır gibi pek çok beldeden hocaları vardır. Kendisinden ise Buhârî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce (ö. 273/887), Yahyâ b. Maîn, Zühli gibi pek çok muhaddis rivayette bulunmuştur. İbn Hibbân Nuaym'ı sika görmekle birlikte hata ve vehimlerinin de olduğunu söyler.¹²⁹

Nuaym, Nuh b. Ebî Meryem'in (ö. 173/789) kadı iken katipliğini yapmıştır. Daha önceleri cehmî iken hadis talebine başlayıp bu düşüncüyü terk ettiği ve Cehmîye'ye reddiyelerde bulunduğu nakledilir.¹³⁰ Nuaym, Halife Mu'tasım (ö. 227/842) döneminde Mısır'da bulunuyorken mihne dönemi içerisinde sorguya çekilmiştir. Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylememekte ısrar edince hapse atılmış ve hapiste vefat etmiştir.

¹²¹ Tahanevi, Ahmed Osmani. *Mukaddimetü İläü's-Sünen Ebû Hanîfe ve ashabuhu*, (Karaçi: İdaretü'l-Kuran, 1993), 185; Humeydî, Alauddin. *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, thk. Muhyi Hilal es-Serhan, (Bağdat: Matabatü Divani'l-Vakfi's-Sünni, 2005), 296-298.

¹²² Kuraşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed el-Hanefî. *el-Cevahiru'l-muzıyye fi tabakati'l-hanefiyye*, (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.), 1/231, 232.

¹²³ İbn Hibbân, *Sikât*, 8/227, 228.

¹²⁴ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tarihu'l-İslâm ve vefeyati'l-meşahiri ve'l-i'lam*, thk. Beşşar Avvad, (b.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 4/1101.

¹²⁵ Hatib, *Tarih*, 15/459.

¹²⁶ Tirmizî, "İlim", 19 (No. 2684).

¹²⁷ Mübarekpuri, *Tuhfetü'l-ahvezi*, 7/379.

¹²⁸ Şatğami, Mufidürrahman, *el-Verdetü'l-hadira fi ehadisi'l-İmami'l-A'zam ve ehadisi ulemai'l-ahnaf fi'l-Camii's-Sahihî'l-İmami'l-Buhârî*, (Karaçi: Zamzam Matbaası, 2002), 362.

¹²⁹ İbn Hibbân, *Sikât*, 9/219.

¹³⁰ Zehebî, *Siyer*, 10/595-612.

Ricâl kaynaklarında Nuaym'ın çok hata yaptığı nakledilmekle birlikte hadis uydurduğu da rivayet edilmiştir. Ancak bu durumun tarafgirlik sebebiyle yapıldığı anlaşılmaktadır. Zira Nuaym'ın hadis uydurmasının sebebinin İbn Adî (ö. 365/976); “Ebû Hanîfe'yi övmek ve böylece sünnete takviyede bulunmak” olarak açıklamıştır. İbn Adî daha sonra Nuaym'ın uydurduğu rivayetleri nakletmiş ve bu rivayetlerin dışında kalanların sağlam olduğunu umduğunu söylemiştir. Uydurma olduğunu söylediği rivayetlerden birisi meşhur 73 fırka rivayetidir. Fakat bu rivayet meşhur versiyonundan farklı olarak re'y ehlinin kendi görüşlerini kıyas ile dine sokarak haramı helal, helali haram haline getirdiğini söylemiştir.¹³¹

Tirmizî, Nuaym'dan iki rivayette bulunmuştur. Bu rivayetlerin biri fiten diğeri ise cihad bölümünde geçmekte iken iki rivayette de garabet söz konusudur. Fakat Tirmizî ilk rivayetin sahih-garib olduğunu bildirmektedir.¹³² Bu durum da Tirmizî'nin Nuaym'ı en azından hadis uyduran zayıf bir râvi olarak görmediğini göstermektedir. Şayet Tirmizî Nuaym hakkında nakledilenleri kabul etse elbette kendisinden rivayette bulunmaz, bulunmuş olsa bile bu rivayetlere sahih hükmü vermezdi. Nuaym'ın ayrıca Ebû Hanîfe'den de vitir namazı ile ilgili rivayeti vardır.¹³³

3-) Hârice b. Mus'ab es-Serahsî (ö. 168/785)

Horasanî ve Serahsî olarak bilinen Ebû'l-Haccâc künyeli Hârice'nin Ebû Hanîfe hakkında nakledilen övgü dolu sözleri vardır.¹³⁴ Ayrıca Hanefî tabakâtında da çok kısa olmakla birlikte *Serahs'ın İmamı* olduğu ve ilim yolunda büyük bir serveti infak ettiği belirtilmiştir.¹³⁵ Mizzî de Hârice'nin Ebû Hanîfe'den rivayette bulunduğunu bildirmektedir.¹³⁶

Ricâl kaynaklarında ise Hârice'nin sahih rivayetleri olmadığı tedliste bulunduğu hatta yalan söyleyen bir kimse olduğu nakledilmektedir.¹³⁷ Buna delil olarak da Vekî' ve İbnü'l-Mübarek'in Hârice'yi terk ettikleri örnek verilmektedir.¹³⁸ Buna rağmen Hârice'den rivayette bulunanlar arasında birçok râviden bahsedilmiştir ki bunların arasında Vekî' ve İbnü'l-Mübarek'te vardır.¹³⁹

Burada da re'y ve eser ehli arasındaki çekişmenin izlerine rastlamaktayız. Zira Hanefî tabakâtında ve bazı ricâl kaynaklarında müspet olduğu anlaşılabilir olan¹⁴⁰ bu râvinin bir takım otoritelerce zayıf sayılmasını daha derinlemesine incelemek durumundayız. Bu konuda Mizzî'den şu bilgi aktarılmaktadır:

el-Hasen b. Muhammed dedi ki “Ebû Ma'mer bana dedi ki ‘Harice'nin hadisleri neden terkedilmiş biliyor musun.’ Ben dedim ki ‘Re' yde bulunduğundan dolayı.’ Bana ‘Hayır’ dedi. Ehl-i re'y Ebû Hanîfe'nin meselelerine daldılar ve bu sözlere Yezid b. Ebî Ziyâd'dan Mücahid'e, Mücahid'den İbn Abbas'a ulaşan isnat uydurdular ve bu sözleri naklettiler.”¹⁴¹

Burada görülmektedir ki Hârice özelinde Hanefilere karşı bir tavır toplumda o kadar yerleşmiştir ki re'y yapmak başlı başına bir cerh sebebi görülmüştür. Kendisi fakih olup “Horasan'ın şeyhi” olarak bilinen Hârice'nin Ehl-i hadîs mensupları ile arasının iyi olmadığını anlamaktayız. Hatta kendisi için “Ashabü'l-Hadis'i yiyebilse yer. Ama yenilmeyen şeyleri de -helal diye- savunur.”¹⁴² denilmiştir.

¹³¹ İbn Adî, el-Cürçani, *el-Kâmil fi duafai'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed el-Mevcud-Ali Muhammed Mağred, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 8/252, 253.

¹³² Tirmizî, “Fedâilü'l-Cihâd”, 25 (No. 1663); “Fiten”, 78 (No. 2267).

¹³³ Kuraşî, *Cevahir*, 2/202.

¹³⁴ Hatîb, *Tarih*, 15/499.

¹³⁵ Kuraşî, *Cevahir*, 2/551; Tahanevi, *Mukaddime*, 184.

¹³⁶ Mizzî, *Tehzib*, 8/17.

¹³⁷ Mizzî, *Tehzib*, 8/16-24.

¹³⁸ Buhârî, *Tarih*, 3/205; İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/494; Zehebî, *Mizân*, 1/625, 626.

¹³⁹ Mizzî, *Tehzib*, 8/18; Zehebî, *Tarih*, 4/348.

¹⁴⁰ Zehebî, *Siyer*, 7/326-328.

¹⁴¹ Mizzî, *Tehzib*, 8/20.

¹⁴² Zehebî, *Tarih*, 4/348.

Hârice'nin, Ebû Hanîfe'yi töhmet altına sokanların aklının noksan olduğunu söylemesi de Ehl-i hadîs ile geçinemediğini göstermektedir.¹⁴³ Tirmizî, Hârice'den bir rivayette bulunmuştur.¹⁴⁴

4-) el-Hasen b. Amara (ö. 153/770)¹⁴⁵

Ricâl kaynaklarında genellikle metruk kabul edilmiş olup Tirmizî kendisinden istiṣhat olarak bir rivayette bulunmuştur.¹⁴⁶ Buhârî'nin İbnü'l-Amara'dan rivayette bulunmasa da kendisini eserinde zikretmesi Tirmizî'nin istiṣhatta bulunmasında etkili olmuştur.¹⁴⁷

İbnü'l-Amara Bağdat'ta kadılık yapmış olmasına rağmen kendisinin makbul bir râvi olmadığı hususunda Ehl-i hadîs söz birliği yapmıştır. Kendisinin metruk olmasının sebebi ise hadis uydurucusu olmasıdır.¹⁴⁸ Kûfeli ve kadılık yapmış olmasının bu duruma etkisi olduğu düşünülebilir.

İbnü'l-Mübârek dedi ki: "İbnü'l-Amara'yı gördüm. Ebû Hanîfe'nin boynunu tutup şöyle diyordu: 'Fıkıh konusunda konuşup senden daha belîğ, sabırlı ve hazır cevap birini görmedim. Muhakkak ki sen zamanının önderisin. Senin hakkında konuşanlar ise ancak sana hased edenlerdir.'"¹⁴⁹

Burada görülmektedir ki özellikle Hanefîlerin önde gelenleri töhmet altında tutulmuş ve genel bir algı oluşturulmuştur. Fakat bu durumu fark eden bazı âlimler ise bu tür râvilerin rivayetini kullanmaya devam etmişlerdir. Örneğin bu râviden İmam Buhârî rivayette bulunmadığı halde Tirmizî kendisinden bir rivayet nakletmiş fakat bu râvinin zayıf olduğunu dile getirmiştir. Tirmizî şöyle demiştir: "Hadisçiler arasında Hârice pek sağlam sayılmaz. İbnü'l-Mübârek, bu kimseyi zayıf kimselerden saymaktadır."¹⁵⁰ Tirmizî'nin İbnü'l-Mübârek'in görüşüne dayanarak bu râviyi zayıf saymasında İmam Buhârî'nin etkisi olmalıdır. Zira İmam Buhârî, Vekî' ve İbnü'l-Mübârek'in Hârice'yi terk ettiklerini ilk haber veren kişidir. Fakat İmam Buhârî'nin terk edip birçok otoritenin de zayıf hatta metruk kabul ettiği bir râviden Tirmizî'nin rivayette bulunması kendisinin ricâl konusunda daha orta yolda olduğunu göstermektedir.

5-) Hammâd b. Zeyd b. Dirhem (ö. 179/795)¹⁵¹

Basralı olup İmam Mâlik, Evzâ'î ve Süfyân es-Sevrî ile beraber dönemlerinin İmamı olarak tanınmıştır.¹⁵² Hanefî tabakâtında ise Ebû Hanîfe'den fıkıh öğrendiği geçer. Hatta Serahsî, vitir namazının farz olduğunu bildiren rivayeti Ebû Hanîfe'den nakleden kimsenin Hammâd b. Zeyd olduğunu söylemiştir.¹⁵³

Bununla birlikte Yezid b. Harun'un Hammâd b. Zeyd'e "Kur'ân'da Allah Tealâ ashabu'l-hadîs'ten bahsediyor mu?" sorusuna Hammâd olumlu cevap vererek Tevbe sûresinin 122. Ayetini okumuştur.¹⁵⁴ Bu iki rivayet birbirine zıt görünmekle birlikte arasının bulunması da mümkündür. Tirmizî, Hammâd b. Zeyd'den yaklaşık olarak 85 rivayette bulunmuştur. Bu rivayetlere genellikle hocası Kuteybe kanalıyla ulaşmaktadır. Fakat Ehl-i hadîs tarafından bu kadar meşhur olan bir muhaddisin her ne kadar Ebû Hanîfe'den rivayeti olması muhtemel ise de Hanefî mezhebine bağlı

¹⁴³ Hatib, *Tarih*, 15/499.

¹⁴⁴ Tirmizî, "Tahâret", 43 (No. 57).

¹⁴⁵ Mübarekpûri, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3/232.

¹⁴⁶ Tirmizî, "Salât", 145 (No. 198).

¹⁴⁷ Buhârî, "Menakıb", 10 (No. 3642).

¹⁴⁸ Hatib, *Tarih*, 8/322-331.

¹⁴⁹ Hatib, *Tarih*, 15/502.

¹⁵⁰ Tirmizî, "Tahâret", 43 (No. 57).

¹⁵¹ Tahanevi, *Mukaddime*, 118; Şatğami, *Verdetü'l-hadîra*, 98.

¹⁵² Zehebî, *Siyer*, 7/458.

¹⁵³ Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Mârifetü'l-İlmiyye, 1993), 1/155; Kuraşî, *Cevahir*, 1/225.

¹⁵⁴ Zehebî, *Siyer*, 7/460.

olması pek mümkün gözükmemektedir. Zira bu durumda kendisi illa ki cerh edilir ve ricâl kaynaklarında bu durum dile getirilirdi.

6-) Ali b. Ma'bed b. Şeddad (ö. 218/834)¹⁵⁵

Aslen Mervli olup Mısır'da ikamet etmiştir. Mısır'da birçok hadis nakletmiş olup kendisinden Buhârî ve Müslim başta olmak üzere Nesâî (ö. 303/915), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ebû Hâtim (ö. 277/890), İshâk b. Mansur gibi birçok muhaddis rivayette bulunmuştur.¹⁵⁶ İmam Muhammed'in özel talebesi olan İbn Ma'bed, hocasından “*el-Camiu'l-Kebir*” ve “*el-Camiu's-Sağir*” adlı eserini rivayet etmiştir. İbn Hibbân kendisini sika râviler içerisinde değerlendirmiş ve rivayetlerinin sağlamlığına vurgu yaparak kendisi için “Müstakimu'l-hadîs” demiştir.¹⁵⁷

Halife Me'mûn Mısır'a geldiğinde onu huzuruna çağırıp kendisine iltifat etmiş ve kadılık teklifinde bulunmuştur. İbn Ma'bed ise ısrarlara rağmen kendisini, hocası İmam Muhammed'den işittiği hadisler ile uğraşmaya vakfettiğini söyleyerek bu teklifi kabul etmemiştir.¹⁵⁸ İbn Ma'bed'in hem Bağdat'a uzak olması hem de kadılık teklifini kabul etmemesinin etkisiyle muhaddislerce makbul bir râvi olarak tanınmıştır.

Tirmizî İbn Ma'bed'den, namazdan sonra okunacak dualarla ilgili bir rivayet nakletmiş ve bu rivayete sahih hükmü vermiştir.¹⁵⁹ Tirmizî kendisinden sadece bir rivayette bulunmasının sebepleri arasında İbn Ma'bed'in ömrünün çoğunu Mısır'da geçirmesini de sayabiliriz. Zira Tirmizî Mısır'a hiç gitmemiştir.

7-) Kâsım b. Abdurrahman el-Mesudî (ö. 116/734)

Kûfe kadılığı da yapmış olan Kâsım, İbn Mes'ûd'un torunudur. İmam ve Müctehid olarak tanınan Kâsım, babası başta olmak üzere İbn Ömer (ö. 73/693) Câbir b. Abdullah (ö. 78/698), Mesrûk b. Ecda' (ö. 73/693) ve başka birçok kimseden rivayette bulunmuştur. Kendisinden rivayette bulunanlar arasında A'meş (ö. 148/765) ve Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ vardır. İbn Abdurrahman Kûfe ehlinin üçüncü tabakasından sayılır.¹⁶⁰ İbn Maîn ve bazı muhaddisler Kâsım'ın sika olduğunu söylemişlerdir.¹⁶¹

Tirmizî kendisinden 4 rivayette bulunmuştur.¹⁶²

8-) Şerik İbn Abdullah el-Kadı Ebû Abdullah el-Kûfî (ö. 177/793)

Tirmizî, Şerik'ten birçok rivayette bulunmuştur.¹⁶³ Genellikle Şerik'e, İsmail b. Mûsâ (ö. 245/859)¹⁶⁴, Ali b. Hucr ve Kuteybe kanalıyla ulaşmaktadır.

Şerik, hadis konusunda muhaddisler tarafından makbul kabul edilmiştir. Hıfzının bir dönemden sonra zayıfladığı nakledilse de bu durum kendisinden nakilde bulunmayı engelleyecek bir sorun haline gelmemiştir. İbnü'l-Mübarek, Şerik'in Kûfe'de hadis konusunda Süfyân-ı Sevrî'yi dahi geçtiğini nakletmiştir. Ebû Hanîfe'ye arkadaşlık yapmış, A'meş ve Şu'be'den (ö. 160/776) rivayette bulunmuştur.

¹⁵⁵ Kuraşî, *Cevahir*, 1/379; Tahanevi, *Mukaddime*, 210.

¹⁵⁶ Ali b. Ma'bed'in hocaları ve râvileri hakkında daha geniş bilgi için bk. Mizzi, *Tehzib*, 21/139-142.

¹⁵⁷ İbn Hibbân, *Sikât*, 8/1467.

¹⁵⁸ Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf el-Kindî. *Kitabu'l-vulât ve Kitabu'l-kudât li'l-kindî*, thk. Muhammed Hasen İsmail, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/316; Zehebî, *Tarih*, 5/407.

¹⁵⁹ Tirmizî, “Dua”, 63 (No. 3474).

¹⁶⁰ Mizzi, *Tehzib*, 23/379, 380.

¹⁶¹ Zehebî, *Siyer*, 5/195, 196.

¹⁶² Tirmizî, “Buyû”, 43 (No.1270); “Tib”, 12 (No. 2052); “Tefsir”, 32 (No. 3195); “Dua”, 59 (No. 3462).

¹⁶³ Tirmizî, (No. 12, 45, 88, 107, 112, 126, 127, 136, 268, 386, 462, 520, 530, 609, 622, 650, 659, 660, 784, 866, 945, 1101, 1264, 1322, 1366, 1385, 1437, 1466, 1495, 1498, 1503, 1679, 1709, 1830, 1921, 1992, 2220, 2483, 2529, 2591, 2660, 2725, 2748, 2777, 2832, 2848, 2849, 2850, 3628, 3715, 3718, 3719, 3730, 3812, 3828, 3944).

¹⁶⁴ İsmail b. Mûsâ (ö. 245/859) Kûfeli olmakla beraber Şia'ya bağlılığı ile bilinmektedir. Zehebî, *Tarih*, 5/1089.

Tirmizî'nin Şerik'ten bu kadar çok nakilde bulunmasının sebebi Şerik'in Horasan sınırları içerisinde bulunan Buhara şehrinde doğmuş olmasıdır.¹⁶⁵ Zira kendisinden birçok muhaddis rivayette bulunmuştur.¹⁶⁶

9-) Hafs b. Gıyâs (ö. 194/810)¹⁶⁷

13 yıl Kûfe valiliği ile 2 yıl Bağdat kadılığı da yapmış olan Hafs b. Gıyâs, Ehl-i re'y'in önemli hadisçilerindedir.¹⁶⁸ Kendisinden birçok muhaddis rivayette bulunmuştur. Ömrünün sonlarına doğru hıfzının zayıfladığı, bu sebeple kitabından yapılan nakillerin güvenilir olacağı belirtilmiştir. Hafs b. Gıyâs muhaddislerce genel olarak sika kabul edilmiştir.¹⁶⁹ Bu sebeple Tirmizî de kendi hocaları gibi az da olsa Hafs'dan rivayette bulunmaktan çekinmemiştir. Tirmizî, Hafs b. Gıyâs'a Süfyân b. Vekî', Ebû Saîd el-Eşec', Ebû Saib Selm b. Cünâde, Ebû Hişâm er-Rifai, Ömer b. İsmail el-Hemedâni, Ebû Kureyb, Affan b. Müslim, Muhammed b. Yahya el-Mervezi, Hennâd, Kuteybe, Ali b. Hucr, Ali b. Saîd el-Kindi hocaları ile ulaşmıştır.¹⁷⁰

10-) Yahya b. Âdem (ö. 203/819)¹⁷¹

Yahya b. Âdem döneminin en önemli şahıslarından biri olduğu bildirilmesine rağmen kendisinin münker rivayeti de vardır.

Ubeyd b. Ricâl-Yahya b. Âdem-İbn Ebî Zi'b-Saîd b. Saîd-Babası-Ebû Hüreyre rivayet zinciriyle gelen habere göre Resûlullah şöyle buyurmuştur:

*“Sizlere benden, yabancı olmayan bildiğiniz (ma'rûf) bir rivayet aktarıldığında ben demiş olayım ya da olmayayım o rivayeti tasdik edin. Çünkü ben sizin bildiklerinizi söylerim, bilmediklerinizi değil. Eğer benden size duymadığımız bir rivayet aktarılsa o rivayeti de yalanlayın. Ben size duymadığınız bir şey söylemem.”*¹⁷²

Bu rivayet muhaddislerce kabul görmemiş ve Yahya b. Âdem'in rivayetin medârı olduğu nakledilmiştir. Ayrıca Yahya'nın bu rivayeti Kûfe'den naklettiği de kaynaklarda ifade edilmiştir.¹⁷³ Tirmizî, Yahya'dan farklı konularda otuzdan fazla rivayette bulunmuştur. Tirmizî bu rivayetlerde Yahya'ya genellikle hocaları Ebû Kureyb, Süfyân b. Vekî', Mahmud b. Gaylan ile ulaşmıştır.¹⁷⁴ Kûfeli olması ve Hanefilerce bilinen bir rivayetin kendisinden yaygınlaşması sebebiyle Hanefî olması mümkün olmakla birlikte Tirmizî'nin kendisinden bu kadar çok rivayette bulunması bizce bu ihtimali zayıflatmaktadır. Zira Tirmizî Hanefî râvilerden çok az rivayette bulunmuştur.

11-) Muallâ b. Mansur (ö. 211/827)¹⁷⁵

Bağdat'ta yaşamıştır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in ashabındandır. Hadisçiler genellikle Muallâ'yı makbul görmüşlerdir. Re'y ehlinde olduğunu da belirtmişlerdir. Ahmed b. Hanbel, İbn Mansur'un re'y düşüncesine sahip olması sebebiyle kendisinden rivayette bulunmamıştır.¹⁷⁶ Tirmizî

¹⁶⁵ Hatib, *Tarih*, 10/384-401.

¹⁶⁶ Bunlar içerisinde İshâk b. Ebî İsrail, Ebûbekir b. Ebî Şeybe, Osman b. Ebî Şeybe, Hennâd, Ali b. Hucr, Kuteybe gibi râviler vardır. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tezkiratü'l-huffaz*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/170.

¹⁶⁷ Mûbarekpûri, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 1/74.

¹⁶⁸ Hatib, *Tarih*, 9/68,

¹⁶⁹ İbn Manceveyh, Ahmed b. Ali b. Muhammed Ebû Bekr. *Ricâlu Sahih-i Müslim*, (Beyrut: Dârü'l-Mârifetü'l-İlmiyye, 1986), 1/144.

¹⁷⁰ Tirmizî, (No. 18, 141, 146, 271, 551, 649, 996, 1080, 1362, 1476, 1496, 1559, 1880, 2017, 2386, 2506, 2629, 3303, 3457, 3499, 3875).

¹⁷¹ Zehebî, *Siyer*, 9/522, 529; Şatğami, *Verdetü'l-hadira*, 393.

¹⁷² Tahâvî, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 15/347; Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Leali'l-masnu'a fi'l-ehadisî'l-mevdu'a*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/195.

¹⁷³ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, 15/347.

¹⁷⁴ Tirmizî, “Tefsîr”, 5 (No. 3015).

¹⁷⁵ Zehebî, *Siyer*, 10/365-371.

¹⁷⁶ Zehebî, *Siyer*, 10/365-371.

kendisinden iki rivayette bulunmuştur.¹⁷⁷ Bunun sebebinin de hocası Buhârî'nin Muallâ'dan rivayette bulunması gösterilebilir.

12-) Abdulhamid b. Abdurrahman el-Himmanî (ö. 202/818)¹⁷⁸

Mizzî, İbn Abdurrahman'ın hocalarını sayarken Ebû Hanîfe'nin ismini de zikretmektedir.¹⁷⁹ İbn Abdurrahman, Ebû Hanîfe'den işittiğine göre Hammâd b. Ebî Süleymân şöyle demiştir:

“İbrâhim en-Nehaî'ye Haccâc'ın öldüğünü müjdeledim. İbrâhim hemen kalkıp secde etti. Daha önce sevincinden ağlayan kimse görmemişim.”¹⁸⁰ Ricâl kaynaklarında sika bir râvi olarak görülmekle birlikte kendisini ircâ fikri ile itham edip zayıf sayanlar da vardır.¹⁸¹ Tirmizî kendisinden dört rivayet nakletmiştir. Bu rivayetlerin ikisine sahih hükmü verilmiş olması râvinin Tirmizî'ye göre makbul olduğunu gösterir.¹⁸²

13-) Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî (ö. 215/831)¹⁸³

Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711) soyundan gelen İbn Abdillâh h. 118 yılında Basra'da doğmuş olup Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809) zamanında Basra'da Muaz b. Muaz'dan sonra kadılık yapmıştır. Daha sonra Bağdat'a gelmiş ve burada da kadılık görevinde bulunmuştur. Kendisinden Kuteybe b. Saîd, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ebû Hâtîm er-Râzî (ö. 277/890) gibi pek çok muhaddis rivayette bulunmuştur. Daha sonra Basra'ya dönmüş ve orada vefat etmiştir.¹⁸⁴ Fıkıh ilmini Ebû Yûsuf ve İmam Züfer'den almıştır.¹⁸⁵ Kendisinden Ebû Hanîfe'nin zekasının kuvveti hakkında bir rivayet nakledilmiştir.¹⁸⁶

Tirmizî ise İbn Abdillâh'tan on adet rivayette bulunmuştur.¹⁸⁷ Her ne kadar Hanefî olsa da hem Bağdat'tan uzak olması hem de cerh lafızlarının kendisi hakkında kullanılmaması sebebiyle Tirmizî İbn Abdillâh'tan rivayette bulunmaktan çekinmemiştir.

14-) Amr b. el-Heysen (ö. 198/814)¹⁸⁸

Ebû Futn künyeli Amr b. el-Heysen ricâl kaynaklarında da Ebû Hanîfe'nin râvileri arasında zikredilmiştir.¹⁸⁹ Tirmizî kendisinden 2 rivayette bulunmuştur. Bu iki rivayette de garabet söz konusudur.¹⁹⁰

15-) Abdullâh b. İdrîs el-Evdi el-Kûfî (ö. 192/808)¹⁹¹

Hanefî tabakâtında Ebû Hanîfe'nin râvileri arasında sayılmıştır.¹⁹² Hatta İbn İdrîs, İmam Mâlik ve İbn Ebû'z-Zinâd'a (ö. 174/790) “Bir kişi karısına sen boşsun dese fakat bu sözüyle üç talakla boşamayı kastetse durumu ne olur.” diye sormuş; iki İmam da kadının üç talakla boşanmış olacağını söylemişlerdir. İbn İdrîs, İmam Ebû Hanîfe'nin bu boşamanın bir talak ifade edeceğini söylediğini

¹⁷⁷ Tirmizî, “Rekâik”, 5 (No. 2508); “Kıraat”, 3 (No. 2934).

¹⁷⁸ Tahanevi, *Mukaddime*, 123; Kuraşî, *Cevahir*, 1/295, 296.

¹⁷⁹ Mizzi, *Tehzib*, 16/453.

¹⁸⁰ Kuraşî, *Cevahir*, 1/295, 296.

¹⁸¹ Mizzi, *Tehzib*, 16/454.

¹⁸² Tirmizî, “Libas”, 38 (No. 1780); “Dua”, 107 “Menakıb”, 56 (No. 3855); “Menakıb”, 66 (No. 3908).

¹⁸³ Tahanevi, *Mukaddime*, 126; Humeydî, *Tabakât*, 278-281.

¹⁸⁴ Hatib, *Tarih*, 3/405-410.

¹⁸⁵ Mizzi, *Tehzib*, 25/439-449.

¹⁸⁶ Hatib, *Tarih*, 15/499.

¹⁸⁷ Tirmizî, (No. 395, 589, 776, 940, 1747, 1748, 2255, 2678, 2698, 3850).

¹⁸⁸ Tahanevi, *Mukaddime*, 124; Kuraşî, *Cevahir*, 1/400.

¹⁸⁹ Mizzi, *Tehzib*, 22/280; Zehebî, *Siyer*, 6/393.

¹⁹⁰ Tirmizî, “Vasâya”, 4 (No. 2119); “Dua”, 10 (No. 3385).

¹⁹¹ Tahanevi, *Mukaddime*, 198.

¹⁹² Şatgami, *Verdetü'l-hadira*, 200.

nakletmektedir. Zira Allah Tealâ'nın, ayetinde “*Talak iki defadır.*”¹⁹³ buyurması boşamanın niyetle değil söz ile yapılacağını göstermektedir.¹⁹⁴

Abdullah b. İdrîs ricâl kaynaklarında ise Kûfe'nin en faziletli kişisi olarak gösterilir. Hadis rivayetinde çok titiz olduğu, râvinin lahn yaptığını gördüğünde o kişiden hadis almadığı nakledilmiştir.¹⁹⁵ Ayrıca İbn İdrîs'in İmam Mâlik ile yakınlığının olduğu hatta Muvatta'nın bütün rivayetlerinin İbn İdrîs kanalıyla İmam Mâlik'e ulaştığı söylenmiştir. İbn İdrîs'e dönemin halifesi kadılık teklif etmiş fakat İbn İdrîs bu teklifi kabul etmemiştir.

Bunun dışında İbn İdrîs'in Kûfeli olmasına rağmen Kûfelilere muhalefet ettiği nakledilir. Bu konuda nebizi haram görmesi örnek verilir. Hatta kendisinin şöyle söylediği nakledilmiştir:

“*Çoğu sarhoş edenin azı da haramdır ve ben sizi bu konuda uyarıyorum.*”¹⁹⁶ Bu konuda İbn İdrîs hakkında “*Fıratın suyunu içip bozulmayan tek kişi*” ifadesi kullanılmıştır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel İbn İdrîs için نسيح وحده *Biricik* demiştir.¹⁹⁷

Tirmizî ise Abdullah b. İdrîs'den yirmiye yakın rivayette bulunmuştur.¹⁹⁸ Bu durum Tirmizî'nin re'y ehline karşı toptancı bir tavır takınmadığını göstermektedir. Zira kendisi hocalarının ta'dil ifadesini kullandığı veyahut kendisinden rivayette bulunduğu râvilerden rivayette bulunmaktan çekinmemiştir. Fakat bunun dışında kalan ve Hanefî olduğunu bildiği râvilerin bulunduğu rivayetleri ise daha az nakletmiş ve bu rivayetleri ahkâmın dışındaki konularda ele almıştır. Tirmizî'nin bu şekilde hareket etmesinde en önemli sebep ise içerisinde bulunduğu çevrenin bizatihi re'y ehlini cerh etmesidir.

Tirmizî'nin Ebû Hanîfe'nin ashabından sayılıp rivayette bulunduğu diğer râviler şöyledir:

16-) Hamza b. Habib el-Karî (ö. 156/773)¹⁹⁹,

17-) İbrâhim b. Edhem (ö. 162/779)²⁰⁰,

18-) Amr b. Meymun (ö. 145/762).²⁰¹

8. Tirmizî-Ebû Hanîfe İlişkisi

Tirmizî, eserinde belli birkaç meselenin dışında Ebû Hanîfe'yi zikretmemiştir. Tirmizî'nin Kûfelilerden bahsederken Ebû Hanîfe'yi zikretmemesi, kendisine karşı bir taassup düşüncesi olduğu ihtimalini akla getirirse de Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin kendisine sağlam bir nakille ulaşmaması da bu şekilde hareket etmesine sebep olmuş olabilir.²⁰²

Tirmizî'nin Ebû Hanîfe'yi zikrettiği ilk meselede hocası Yusuf b. İsâ'nın (ö. 247/ 861) Vekî'den naklettiği şu rivayettir;

“*Yusuf b. İsâ'dan işittim, Vekî'den işittiğini söylüyordu, bu hadisi rivayet edince şöyle dedi: Bu konuda kendi görüşlerine iltifat etmeyin! Çünkü kurbanlık hayvanı işaretlemek sünnet, onların sözleri ise bid'attir. Ebû's Sâib'den işittim şöyle diyordu: Vekî'nin yanında idik. Vekî kendi görüşlerine göre konuşanlardan birine dedi ki: Resûlullah kurbanlık develere işaret koymak üzere hayvanı yaraladı. Ebû Hanîfe ise bu işe “Müsle” yapmaktır diyor. O adam da “Bu mesele İbrâhim Nehâi'den rivayet edilmiştir.” der. İbrâhim der ki: Kurbanlık hayvana işaret koymak müsle yapmak*

¹⁹³ el-Bakara 2/229.

¹⁹⁴ Kuraşî, *Cevahir*, 1/271, 272.

¹⁹⁵ Hatib, *Tarih*, 11/69.

¹⁹⁶ Zehebî, *Siyer*, 9, 42- 49.

¹⁹⁷ Zehebî, *Tarih*, 4/1136.

¹⁹⁸ Tirmizî, (No. 36, 292, 418, 777, 822, 835, 1198, 1438, 1864, 1874, 1989, 2004, 2518, 2733, 3126, 3137).

¹⁹⁹ Tirmizî, “Sıfatü'l-Cenne”, 2 (No. 2526); “Fadâilü'l-Kur'ân”, 2 (No. 2906); “Dua”, 10 (No. 3385); “Dua”, 67 (No. 3480); Mizzî, *Tehzib*, 7/314-323; Tahanevi, *Mukaddime*, 183.

²⁰⁰ Tirmizî, “Tahâret”, 94; Zehebî, *Siyer*, 7/387-397; Kuraşî, *Cevahir*, 2/555; Tahanevi, *Mukaddime*, 127.

²⁰¹ Tirmizî, “Dua”, 114; Zehebî, *Siyer*, 6/345, 346; Kuraşî, *Cevahir*, 1/399.

²⁰² İtir, *Müvazene*, 387.

demektir. Bu söz üzerine Vekî' çok şiddetli bir şekilde kızdı ve şöyle dedi: Ben sana Peygamber söyledi diyorum sen bana İbrâhim söyledi diyorsun, bu sözünden vazgeçinceye kadar hapsedilmeyi nasılda hak etmişsin."²⁰³

Tirmizî'nin Ebû Hanîfe'yi eleştirdiği bir diğer konu ise yağmur duası ile ilgilidir;

*"Ebû Hanîfe der ki: İstiska namazı diye bir namaz yoktur. Böyle bir namaz için elbiselerin ters çevrilmesini de emretmem; fakat müslümanlar, yağmur isteyeceklerinde dua ederler ve hepsi birlikte dönerler. Tirmizî: Bu görüş sünnete aykırıdır."*²⁰⁴

Burada Ebû Hanîfe kendi usûlüne uygun hareket etmiştir. Ayrıca kendi döneminde bu konuda makbul bir rivayete ulaşmamış olması da mümkündür.

Üçüncü ve son olarak Tirmizî, Ebû Hanîfe'den çoraplara mesh konusunda şöyle bir sözünü nakletmiştir:

*Sâlih b. Muhammed et-Tirmizî'den işittim. Ebû Mukâtil es-Semerkandî'den işittiğini söyledi ve şöyle dedi: "Vefat ettiği hastalığı günlerinde Ebû Hanîfe'nin yanına girdim. Su getirtti, abdest aldı, ayaklarında çorap vardı, çoraplarına meshetti ve şöyle dedi: Daha önce yapmadığım bir işi bugün yapıyorum; sağlam tabanı olmadığı halde çoraplarımın üzerine meshettim."*²⁰⁵

Bu üç rivayette de Tirmizî, Ebû Hanîfe hakkında eleştiride bulunmuştur. İlk iki rivayette hadise muhalefet ettiği iddia edilirken son rivayette de ölüm döşeğindeyken kendi fetvasından döndüğünü söylemiştir. Ebû Hanîfe ve Hanefilerin fakihlik yönü ön planda olması sebebiyle rivayetlere ihtiyatla yaklaşp toplumun sorunlarına çözüm aramaları ve böylece re'y yapmaları bazı hadisçiler tarafından hadis karşıtlığı olarak anlaşılmışken İmam Mâlik, Şâfiî (ö. 204/820) gibi fakihlerin re'y konusunda eleştirileri bulunmasına rağmen Ebû Hanîfe'yi ve Hanefileri hadis karşıtlığı konusunda eleştirmemeleri dikkat çekicidir. Ebû Hanîfe'yi eleştirenler arasında en başta gelen kimselerden olan İshâk b. Râheveyh'in (ö. 238/853) hemen her rivayetinin sonunda zikredilmesi de Tirmizî'nin re'y ehline olan bakışı hakkında fikir vermektedir. Zira Hanefileri eleştiren İmam Buhârî ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) de İshâk b. Râheveyh'in talebesidir. Tirmizî bu anlayış içerisinde yetişmiş olsa da re'y ehline bakışı hususunda hadisçiler kadar katı olmamıştır.

8.1. Tirmizî'nin Ebû Hanîfe'nin Hocaları ile İlişkisi

Tirmizî, Ebû Hanîfe'nin hocaları içerisinde en fazla İbrâhim en-Nehaî'den nakilde bulunmuştur. Tirmizî İbrâhim en-Nehaî'yi Kûfe'nin selef âlimi olarak görmüş ve kendisinden hem rivayette bulunmuş hem de onun fikhî görüşlerini aktarmıştır. Eserde İbrâhim en-Nehaî bazen Neha nisbesi olmadan da zikredilmiştir. Tirmizî, İbrâhim en-Nehaî'den tespit edebildiğimize göre toplamda 77 rivayet aktarmıştır ki bunların 14 tanesi istihsat olarak 11 tanesi ise temriz sığasıyla nakledilmiştir. Burada dikkatimizi çeken bir nokta ise Tirmizî'nin İbrâhim en-Nehaî'den' temriz sığasıyla nakilde bulunduğu 11 rivayetinin hepsinde en-Nehaî nisbesiyle beraber kendisini tanıtmış olmasıdır. Tirmizî'nin Hanefilerle ilişkilendirilmekten çekindiği için bu yola başvurduğu da düşünülebilir. Zira diğer rivayetlerde bu nisbeyi kullanmamıştır. Öte yandan bu 77 rivayet içerisinde 22 tane İbrâhim-Alkame, 19 tane İbrâhim-Esved, 11 tane A'meş-İbrâhim-Alkame, 3 tane ise İbrâhim en-Nehaî'nin hem Alkame hem de Esved'den nakledilen hadisi bulunmaktadır. Tirmizî bu rivayetlere genellikle sahih hükmü vermiştir. Bunun dışında Tirmizî, İbrâhim en-Nehaî'nin fikhî görüşlerine de yer vermiştir. Eserde Hammâd b. Ebî Süleymân'dan rivayet nakledilmemekle birlikte iki yerde fikhî görüşü zikredilmiştir.²⁰⁶ Bunun dışında yalnızca Alkame'den 43, Esved'den ise 31 rivayet nakletmiştir.

²⁰³ Tirmizî, "Hacc", 67 (No. 906).

²⁰⁴ Tirmizî, "Sefer", 395 (No. 559).

²⁰⁵ Tirmizî, "Tahâret", 74 (No. 99).

²⁰⁶ Tirmizî, "Tahâret", 9 (No. 13); "Salât", 170 (No. 230).

Sonuç

Tirmizî'nin, Hanefî mezhebiyle olan bağlantısını eserleri bağlamında incelediğimiz bu çalışmada kendisinin hem Hanefî fikhını bildiğini hem de Hanefilerden az da olsa nakillerde bulunduğunu görülmüştür. Tirmizî, Hanefilerden hadis nakletme konusunda ihtiyatlı davranmış, nadiren de olsa rivayetini aldığı Hanefî râvilerin hadislerini de ahkam dışında kalan konularda tercih etmiştir. Bununla birlikte Kûfe'nin fikhî bilgisine ulaşırken Ebû Hanîfe ve ashâbı yerine fakih muhaddisler içerisinde sayılan Vekî', İbnü'l Mübarek ve Süfyân gibi Kûfelileri tercih etmiştir. Tirmizî, eserinde Ahmed b. Hanbel ve İmam Şafii gibi birçok hadis ehlinen nakilde bulunurken -tespit edebildiğimiz kadarıyla- toplamda 73 yerde “*Kûfeliler*” ya da “*bazı Kûfeliler*” ifadelerini kullanmıştır. Genellikle müphem bırakılan bu ifadelerin kimi zaman Hanefilerin görüşlerini yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Ancak ele alınan konularda Hanefilerin itirazlarının meşhur olması sebebiyle Tirmizî'nin Hanefileri tanıdığını anlamaktayız. Bu konuda Hanefî tabakâtında yaptığımız araştırmalarda Tirmizî'nin dolaylı olarak Hanefilerle bağlantısı bulunan kimselere ulaşmış olduğunu gördük. Bu da aslında re'y/hadis ayırımının belli sebeplerden dolayı alevlendirildiğini göstermektedir. Asıl olarak aralarında büyük bir fark olmayan bu iki düşünce mihne süreciyle beraber Hanefilerin aleyhine işlemiş ve bu eleştirilere hadis ehlinin geneli ortak olmuştur. Bu konuda öne çıkan kimselerle Tirmizî'nin görüşmüş olması Hanefilere olan bakışını etkilemiştir. Bu sebeple Hanefilerle ilişkilendirilmekten sakınmıştır. Sünnete muhalefet ettiklerini iddia ettiği Hanefilerin re'yinin rivayetlerin karşısında durduğunu söyleyen Tirmizî eserinde bu ifadelerle yer vermiştir. Bu anlamda re'yin hem olumlu hem olumsuz anlamı olduğunu göstererek re'yin ancak rivayetleri merkeze almakla elde edilebileceğini söylemiştir. Tirmizî, Hanefilerin sadece kelâmî konularda değil fikhî konularda da menfî anlamda re'ye başvurduğunu düşünmektedir. Eleştiri bağlamında ele aldığı rivayetlerin fikhî sahasının dışına çıkmaması buna işaret etmektedir. Ancak bu konuda Tirmizî'den önce yapılan eleştiriler daha fazladır. Zamanla azalan ayrışmanın ilk dönemlerdeki yansımalarının açığa çıkarılmasına yönelik yapılacak çalışmalar konumuzu ve tezimizi destekleme açısından son derece gereklidir. Zira Tirmizî'nin bulunduğu ortamı ve kendisine aktarılan eksik/hatalı bilgiler sebebiyle bu şekilde hareket etmiş olması muhtemeldir.

Kaynakça/Bibliography

- Altıkulaç, Tayyar. "Hammâd b. Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/489. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-sahih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasır. 9 Cilt. b.y.: Dârü Tavkî'n-Necat, 2001.
- Çelebi, İlyas. "Kitâbü's-Sünne" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/115-116. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dilek, Mehmet. *Kütüb-i Sitte'nin Şartları Etrafında Gelişen Tartışmalar*. Ankara: İlahiyat yay. 2014.
- Ebû Hanîfe. *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî 'âlimi ehli'l-Basra*, çev. Mustafa Öz, -İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri- İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Haçkalı, Abdurrahman. "Ehl-i hadîs-Ehl-i Re'y Ayrışması Fıkhî mi, İtikâdî mi?" *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2 (2003) 59-68.
- Hamş, Addab Mahmud, *el-İmam et-Tirmizî ve menhecühü fi kitabihî'l-Cami*, Amman: Dâiratü Mektebeti'l-Vataniyye, 2003.
- Hatib, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî. *Tarihu Bağdat*, thk. Beşşar Avvad. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmi, 2002.
- Hatib, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî. *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvi ve adabi's-sâmi'*, thk. Mahmud et-Tahhan, 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- Humeydî, Alauddin. *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, thk. Muhyi Hilal es-Serhan. Bağdat: Matabatü Divani'l-Vakfî's-Sünni, 2005.
- İtir, Nurettin. *el-İmam Tirmizî ve muvazenetühü beyne camiihi ve's-sahihayni*, Kahire: Matbaatü lecneti't-te'lif, 1970.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî. *el-İntika fi fadaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukahâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî. *Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlihi*, thk. Ebû'l-Eşbal ez-Züheyri. 2 Cilt. Suud: Dârü ibnü'l-Cevzi, 2. Basım, 1994.
- İbn Adî, el-Cürcanî, *el-Kâmil fi duafai'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed el-Mevcud-Ali Muhammed Mağred. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzibu't-tehzib*, 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dairati'l-Mearif en-Nizamiyye, 1908.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân*, thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr, 1971.
- İbn Hibbân, Ebu Hatim Muhammed. *es-Sikât*, Haydarabad: Dairetu'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Hibbân, Ebu Hatim Muhammed. *el-Mecrûhin mine'l-muhaddisîn ve'd-duafa ve'l-metrûkin*, Halep: Dârü'l-Va'y, 1976.
- İbn Manceveyh, Ahmed b. Ali b. Muhammed Ebû Bekr. *Ricâlu Sahih-i Müslim*, 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mâriye, 1986.
- İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî. *Şerhu ileli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd. 2 Cilt. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ, 1987.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf el-Kindî. *Kitabu'l-vulât ve Kitabu'l-kudât li'l-kindî*, thk. Muhammed Hasen İsmail. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh, *Feyzü'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- Kuraşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed el-Hanefî. *el-Cevahiru'l-muzıyye fi tabakâti'l-hanefıyye*, 2 Cilt. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane, ts.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Meydâni, Abdulgani en-Nu'man, *Keşfu'l-iltibas amma evradehu'l-İmam el-Buhârî ala ba'di'n-nas*, Halep: Mektebetü Matbûati'l-İslamiyye, 1993.
- Mizzî, Cemaluddin Yusuf b. Abdirrahman. *Tehzibu'l-kemal fi esmai'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1980.
- Mubârekpûrî, Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetü'l-ahvezî bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kand fi zikri ulema-i Semerkandi*, Suud: Mektebetü'l-Kevser, 1991.
- Özavşar, Mehmet Emin, "Vekî' b. Cerrâh" 43/8-9, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*, 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mârifetü'l-İlmiyye, 1993.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Leali'l-masnua fi'l-ehadisi'l-mevdua*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Şatğami, Mufidürrahman eş-Şatğami, *el-Verdetü'l-hadıra fi ehadisi'l-İmami'l-A'zam ve ehadisü ulemai'l-ahnaf fi'l-Camii's-Sahihî'l-İmami'l-Buhârî*, Karaçi: Zamzam Matbaası, 2002.
- Tahanevi, Ahmed Osmani. *Mukaddimetü İlaü's-Sünen Ebû Hanîfe ve ashabuhu*, Karaçi: İdaretü'l-Kuran, 1993.
- Tahâvî, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb Arnavut. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. 5 Cilt. Halep: Matbaatü'l-Mustafa el-Halebi, 2. Basım, 1975.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-İlelü'l-kebîr*, thk. Subhî es-Sâmerrâî, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Yıldırım, Enbiya. *Buhari'nin Ebu Hanîfe'ye ve Hanefilere Bakışı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Yıldız, Oğuzhan. *Tirmizî'nin Cami'inde Fıkhu'l-Hadis ve Fakih Muhaddisler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Mizânü'l-i'tidâl*. thk. Ali Muhammed Al-Becavi. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Mârifetü'l-İlmiyye, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tarihu'l-İslâm ve vefeyati'l-meşahiri ve'l-i'lam*, thk. Beşşar Avvad. 15 Cilt. b.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslâmi, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tezkiratü'l-huffaz*, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

IFD

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

Burdur Mehmet Akif Ersoy University
Journal of Theology Faculty

e-ISSN: 2757-6418
(Aralık / December 2022) 3/2

İBNÜ'S-SALÂH'IN *MUKADDİME*'SİNİN HADİS USULÜ TARİHİNDEKİ YERİNE DAİR BİR İNCELEME

A Study on the Place of Ibn al-Salâh's *Muqaddimah* in the History of Hadith Methodology

MEHMET SÖNMEZ

Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim
Dalı, Antalya, Türkiye

PhD Student, Akdeniz University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences,
Antalya, Turkey

msonmez_20@outlook.com
orcid.org/0000-0001-9668-6585
<https://ror.org/01m59r132>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 22 Eylül/September 2022
Kabul Tarihi/Accepted	: 01 Kasım/November 2022
Yayın Tarihi/Published	: 30 Aralık/December 2022

ATIF / CITES AS

Sönmez, Mehmet. "İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sinin Hadis Usulü Tarihindeki Yerine Dair Bir İnceleme".
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/2 (Aralık/December 2022), 77-100.

İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. Yayıncı / Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty. Burdur, Türkiye.

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. Mehmet SÖNMEZ

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.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **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**.

A Study on the Place of Ibn al-Salâh's *Muqaddimah* in the History of Hadith Methodology

Abstract

One of the works that constituted a turning point in the history of hadith method is the *Mukaddimah* of Ibn al-Salâh (d. 643/1245). Compared to the previous works, *Muqaddimah* varies from others with the features such as abandoning attribution (isnâd), value information as only source person or work, even being cited many times without any sources. These features have provided great convenience in terms of easily processing, interpreting, synthesizing and gaining new forms of information. Although information transfer without attribution has started before Ibn al-Salah, this issue settled in the field with him, and relatively more intensity was given to the analysis and synthesis of information.

Comments by the author are rarely encountered in *al-Muhaddith al-fâsil*, one of the works before the *Muqaddimah*. In addition, as a natural consequence of the purpose of writing, most of the methodological issues, such as 53 basic hadith methodological issues existing in *Muqaddimah*, were not included in this work, and it is concentrated on the content aiming to defend hadithists. As for Hâkim's (d. 405/1014) *Ma'rifah*, this work differs from *al-Muhaddith al-fâsil* in that it covers most of the methodological issues, albeit at a basic level, comments by writer is relatively prevail, and as it is briefly designed, methodological issues are not included at all, as well. In these two works, information has been transferred with attribution, except for a few. Ibn al-Salâh, who used attribution in only ten places, tried to include all methodological issues and problems in his work, since he wrote his work with the aim of solving these methodological problems. While Ibn al-Salah took a little advantage of *al-Muhaddith al-fâsil*, he benefited from *Ma'rifah* relatively more.

Another work that can be accepted as a milestone of the history of hadith methodology is Ibn Hajar's (d. 852/1449) *Nuzhah*. *Nuzhah* has been completely copyrighted with the original sentences of its author and there is not any direct information transfer in the work. Although *Nuhbah*, which is the original of *Nuzhah*, is mostly considered as one of the summary of *Mukaddimah*, there are studies that argue that this work is an independent work. The fact that most of the terms and definitions of Ibn Hajar were preferred in the post-*Nuzhah* period, the studies on *Nuhbah* and *Nuzhah* held a great deal and the relatively decrease in the studies on the *Muqaddimah* show that the *Mukaddimah* left its central position to *Nuhbah* and *Nuzhah*. In *Tedrib*, another work examined in the article, the emphasis on Ibn Hajar's views, along with names such as Irâkî and Bulkînî, confirms this idea.

Keywords: Hadith Metodology, The History of Hadith Methodology, İbn al-Salâh, *Mukaddimah*, Râmehürmüzî, Hâkim en-Nisâbü'rî, İbn Hajar.

İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sinin Hadis Usulü Tarihindeki Yerine Dair Bir İnceleme*

Öz

Hadis usulü tarihinde dönüm noktası oluşturan eserlerden biri İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Mukaddime*'sidir. Kendisinden önceki eserlerle kıyaslandığında *Mukaddime* isnadın terki, bilginin yalnızca kaynak kişiye veya esere nispet edilmesi, hatta birçok defa kaynaklı nakledilmesi gibi özellikleriyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu özellikler bilginin kolayca işlenmesi, yorumlanması, sentezlenmesi ve yeni formlar kazanması açılarından büyük kolaylıklar sağlamıştır. İbnü's-Salâh'tan önce de isnadsız bilgi nakline başlandığı görülse de bu husus onunla birlikte alana yerleşmiş, bilginin analiz ve sentezine nispeten daha fazla yoğunluk verilmiştir.

Mukaddime öncesi eserlerden *el-Muhaddisü'l-fâsil*'de müellif yorumlarına nispeten daha az rastlanmaktadır. Ayrıca bu eserde yazım gayesinin doğal bir sonucu olarak usul konularının çoğu (örneğin *Mukaddime*'de yer alan 53 temel hadis usulü konusu) yer almamış, hadisçileri savunma amacına matuf içeriğe ağırlık verilmiştir. Hâkim'in (ö 405/1014) *Ma'rife*'sine gelince bu eser, usul konularının çoğuna temel düzeyde de olsa yer vermesi hasebiyle *el-Muhaddisü'l-fâsil*'dan ayrılmaktadır, müellif yorumlarına nispeten daha fazla rastlanmaktadır, ayrıca eser muhtasar olarak tasarlandığı için usul problemlerine pek yer verilmemiştir. Bu iki eserde bilgiler birkaçı hariç isnadlı nakledilmiştir. Yalnızca on kadar yerde isnad kullanan İbnü's-Salâh ise eserini usul problemlerini çözmeye gayesiyle yazdığından eserinde usule ilişkin bütün konulara ve problemlere yer vermeye çalışmıştır. İbnü's-Salâh *el-Muhaddisü'l-fâsil*'dan pek az istifade etmişken *Ma'rife*'den nispeten daha fazla yararlanmıştır.

Usul tarihinde dönüm noktası teşkil ettiği söylenebilecek bir diğer eser İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Nüzhe*'sidir. *Nüzhe* baştan sona müellifinin özgün cümleleriyle telif edilmiş olup eserde doğrudan bilgi nakline rastlanmamaktadır. *Nüzhe*'nin aslı olan *Nuhbe* her ne kadar çoğunlukla *Mukaddime*'nin muhtasarlarından sayılıyor olsa da bu eserin müstakil bir çalışma olduğunu savunan çalışmalar bulunmaktadır. *Nüzhe* sonrası dönemde çoğunlukla İbn Hacer'in

* Bu makale, "Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh ve Mukaddime'si" (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021) isimli yüksek lisans tezimizden üretilmiştir. / This article was produced from our master's thesis titled "Ibn al-Salah and his Muqaddimah in the Context of his Influence and Affect" (Antalya: Akdeniz University, Institute of Social Sciences, 2021).

terim ve tanımlarının tercih edilmesi, *Nuhbe* ve *Nüzhe* üzerine yapılan çalışmaların büyük bir yekûn tutması, *Mukaddime* üzerine yapılan çalışmaların nispeten azalması, *Mukaddime*'nin merkezi konumunu *Nuhbe* ve *Nüzhe*'ye bıraktığını göstermektedir. Makalede incelenen bir diğer eser olan *Tedrib*'de İrâkî ve Bulkînî gibi isimler yanında özellikle İbn Hacer'in görüşlerine ağırlık verilmesi de bu düşünceyi teyit etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis Usulü, Hadis Usulü Tarihi, İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, Râmeihürmüzî, Hâkim en-Nîsâbü'rî, İbn Hacer.

Summary

There are some key names/works in the history of hadith methodology. One of them is undoubtedly Ibn al-Salah/*Muqaddimah*. The most basic feature that distinguishes the *Muqaddimah* from the previous literature is that the work was written in an attitude that abandons the use of attribution (isnâd). Although there were authors who abandoned the isnad relatively before Ibn al-Salah, it is possible to say that it was Ibn al-Salah who placed this issue in the field and ensured its adoption. Ibn al-Salah has abandoned the isnad except for ten places, and instead of isnad, he conveys a significant part of the information at least by referring to the source person or work. In addition, it is noteworthy that a considerable amount of information was written in the original expressions of the author without relying on any source. With the abandonment of the isnad, the abandonment of the ratio of the information to the owner causes difficulties in determining the actual source of the data, but besides this disadvantage, it also provides convenience at the point of reshaping the information by applying analysis and synthesis.

al-Muhaddith al-fâsil, which is accepted as the first independent hadith method that has reached us and belongs to Râmeihürmüzî, does not contain the 53 basic hadith methods in *Mukaddimah*. The fact that these subjects, which are expected to be mentioned when it comes to hadith method, are not included in this work can only be explained by the purpose of writing the work. Since the work was basically written to defend the hadithists, the narration material that helps to reveal the superiority of the hadithists was highlighted. Since the *Mukaddimah* has been designed as a textbook from the very beginning and aims to solve the intricate issues that students were unable to work out, it has been tried to include all methodological issues in the work, in addition to the methodological problems to a significant extent.

Another remarkable point in the comparison is that the 58 subject headings in *al-Muhaddith al-fâsil* are not in the *Mukaddimah* at first glance. However, Ibn al-Salah has skillfully sprinkled almost all of these topics in the relevant parts of his work. In fact, these subjects, which Râmeihürmüzî touched very superficially, were dealt with in the *Mukaddimah* together with their technical details. Ibn al-Salah's use of this work has been very limited.

Hâkim's *Ma'rife* differs from *al-Muhaddith al-fâsil* in that it covers most of the methodological issues. At the same time, it differs from *Mukaddimah* by not including most of the methodological problems, as it is designed as a summary work. 14 topics in *Ma'rife* could not find a place in *Mukaddimah*. Some of these issues take place in *Mukaddimah* under different titles while sometimes briefly and sometimes in details. İbnü's-Salâh also added 33 topics that were not included in *Ma'rife*. Therefore, the evaluations implying/expressing that Ibn al-Salah is not different from Hâkim, except for minor changes in the number of nev' and organization, do not reflect the truth.

Although *Nuhbah*, the original of *Nuzhah*, is generally considered to be one of the brief version of *Muqaddimah*, some studies comparing *Nuhbah* and *Nuzhah* with the *Mukaddimah* say that *Nuhbah* is the summary of not only the *Muqaddimah* but all the hadith method works. This view, in our opinion, is closer to the truth. Because there are many big and small differences between *Nuzhah* and *Mukaddimah* in terms of both the topics covered and the views adopted in the work.

The views and definitions adopted by Ibn Hajar in this work have been generally accepted until today. In addition, after Ibn Hajar, the hadith method literature was largely built on these two works of him. This situation confirms that Ibn Hajar was an important turning point in the history of hadith methodology and replaced Ibn al-Salah.

Although *Tedrib* is a work directly related to *Mukaddimah*, its author, Süyûtî, did not refer to İbnü's-Salâh much in this work. He mostly refers to scholars after Ibn al-Salah such as Iraki, Ibn Hajar and Bulkini. When *Tadrib* is compared to *Mukaddimah*, it is seen that both of them are similar in that they are detail-oriented and mostly attribute information to its original source. Although Süyûtî is more meticulous in attributing the information to the source than Ibn al-Salah, it is seen that he gives the information he received from the *Muqaddimah* without any sources.

Özet

Hadis usulü tarihinde bazı kilit isimler/eserler vardır. Bunlardan birisi hiç şüphesiz İbnü's-Salâh'tır/*Mukaddime*'dir. *Mukaddime*'yi kendisinden önceki literatürden ayıran en temel özellik, eserin isnad kullanımını terke varan bir tavırla kaleme alınmış olmasıdır. İbnü's-Salâh'tan önce de isnadı nispeten terk eden müellifler bulunsa da bu hususu alana yerleştiren ve benimsenmesini sağlayan kişinin İbnü's-Salâh olduğunu söylemek mümkündür. İbnü's-Salâh on kadar yer dışında isnadı terk etmiş, bunun yerine bilgilerin önemli bir kısmını yalnızca

kaynak kişi veya esere nispet ederek vermiştir. Bunun yanında hatırı sayılır sayıda bilginin hiçbir kaynağa dayandırılmaksızın müellifin orijinal ifadeleriyle imla edildiği de dikkat çekmektedir. İsnadın terkiyle birlikte bilginin sahibine nispetinin de terk edilmesi beraberinde eldeki verilerin asıl kaynağını tespitinde zorluklara neden olmakta, fakat bu dezavantajının yanında verilerin art arda sıralanması, analiz ve sentezlere başvurularak bilginin yeniden şekillenmesi noktasında kolaylık da sağlamaktadır.

Elimize kadar ulaşmış ilk müstakil hadis usulü kabul edilen ve Râmeihürmüzi'ye ait olan *el-Muhaddisü'l-fâsıl, Mukaddime*'de yer alan 53 adet temel hadis usulü konusunu bünyesinde barındırmamaktadır. Hadis usulü denince mutlaka değinilmesi beklenen bu konuların eserde yer almaması ancak eserin yazım gayesiyle açıklanabilmektedir. Eser temelde hadisçileri savunmak amacıyla yazıldığından hadisçilerin üstünlüklerini ortaya koymaya yarayan rivayet malzemesine ağırlık verilmiştir. *Mukaddime* ise en baştan ders kitabı olarak tasarlandığından ve öğrencilerin içinden çıkamadığı çetrefilli konularını çözmeyi amaç edindiğinden eserde bütün usul konularına yer vermeye çalışılmış, ilaveten usul problemlerine de önemli oranda temas edilmiştir.

Karşılaştırmada dikkat çeken bir husus da *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da yer alan 58 adet konu başlığının ilk bakışta *Mukaddime*'de bulunmamasıdır. Ne var ki İbnü's-Salâh bu konuların neredeyse tamamını eserinin ilgili yerlerine ustaca serpiştirmiştir. Hatta Râmeihürmüzi'nin çok yüzeysel değindiği bu konular *Mukaddime*'de teknik detaylarıyla beraber işlenmiştir. İbnü's-Salâh'ın bu eserden istifadesi içeriğinin mahiyetine bağlı olarak çok sınırlı olmuştur.

Hâkim'in *Ma'rife*'si usul konularının çoğuna yer vermekle *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'dan ayrılır. Aynı zamanda özet bir eser olarak tasarlandığı için usul problemlerinin çoğuna yer vermemekle de *Mukaddime*'den ayrılır. *Ma'rife*'de yer alan 14 konu başlığı *Mukaddime*'de kendisine yer bulamamıştır. Bu konuların bir kısmı *Mukaddime*'de farklı başlıklar altında bazen kısaca bazen de detaylıca verilmiştir. Ayrıca İbnü's-Salâh *Ma'rife*'de yer almayan 33 konu başlığını eserine eklemiştir. Bu veriler ışığında nev' sayısında ufak değişiklikler ve tertip dışında İbnü's-Salâh'ın Hâkim'den bir farkı olmadığını ima/ ifade eden değerlendirmelerin gerçeği tam olarak yansıtmadığı anlaşılmaktadır.

Nüzhe'nin aslı olan *Nuhbe* genellikle *Mukaddime*'nin muhtasarlarından sayılsa da *Nuhbe* ve *Nüzhe*'yi *Mukaddime* ile karşılaştıran bazı çalışmalar *Nuhbe*'nin yalnızca *Mukaddime*'nin değil bütün hadis usulü eserlerinin özeti olduğunu söylemektedir. Bu görüş bizzat de doğruya daha yakındır. Zira gerek ele alınan konular gerekse eserde benimsenen görüşler itibarıyla *Nüzhe* ile *Mukaddime* arasında irili-ufaklı birçok fark bulunmaktadır.

İbn Hacer'in bu eserinde benimsediği görüşler ve tanımlar günümüze değin genellikle kabul görerek gelmiştir. Ayrıca İbn Hacer'den sonra hadis usulü edebiyatı büyük oranda onun bu iki eseri üzerine bina edilmiştir. Bu durum İbn Hacer'in hadis usulü tarihinde önemli bir dönüm noktası olduğunu ve İbnü's-Salâh'ın yerini aldığını teyit etmektedir.

Tedrib Mukaddime ile doğrudan bağlantılı bir eser olmasına rağmen müellifi olan Süyûtî, bu eserinde İbnü's-Salâh'a pek fazla başvurmamıştır. O daha çok İrakî, İbn Hacer ve Bulkinî gibi İbnü's-Salâh sonrası alimlere başvurmuştur. *Tedrib Mukaddime* ile kıyaslandığında ikisinin de detaycı olmaları ve bilgileri çoğunlukla asıl kaynağına nispet etmeleri yönüyle benzer oldukları görülmektedir. Süyûtî İbnü's-Salâh'a göre bilgileri kaynağına nispet etmede daha titiz olsa da *Mukaddime*'den aldığı bilgileri bile kaynaksız verdiğine rastlanmaktadır.

Giriş

Hadis usulü tarihinde adından sıkça söz edilen İbnü's-Salâh'a (ö. 643/1245) bu şöhreti kazandıran eseri hiç şüphesiz *Mukaddime*'dir.² Eser bu adla ve *Ulümü'l-hadîs* adıyla anılsa da filhakika müellifinin ona verdiği isim farklıdır: *Ma'rifetü envâ-i ilmi'l-hadîs*.³ Müellifi tarafından verilen bu isim yerine *Mukaddime* adıyla yaygınlaşması, eserin hadisçiler nezdindeki konumuna ve önemine ışık tutmaktadır. Eserle ilgili araştırma yapanların çoğuna göre *Mukaddime* isminin uygun görülmesi eserin hadis usulüne dair nerdeyse bütün konuları içermesi nedeniyledir. Bu yönüyle *Mukaddime* hadise yeni başlayanlar için bir "giriş" kitabı olarak düşünülmüştür.⁴ Bu ve başka özellikleri nedeniyle *Mukaddime*, yazıldığı günden bugüne hadisçilerin el kitabı olmayı başarmıştır. Başarısı herkes tarafından takdir edilmekle birlikte birçok alim tarafından tenkide de uğrayan bu eserin derinlikli incelemelere tabi tutulması icap etmektedir. Aslında İbnü's-Salâh ve *Mukaddime* hakkında bazı çalışmalar yapılmıştır.⁵ Fakat

² Makalede istisnalar hariç eserin İtr baskısı kullanılacaktır, bu baskı "*Ulümü'l-hadîs*" adıyla neşredilmiştir. Metinde "*Mukaddime*" denilirken dipnotta "*Ulümü'l-hadîs*" yazması bu yüzdendir.

³ Takıyyüddîn Ebü Amr Osmân İbnü's-Salâh, *Ulüm'ül-hadîs*, thk. Nüreddîn İtr, (Dimaşk: Dâru'l-fıkr, Üçüncü Baskı, 1433/2012), 6.

⁴ Bkz. Takıyyüddîn Ebü Amr Osmân İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh* (Bulkîni'nin *Mehâsinü'l-İstıtlâh*'ıyla birlikte, Ebü Hafs Ömer b. Reslân el-Bulkîni), thk. Âîşe Abdurrahmân bintü's-Şâtî (Kâhire: Dâru'l-maârif, ts.), (muhakkikin girişi), 39; Takıyyüddîn Ebü Amr Osmân İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ-i ilmi'l-hadîs*, thk. Abdüllatif el-Hümeym ve Mâhir Yâsin el-Fahl (Lübân: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 52-7. *Mukaddime*'nin ismi ile ilgili başkaca değerlendirmeler için ayrıca bkz. Takıyyüddîn Ebü Amr Osmân İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-Hadîs –Hadis İlminin Ana Konuları Bilgisi*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), (Giriş), 19. İbnü's-Salâh'ın eseri telif amacı ile ilgili ifadeleri için bkz. İbnü's-Salâh, *Ulüm'ül-hadîs*, 5-6.

⁵ Bkz. Mazhar Tunç, *İbnü's-Salâh'ın Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Muhammed Celâl Muhammed Râtib el-Cebbân, *Menhecü İbni's-Salâh fi kitâbih "Ulümü'l-hadîs"* (Şâm: Dimaşk Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Fatih Gümüş, *İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinin Hadis Usulünün Gelişimindeki Yeri*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), Bu tez daha sonra basılmış olsa da çalışma esnasında elimize ulaşmamıştır.; Mehmet Sönmez, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh ve Mukaddime'si* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Hüseyin Kahraman, *Hadis Usulünde el-Hatib el-Bağdâdi'nin İbnü's-Salâh'a Etkileri*, (Rehber Ajans, Birinci Baskı, Bursa, 2002/Şubat); Tunahan Erdoğan, *İbnü's-Salâh'ın Hadislerin Tashih ve Tahsinine Yönelik Görüşleri*, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Nagihan Yanar, *İbnü's-Salâh'ın Sahih Hadis İle İlgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler -İrâkî ve İbn Hacer Özelinde-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); M. Yaşar Kandemir, "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 11/198-200.; M. Yaşar Kandemir, "Mukaddimetü İbni's-Salâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/121-124.; Mehmet Özşenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Salâh ve Eseri *Ulümü'l-hadîs*", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 15 (2007), 55-68.; Mehmet Özşenel, "Bir Hadis Usulü Klasiği Olarak *Ulümü'l-hadîs* ve Etkileri", *İslam ve Klasik* (Haziran 2008), 29-38.; Hüseyin Kahraman, "İbnü's-Salâh ve *Ulümü'l-hadîs*", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 335-341.; Mehmet Ali Sönmez, "İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sinden Önce Hadis Usulü Alanındaki Çalışmalar"; *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, (1985), 51-60.; Ali Arslan, "Mukaddimetü İbni's-salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017), 2459-2474.; Zübeyde Özben, "Hanefiler'in *Mukaddime* Temelli Hadis Usulü Literatürüne Katkısı", *İslam Araştırmaları Dergisi* sy. 36 (2016), s. 1-31.; Yavuz Köktaş-Fatih Gümüş, "Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Rolü", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16 (2019), 242-263.; Mohammed Shaikhan Tamarkhan, *İbnü's-Salâh eş-Şehrezûri ve eseruhü fi'l-fikhi's-şâfi*, (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Nuri Tuğlu, "Hadis İlminde Kitap Esaslı Sihat Tespiti Üzerine Bazı Mülâhazalar (Hâkim en-Neysâbüri ve İbnü's-Salâh Özelinde)", *Dini Araştırmalar Dergisi* 15/41 (Temmuz-Aralık, 2012), 136-155.; H. Musa Bağcı, "Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihâd Kapısının Kapatılması Sorunu", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu-2001* (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 514-573. (İctihâd kapısının kapatılması ve ilmi çalışmaları donuklaşması meselesi ile İbnü's-Salâh'ın ilgisi tartışılmıştır.); Tunahan Erdoğan, "Hadiste İctihâd Kapısı Kapanmış mıdır?", *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III*, (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği 2016. (Bu bildiride "tashih" meselesi üzerinden hadiste ictihâd kapısının kapanıp kapanmadığına dair tartışmalar değerlendirilmiştir. Bu çalışma, aynı zamanda yazarın İbnü's-Salâh'ın tashih kapısını kapatması ile ilgili tezinin özeti).; Tunahan Erdoğan, "Hadis Usulü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi: Bir İhtisar Örneği Olarak İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker*"", *Turkish Academic Research Review (TARR) Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1/1 (Aralık/December 2016), 49-59. (Bu makalede *Nuhbe*'nin, *Mukaddime*'nin muhtasarı olduğu genel kabulüne karşı

Mukaddime'nin hadis usulündeki konumunu mukayeseli bir şekilde ortaya koyan az sayıda inceleme bulunmaktadır. Bunlardan biri Fatih Gümüş'ün "*İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinin Hadis Usulünün Gelişimindeki Yeri*" isimli doktora tezidir. Çalışmada bazı hadis usulü konuları ve terimleri üzerinden hadis usulünün gelişim seyri irdelenmiş, bu bağlamda İbnü's-Salâh'ın alana yaptığı katkılar mercek altına alınmıştır.⁶ Hadis usulü konularını merkeze alan bu çalışmadan farklı olarak İbnü's-Salâh'ın hadis usulü tarihindeki konumunu eser merkezli olarak irdelleyen başka bir çalışma daha bulunmaktadır. Söz konusu çalışmada *Mukaddime*, kendisinden önceki ve sonraki bazı eserlerle karşılaştırılmış, İbnü's-Salâh'ın kendisinden önceki eserlerden ne oranda ve nasıl etkilendiği ve kendisinden sonraya tesirinin hangi boyutlarda olduğu ve/veya kaldığı hususları irdelenmiştir. Tarafımızdan yapılan bu çalışma "*Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh ve Mukaddime'si*"⁷ adını taşımaktadır. Bu çalışmadan önce Hüseyin Kahraman tarafından *Hadis Usulünde el-Hatîb el-Bağdâdî'nin İbnü's-Salâh'a Etkileri* isimli bir yüksek lisans tezi de hazırlanmıştır.⁸

Makalemizde İbnü's-Salâh'ın hadis usulü tarihindeki konumunu tespit edebilmek için *Mukaddime* ikisi İbnü's-Salâh öncesi ikisi İbnü's-Salâh sonrası olmak üzere dört eserle karşılaştırılacaktır. Bu eserler Râmezhürmüzi'nin (ö. 360/971) *el-Muhaddisü'l-fâsil*'ı, Hâkim'in (ö. 405/1014) *Ma'rife*'si, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Nüzhe*'si ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tedrib*'idir. *el-Muhaddisü'l-fâsil*'ı seçmemizde onun bilinen ilk müstakil hadis usulü eseri olması etkili olmuştur. Hâkim'in *Ma'rife*'si de bilinen ikinci müstakil hadis usulü eseri olması ve müellifinin usule önemli katkıları dolayısıyla tercih edilmiştir. İbnü's-Salâh sonrası eserlerden⁹ *Nüzhe*'nin seçiminde asıl belirleyici nokta *Nüzhe* (ve aslı *Nuhbe*)'nin *Mukaddime*'den sonra hadis usulünde ikinci dönüm noktasını oluşturmasıdır.¹⁰ *Tedrib* ise hadis usulü klasikleri arasında adının sıkça zikredilmesi ve *Mukaddime* üzerine bina edilen eserler içinde kendisine önem atfedilmesi¹¹ nedeniyle incelenmeye değer bulunmuştur.

Seçili eserler *Mukaddime* ile içerik ve yöntem açısından karşılaştırılmış, benzerlikleri ve farkları tespit edilerek etkilenme ve etkileme seviyeleri ölçülmeye çalışılmış, fakat makalenin hacmi göz önüne alınarak yalnızca birkaç örnek zikri ile yetinilmiştir.

Karşılaştırma esnasında bir müellifin diğerinden istifadesinin en açık olduğu yerler hiç şüphesiz 'kaynak belirtilerek' alıntı yapılan yerlerdir. Bazı eserler incelenirken bilgilerin

çıkılmıştır. Hem *Mukaddime*'yi hem de *Nuhbe*'yi ilgilendiren önemli bir yanlış kabulü düzeltmesi yönüyle bu çalışmanın önemli olduğu düşünülmektedir.)

⁶ Bkz. Gümüş, "*İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinin Hadis Usulünün Gelişimindeki Yeri*", 17 vd.

⁷ Mehmet Sönmez, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁸ (Bursa: Rehber Ajans, Birinci Baskı, Şubat-2002). İbnü's-Salâh'ın en önemli kaynaklarından olan el-Hatîb el-Bağdâdî'nin eserlerinin *Mukaddime*'nin inşasına katkıları bu teze havale edilerek makalede bu hususa değinilmemiştir.

⁹ İbnü's-Salâh sonrası eserlerin genel bir tahlili için bkz. Tunahan Erdoğan, "İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sine Dayalı Eserler", *Hadis El Kitabı*, Edt. Zişan Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 429 vd.

¹⁰ İbn Hacer'in özgünlüğünü ve hadis alanına katkılarını inceleyen bazı çalışmalar onun hadis usulü tarihindeki konumuna ilişkin fikir vermektedir. Örneğin bkz. Tahsin Kazan, *İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) Hadis Usulündeki Özgünlüğü* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 101-2, 106 vd., 123 vd.; Tahsin Kazan, "İbn Hacer'in Zayıf Hadis ve Çeşitleri Hakkında Özgün Yaklaşımı" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/21 (2018), 708-727.; Necmi Sarı, "Hadis Usulünün Zirve İsmi: İbn Hacer el-Askalânî", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 47 (2017), 533, 549 vd.; İbrahim Gökçe, *Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-naẓar Özelinde İbn Hacer'in Hadis Usulü Alanında Yaptığı Çalışmaların Değerlendirilmesi* (Çanakkale: On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 23 vd.

¹¹ Celâleddin Ebu'l-Fadl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, thk. Ahmed Ömer Hâşim, tahrîç: Ahmed İnâyet, (Beyrüt: Dâru'l-kütübî'l-arabî, 1427/2006), 6 (Muhakkikin sunuşu).; Süyûtî'nin hadis ilmindeki konumu ve bu eseri ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Halit Özkan, "Süyûtî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/188-198, 190 vd.

neredeşey tamaminin kaynaklı (ve/veya senedli) olması hasebiyle bilgilerin kaynağına ulaşmak ve bilginin sağlıklı olarak nakledilip edilmediğini tespit etmek mümkündür. Bu tür (senedli) bilgi nakline *el-Muhaddisü'l-fâsıl* ile Hakim'in *Ma'rifetü'si* güzel birer örnektir. İbnü's-Salâh'a gelince o, tam isnad kullanımını on kadar yer dışında terk etmiştir. Muttasıl senedli metinler yerine ya bilgiyi sadece sahibine nispet etmiş ya da kaynak eser ismi vermekle yetinmiştir. Bizim için bilginin İbnü's-Salâh'a ulaşma şekli değil de İbnü's-Salâh'ın bir eserden ne oranda etkilendiğini tespit etmek esas olduğu için İbnü's-Salâh'ın bilgiyi elde etme yolları konumuzun dışında kalmıştır. Burada şunu da belirtmek gerekir ki İbnü's-Salâh bütün bilgileri sahibine ya da bir esere nispet ederek vermemektedir. Bazen bilgiyi az bir değişiklikle ve kaynak belirtmeden nakledeırken bazen de elde ettiği verileri yorumlayarak bambaşka formlarda nakletmektedir. İşte tam da bu noktada bilginin asıl kaynağını tespit etmek oldukça zorlaşmaktadır. Bu tarz sened kullanılmayan eserlerde geçen bilgilerin kaynağını ve dolasıyla özgün olup olmadığını tespit etmek oldukça güçtür. Zira bu tür bir bilgi yaklaşık aynı kelimelerle başka bir eserde geçse bile bilginin o söz konusu kaynaktan alındığı kesin olarak iddia edilememektedir. Zira müellif o bilgiyi bizim haberdar olmadığımız başka bir kaynaktan almış olabilir. Bir de bilgi az veya çok değiştirilerek nakledildi ise işte o zaman asıl kaynağı bulmak daha da zor olmakta hatta neredeyse imkânsız hale gelmektedir. Bu ve benzeri durumlarda karinelere yararlanarak yine de bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Örneğin az önce de değinildiği gibi bir bilginin birebir veya yaklaşık olarak iki farklı eserde de geçmesi halinde telif tarihi itibarıyla önce olanın sonra olana kaynaklık ettiğini düşünmek mümkündür. Yine kaynaksız nakledilen bilgilerin önünde veya sonunda bir kaynağın adı anılır ve aynı bilgiler ismi anılan kaynaktan da geçiyorsa kaynaksız bilgilerin de o kaynaktan alındığını düşünmeye bir mani yoktur. Karinelere dayanarak ulaşılan bu kanaatler zan içermekte olup kimisi zann-ı galip ifade ederken kimisi zayıf bir ihtimal olmaktan öteye geçememektedir. Bununla birlikte ulaşılan sonuçlar yine de fikir vermektedir. Çalışmamızda bu hususta fazlaca karamsar olunmamasını sağlayacak en temel unsur ise İbnü's-Salâh'ın –senedli olmasa da- bilgiyi asıl kaynağına çoğunlukla nispet etmesidir. Dolayısıyla yaptığımız karşılaştırmalar sonucu ulaştığımız kanaatler mümkün olduğunca nesnel verilere dayanmaktadır.

Az önce bahsi geçen nispeten nesnel sonuçlara ulaşmak her zaman mümkün olmamaktadır. Mesela *Nüzhe*'yi *Mukaddime* ile karşılaştırırken nesnel denilebilecek verilere ulaşmak neredeyse imkânsızdır. Bu hususun daha iyi anlaşılması için *Nüzhe* ile ilgili biraz bilgi vermek yararlı olacaktır. Yaklaşık olarak 5-6 sayfalık muhtasar bir eser olan *Nuhbe*'nin şerhi olan *Nüzhe* de muhtasar sayılabilecek bir niteliğe sahiptir. Zira eserde bazı konular (*mütevâtir* bahsi gibi) detaylı olarak incelenmiş olsa da birçok konu özet olarak aktarılmış, bazı konular için ise bizzat müellife (İbn Hacer) ait eserler referans gösterilerek konu o eserlere havale edilmiştir. Hepsinden daha önemlisi ise *Nüzhe*'de kaynak zikrinin birkaç yerle sınırlı kalmasıdır. Eserin metninin oldukça orijinal olması,¹² orijinalliğın bir uzantısı olarak kendisinden önceki eserlerde geçen bilgileri kendi ifade kalıplarıyla ve bazı değişikliklerle (ilave ve çıkarma yapma gibi) aktarılması, İbn Hacer'in hangi bilgiyi hangi kaynaktan aldığını tespit etmeyi daha da güçleştirmektedir. Filhakika çoğunluğun görüşüne göre *Nüzhe*'nin aslı olan *Nuhbe*, *Mukaddime*'nin muhtasarlarından. Dolayısıyla *Nuhbe*'nin şerhi olan *Nüzhe*'nin de bir nevi

¹² Bu düşüncüyü destekleyen argümanlar için bkz. Erdoğan, "Hadis Usûlü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi" s. 49 vd.; Kazan, *İbn Hacer el-Askalâni'nin (ö. 852/1448) Hadis Usulündeki Özgünlüğü*, 101-2, 106 vd.; Kazan, "İbn Hacer'in Zayıf Hadis ve Çeşitleri Hakkında Özgün Yaklaşımı", 708 vd.

Mukaddime'nin muhtasarlarından sayılması mümkündür.¹³ İşin bu yönü dikkate alındığında *Nüzhe*'de geçen bilgilerin –uyuşması halinde- *Mukaddime*'den alındığı rahatlıkla söylenebilir. Fakat eser bir bütün halinde incelendiğinde *Nuhbe*'nin (ve dolayısıyla onun şerhi olan *Nüzhe*'nin) *Mukaddime*'nin muhtasarı sayılmayacağını söyleyen bazı çalışmalar vardır.¹⁴ Konunun detaylarını ilgili çalışmalara bırakarak konumuzla ilgisine binaen burada özetle şu hususları hatırlatmakta yarar vardır: *Nüzhe* ve *Mukaddime*'nin konu sıralaması oldukça farklıdır. Üstelik ele alınan konuların işlenişinde kullanılan argümanlar ve varılan kanaatler açısından da önemli farklar bulunmaktadır.¹⁵ Dolayısıyla *Mukaddime* ile *Nüzhe* karşılaştırılırken İbnü's-Salâh'ın İbn Hacer'i kesin olarak ve hemen her konuda etkilediği varsayımı¹⁶ üzerinden değil, iki eser arasındaki benzerlik ve farklılıklardan yola çıkarak bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

1. *Mukaddime*'ye Değin ve Sonrasında Hadis Usulü

Hız. Ömer'in komşusuyla nöbetleşe Rasûlüllâh'ın (s) yanında kalarak işittikleri hadisleri birbirlerine nakletmeleri örneğinde olduğu gibi daha Allâh Rasûlü (s) hayattayken sistematik anlamda olmasa da hadis rivayeti başlamıştır.¹⁷ Hulefâ-i râşidîn döneminde şâhid isteme ve yemin ettirme gibi yöntemlerle sağlama alınmaya çalışılan hadis rivayeti İslam ümmeti içinde ortaya çıkan iç karışıklıkların artmasıyla beraber rivayetleri koruma adına daha sistematik bir hale bürünmüştür. Bu husus Muhammed b. Sîrîn'de (ö. 110/729) şöyle ifadesini bulur: “Hadislerin isnadı sorulmuyordu, ta ki fitne ortaya çıkıncaya kadar. Sonra sünnet ehli olanların hadislerini alıp bidat ehli olanlarını terketmek için isnad sorulmaya başlandı.”¹⁸ Bu sözde de açıkça görüldüğü gibi isnad kullanımındaki temel amaç hadisin kimler kanalıyla geldiğini tespit etmektir. Hadisin kimler aracılığıyla geldiği tespit edildikten sonra isnâdda ismi geçen ravilerin güvenilirlik durumlarının tespiti gerekmektedir. İlâveten hadisin hangi metotla (semâ', kırâat, icâzet vb.) alındığı da önem kazanmaktadır. İşte böylece ravilerin halleriyle ve senedin durumuyla (muttasıl, munkatı', mürsel vs.) ilgilenen isnad ilmi diğer bir ifadeyle hadis usulü ilmi sistematik anlamda ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁹

Bu süreçte oluşan hadis usulü birikimi önceleri tıpkı hadisler gibi sözlü kültür aracılığıyla ve senedli olarak nakledilmiştir.²⁰ Hadislerin tedvinini müteakip tasnif döneminin başlaması ile beraber hadis kitaplarının özellikle mukaddimelerinde kendine yer bulan hadis usulü bilgileri, fıkıh ve fıkıh usulü eserleri aracılığıyla da yazılı olarak kayıt altına alınmıştır.²¹ Hicrî IV. Asra kadar muhtelif eserlerin farklı yerlerinde dağınık halde nakledile gelen hadis usulü bilgilerinin bir kısmı ilk kez Râmeürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ında (müstakil bir eserde) bir araya

¹³ *Nüzhe*'nin bir şerh olması dolayısıyla kendisinden muhtasar diye bahsedilmesine karşı çıkılabilir. Fakat birkaç satır evvel söylediğimiz hususlar dolayısıyla *Nüzhe*'nin de bir nevi muhtasar sayılmasında mahzur yoktur.

¹⁴ Bkz. Erdoğan, “Hadis Usulü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi”, 49-59.: Kazan, *İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) Hadis Usulündeki Özgünlüğü*, 106 vd.

¹⁵ Örneğin bkz. Sönmez, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh*, 82 vd.

¹⁶ *Nuhbe*'nin *Mukaddime*'nin muhtasarı sayılması böyle bir düşünceyi akla getirebilmektedir.

¹⁷ Hadislerin oluşum ve rivayet süreci ile ilgili bilgi için bkz. Nevzat Tartı, *Muhtasar Hadis İlimleri ve Usulü* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 103 vd.

¹⁸ Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahmân İbn Hallâd er-Râmeürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Dr. Muhammed Muhibbüddîn Ebû Zeyd, (Mısır: Dâru'z-zehâir, İlk Baskı, 2016), 194-5.

¹⁹ Bu konularda daha detaylı bilgi için bkz. Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Baskı, 2013), 71 vd; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 33. Baskı, Ağustos-2017), 23 vd.

²⁰ Hadis ve hadis usulü tarihinin ilk yılları ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Ahmet Yücel, “İlk Hadis Usulü Eserlerinin Yazıldığı İlmî Ortam” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 13 (2004), 241 vd.

²¹ Detaylı bilgi için bkz. Ahmet Yücel, “İlk Hadis Usulü Eserlerinin Yazıldığı İlmî Ortam”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 13, (2004), 247 vd.

getirilmiştir²². Hadis usulü konularının pek azına yer veren²³ bu eserde konular yüzeysel olarak ele alınmış, daha sonra kaleme alınan hadis usulü eserlerinin aksine teknik detaylara pek yer verilmemiştir.²⁴ Bugün elimizde olan ikinci müstakil hadis usulü eseri olan Hâkim'in *Ma'rife*'si ise temel hadis usulü konularının çoğuna temas etmektedir. Muhtasar bir özelliğe sahip olan eserde²⁵ tartışmalı hususlara pek girilmemiş, çoğunlukla öz bilgi nakliyle yetinilmiştir. Hâkim'den sonraki süreçte Ebû Nuaym el-İsbehânî (ö. 430/1038), el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve Meyyânîşî (ö. 581/1185) gibi pek çok âlim alana katkı yapmıştır. Bunların içinden el-Hatîb el-Bağdâdî hadis ilimlerinden neredeyse her biri için müstakil birer eser yazarak hadis usulünün temel simalarından biri olmuştur.²⁶

Hadis usulü alanında oluşan büyük bir birikime rağmen hadis talebelerinin karşılaştıkları problemleri çözecek bir eserin olmadığını gören, diğer bir ifadeyle mevcut eserleri yeterli bulmayan ve işinin ehli hadis hocalarının da yok denecek kadar azaldığını fark eden İbnü's-Salâh bu ihtiyacı gidermek amacıyla *Mukaddime* diye bilinen eserini yazmıştır.²⁷ İbnü's-Salâh bu eserinde el-Hatîb el-Bağdâdî'nin muhtelif eserleri başta olmak üzere içinde hadis usulü konularını barındıran hadis, hadis usulü, fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde dağınık halde yer alan usul bilgilerini kendi belirlediği sistematik içinde bir araya getirmiştir.²⁸ Eser o güne değin telif edilen en derli toplu eser olması, yeni terimler ihdas etmesi ve mevcut terimlerin tanımlarını düzenlemesi gibi nedenlerle²⁹ oldukça ilgi görmüş, üzerine hatırı sayılır sayıda çalışma yapılmıştır.³⁰ Eser üzerine yapılan çalışmaların bir kısmı bizzat eserin kendisi üzerine iken önemli bir kısmı Nevevî'nin (ö. 676/1277) *et-Takrîb ve't-Teysîr* isimli ihtisar çalışmasını esas almıştır. İbnü's-Salâh'tan sonra hadis usulü alanında yazılan onlarca telifin *Mukaddime*'nin bizzat kendisini veya *Mukaddime* üzerine inşa edilen başka bir çalışmayı esas alması *Mukaddime*'nin hadis usulü tarihinde bir dönüm noktası oluşturduğunu göstermektedir.

İbnü's-Salâh, hadis usulü alanında mutlaka dikkate alınması gereken bir şahsiyet olmakla birlikte onun alana hâkimiyeti İbn Hacer'in *Nuhbe* ve *Nüzhe*'yi kaleme almasıyla önemli oranda kırılmıştır. *Nuhbe*, *Mukaddime*'nin muhtasarı sayıldığında bu söylediğimiz şey geçersiz

²² Hadis usulü bilgilerinin kayıt altına alınma serüveni ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Sönmez, "İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sinden Önce Hadis Usulü Alanındaki Çalışmalar" s. 51 vd.

²³ *el-Muhaddisül'fâsil*'de yer almayı da *Mukaddime*'de yer alan konuları karşılaştırmak için bkz. Sönmez, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh*, 42 vd. özellikle 49-52. Bahsedilen bu özelliği nedeniyle olsa gerek bu eserin "hadis usulü" olarak nitelendirilmesini doğru bulmayanlar vardır. Bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto Yayınları, 6. Baskı, Ekim 2017), 136. (250. dipnot). İlk dönem hadis ve hadis usulü tarihi ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Yücel, "İlk Hadis Usulü Eserlerinin Yazıldığı İlmî Ortam", 241 vd.

²⁴ Örneğin bkz. Bkz. Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisül'fâsil*, 480-532. Bu sayfalarda hadis aktarım (eda) sığalarının kullanım örnekleri dışında fazla bir bilgiye rastlanılmamaktadır. İlk dönem hadis usulü eserlerinin yazım gayelerine ilişkin bilgi ve ehl-i hadis ehl-i rey tartışmalarının içeriğe yansımaları ile ilgili detaylı bir tahlil için bkz. Yücel, "İlk Hadis Usulü Eserlerinin Yazıldığı İlmî Ortam", 250 vd.

²⁵ Hâkim bizzat kendisi eserinin bu özelliğini vurgulamaktadır. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, thk. Es-Seyyid Muazzam Hüseyin, (Beyrût: Dâru'l-küttübi'l-ilmîyye, 2. Baskı, 1977), 1-2.

²⁶ El-Hatîb el-Bağdâdî'nin bu konumuna ilişkin bir değerlendirme için bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser -Hadis Usulü-*, thk. Abdillâh b. Dayfullâh er-Ruhaylî, çev. Abdullah Samed Afaracı (Ankara: İ'tisam Yayınları, ts.), 28-9.

²⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûm'ül-hadîs*, 6-7. *Mukaddime*'nin yazılması ve/veya yazdırılması süreci ile ilgili bazı iddialar ile eserin imla meclislerinde yazdırılması sonucu tertibinin ve tehzibinin tam olmadığı iddialarının değerlendirilmesi için bkz. Sönmez, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh*, 17 vd.

²⁸ Bkz. İbn Hacer, *Nüzhe*, 30.

²⁹ Bu ve benzeri hususları detaylı bir şekilde incelemek için bkz. Gümüş, *İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinin Hadis Usulünün Gelişimindeki Yeri*, 17 vd. Sonuç kısmında bu hususlara özetle değinilmektedir. Bkz. a.g.t., 270-2.

³⁰ *Mukaddime* üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Arslan, "*Mukaddimetü İbni's-Salâh* İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", 2459-2474.

olmaktadır. Zira *Mukaddime*'yi esas alan bir eserin *Mukaddime*'nin yerini alması dolaylı olarak yine *Mukaddime*'nin merkezde olduğu sonucunu doğurur. Tıpkı *Mukaddime* sonrası birçok eserin Nevevî'nin *Takrîb*'ini esas almasına rağmen *Mukaddime*'nin merkezî konumunu kaybetmemesi gibi. Fakat *et-Takrîb* ile *Nuhbe*'nin durumu oldukça farklıdır. Zira *et-Takrîb*'in *Mukaddime*'yi merkeze aldığı son derece açık iken *Nuhbe* için aynı netlik söz konusu değildir. Erdoğan'ın ilgili makalesinde belirttiği gibi³¹ *Nuhbe* yalnızca *Mukaddime*'nin değil bütün bir hadis usulü edebiyatının muhtasarı olarak kabul edilmeyi daha fazla hak etmektedir.³²

Özetle *Mukaddime*'nin kendisinden önceki eserlere nispetle daha derli toplu ve sistematik olduğu, bu yönüyle onların önüne geçtiği, uzunca bir süre de birincil kaynak olma özelliğini koruduğu anlaşılmaktadır. Fakat *Nuhbe* ve *Nüzhe* sonrası ilginin merkezi İbn Hacer'e doğru kaymıştır. Bunu *Nuhbe* ve *Nüzhe* üzerine inşa edilen eserler üzerinden görmek mümkündür.³³

İbnü's-Salâh öncesi ve sonrası bütün eserleri inceleyip genel geçer bir sonuca ulaşmak ancak bir ekip çalışmasıyla veya farklı zamanlarda yapılacak muhtelif çalışmaların birleştirilmesiyle mümkün olacaktır. Fakat kendisine önem atfedilen bazı eserlerin *Mukaddime* ile karşılaştırılması hadis usulü tarihinin seyri açısından bize fikir verebilir. Bu amaçla dört eser karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

2. İbnü's-Salâh Öncesi Bazı Eserlerle *Mukaddime*'nin İçerik ve Yöntem Açısından Mukayesesi

Bu başlık altında *Mukaddime*, Râmeihürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ı ve Hâkim'in *Ma'rife*'si ile karşılaştırılacaktır. Karşılaştırılan eserler özelinde *Mukaddime*'nin hadis usulü tarihinde oturduğu konuma ilişkin bir kanaat edinilmeye çalışılacaktır.

2.1. *el-Muhaddisü'l-fâsıl* ve *Mukaddime*

Karşılaştırmaya eserlerin isimleriyle başlamak uygundur. Zira yalnızca eserlerin isimlerine bakarak bile içerik ve yazım gayelerine ilişkin bir kanaat edinmek mümkündür. Râmeihürmüzî'nin eseri *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî* adını taşımaktadır.³⁴ Eserin adında geçen '*el-Muhaddis*' kelimesi "hadisleri senedli olarak nakleden ravi" anlamında kullanıldığı gibi 'hadis ilminin inceliklerini bilen hadis hocaları'nı ifade etmek için de kullanılmaktadır.³⁵ Müellif burada ikinci manayı kastetmiş olmalıdır. Zira eserin ismi "*salt ravi ile fakih ravi arasını ayıran hadisçi*" anlamına gelmektedir. Bu isimden müellifin eseri yazmaktaki temel gayelerinden birinin sıradan ravi ile fakih raviyi birbirinden ayırmak ve bu

³¹ Erdoğan, "Hadis Usulü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi", 49-59

³² Burada *Mukaddime*'nin kendisinden önceki hadis usulü edebiyatını zaten özetlediği ve dolayısıyla ondan sonra yapılacak ihtisar çalışmalarının tekrar olacağı söylenebilir. Bu itiraza *Nuhbe*'nin (ve şerhi *Nüzhe*'nin) İbnü's-Salâh sonrası eserleri de özetlediği söylenerek cevap verilebilir. Fakat asıl cevap *Nüzhe*, *Mukaddime* ile karşılaştırıldığında bulunmaktadır. *Nüzhe* şerhi olması hasebiyle *Nuhbe*'yi de içerdiğinden *Nüzhe* üzerinden yapılan bir değerlendirme *Nuhbe* için de geçerli olmaktadır. Bu konunun detaylarına kısmen bu makalede yer verilecek olup daha detaylı bilgi için Erdoğan'ın ilgili makalesine ("Hadis Usulü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi" s. 49 vd.) ve "*Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh ve Mukaddime'si*" isimli tezin *Nüzhe* ile ilgili kısmına (s. 82 vd.) bakılabilir.

³³ *Nuhbe* ve *Nüzhe* üzerine inşa edilen eserlerin bir listesi için bkz. Betül Şimşek Öztürk, *İbn Hacer el-Askalâni'nin Hadis Usulcülüğü* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007) 59 vd.; Muhammed Emin Güller, *İbn Kutluboğa'nın Nüzhetü'n-nazar Haşiyesinde İbn Hacer'e Yöneltilmiş Tenkitler* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 34-6.; Gökçe, *Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Özelinde İbn Hacer'in Hadis Usulü Alanında Yaptığı Çalışmaların Değerlendirilmesi*, 35 vd.

³⁴ Râmeihürmüzî ve bu eseri ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Mehmet Marangoz, *Râmeihürmüzî'nin Hayatı ve Hadisçiliği* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019)

³⁵ Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Onuncu Baskı, Şubat-2019), 216.

ikisinin aynı kefeye konulmasını önlemek olduğu anlaşılmaktadır.³⁶ Peki böyle bir ayrıma niçin ihtiyaç duyulmuştur? Bu sorunun cevabı *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ın birçok yerinde açıkça verilmektedir. Örneğin müellif daha eserinin mukaddimesinde hadisi kötileyen ve hadisçilere kin ve nefret besleyen bir grup insandan bahsetmektedir. Bu insanlar hadisçilerin eksik ve kusurlarını sayıp dökmeye ve onları kötülemeye çok ileri gitmişlerdir.³⁷ Bu durumdan oldukça rahatsız olan Râmeihürmüzî hadisçileri müdafaa etme kastıyla bu eseri yazmıştır. Muhaliflerin az önce naklettiğimiz tavrını aktaran müellifin sözlerini hadisçileri öven cümlelerle sürdürmesi,³⁸ ayrıca eserin ilk konularının “Sünneti nakledenlerin fazileti”,³⁹ “Rasûlüllâh'ın (s) sünnetini öğrenmek isteyenlerin ... fazileti”,⁴⁰ hadis öğrenmeye başlarken niyetin ne olması gerektiği⁴¹ ve hadis öğrencisinde bulunması gerek özellikler⁴² gibi bahislere tahsis edilmesi bu hususu teyit etmektedir. Sonuç itibarıyla müellifin temel iki gayesi olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi hadisçilerin üstünlüklerini ortaya çıkararak muhaliflere cevap vermek,⁴³ ikincisi hadis talebelerini eğiterek muhalifleri haklı çıkaracak durumların önüne geçmektir. Nitekim müellif hadis bilgisinden yoksun olmaları hasebiyle hadisçileri karalayanları haklı çıkarma potansiyeline sahip bazı kişilerin varlığını dile getirmiş, ravileri hadis ilmini öğrenmeye, muhalifleri de edebe çağırıştır.⁴⁴

Mukaddime'ye gelince İbnü's-Salâh'ın isimlendirmesine göre eserin adı *Ma'rifetü envâ-i ilmi'l-hadîs*'tir ve “hadis ilmine ilişkin konuları bilmek” demektir. Eserin isminde Râmeihürmüzî'ninkine benzer bir mana yoktur. Bu isim eserin doğrudan hadis usulü konularıyla ilgileneceğini düşündürmektedir ki zaten içerik de bu hususu teyit eder. İbnü's-Salâh esas olarak hadis ilmine gereken önemin artık verilmediğinden şikâyet etmiştir. Öyle ki karşılaşılan müşkülleri/hadis usulü problemlerini çözecek kabiliyette hoca bulmak bile neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Aynı zamanda hadis öğrencilerinin taleplerini karşılayacak herhangi bir eserin de bulunmadığı İbnü's-Salâh'ın ifadelerinden anlaşılmaktadır. Alandaki bu eksikliği fark eden İbnü's-Salâh önemli hadis problemlerini çözecek, usul ve kaideleri yerli yerine oturtacak, asılları ve fer'leri hükümleriyle beraber izah edecek, muhtelif eserlere dağılmış bilgileri toparlayıp düzenleyecek bir eser yazmak istemiştir. Mevcut ihtiyaca binaen ve söz konusu amaçlarla

³⁶ Benzer bir değerlendirme için bkz. Yücel, “İlk Hadis Usulü Eserlerinin Yazıldığı İlmî Ortam”, 257-8; eş-Şerîf Hâtîm b. Ârif el-Avnî, *el-Menhecü'l-mukterah li fehmî'l-mustalah* (Suûdî Arabistan: Dâru'l-hicret li'n-neşri ve't-tevzî', 1416/1996), s. 74.

³⁷ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 131. Muhakkike göre hadisçileri kötileyenler bid'atçiler ve kelamcılardır. Bkz. Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 30. (Muhakkikin sunuşu) İbn Kuteybe de *Te'vil*'inde kelamcıların hadisçileri hor ve hakir gördüklerinden bahseder. Kelamcılar hadisçileri yalan sözlerin taşıyıcılığını yapmak, birbirine zıt hadisler rivayet ederek ümmetin parçalanmasına ve Müslümanların birbirlerine düşman olmasına neden olmak gibi şeylerle suçlanmışlardır. Bkz. Ebû Muhammed İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, thk. Ebu'l-Muzaffer Saîd b. Muhammed es-Sinnârî, (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1427/2006), 50.

³⁸ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 131 vd.

³⁹ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 136 vd.

⁴⁰ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 150 vd.

⁴¹ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 160 vd.

⁴² Bu hususta iki ayrı başlık bulunmaktadır. Bkz. Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 164 vd., 185 vd.

⁴³ Eserde geçen bazı konu başlıkları bu amacı çok net ifade etmektedir. Örneğin hadisçilerin katlandığı zorlukları anlatmak için rihle ile ilgili birden fazla alt başlık oluşturması (Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 219 vd., 223 vd. 228 vd.), hem rivayet hem de dirayete sahip olan hadisçilerin faziletine değinmesi (*a.g.e.*, 233 vd.), sonra yalnızca hadisçilerin bilebileceğini düşündüğü ve bu yönüyle diğer ilim ehlinin hadisçilere muhtaç olduğunu düşündüğü konulara geçmesi (*a.g.e.*, 268 vd., 316 vd., 333 vd.) onun bu amacını göstermektedir.

⁴⁴ Muhaliflere hadisçileri kötülemek yerine onlara hadiste söylenmek istenilen şeyi anlayacak kadar fıkıh öğrenmeye (tefakkuha) teşvik etmelerini salık vermektedir. Hadisçileri kötülemek yerine hem fakihlerin hem de ravilerin kıymetini bilmeye çağırılmaktadır. Bkz. Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 132 vd. Yine müellif mukaddimesinde hadislerin tarihlerini araştırıp durmak, farklı isnadlara sahip olmak için çabalamak ve şaz hadisleri aramak gibi muhaliflerin ayıplamasına neden şeylerin terk edilip hadisçiliğin hakkının verilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bkz. Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 134.

yazılan⁴⁵ *Mukaddime/Ulümü'l-hadîs* doğal olarak⁴⁶ bazı eksiklikleri bünyesinde barındırmış⁴⁷ olmasına rağmen gayesine hizmet eden bir eser olmayı başarmıştır.⁴⁸

Amaç farkının doğal bir sonucu olarak hadisçilerin meziyetlerini öne çıkaran ama hadis usulü konularının önemli bir kısmına yer vermeyen Râmeürmüzi'nin aksine İbnü's-Salâh hadis usulü konularının tamamına yer vermeye çalışmıştır.⁴⁹ Eserlerin içerik ve tarz açısından farklı olmasında yazarların içinde buldukları zaman diliminin ilmî anlayışı da etkili olması muhtemeldir. İki eser arasındaki temel farklardan bir diğeri isnad kullanımudur. Birkaç istisna hariç bilgilerin tamamını isnadlı nakleden Râmeürmüzi'nin aksine İbnü's-Salâh on kadar yer hariç isnad kullanmamış, bunun yerine bilgilerin önemli bir kısmını sadece sahibine veya kaynağına nispet etmekle yetinmiştir. Ayrıca *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da çoğunlukla seleften gelen bilgilerin nakliyle yetinilmekte ve az yorum yapılmakta iken *Mukaddime*'de nispeten daha fazla yorum vardır.

Râmeürmüzi eserinde bolca alt başlık kullanmaktadır. Bu alt başlıklardan kimisinin ana konu ile alakasını kurmak oldukça zordur. Hadis öğrencilerinde bulunması gereken özellikleri anlatan ana başlık⁵⁰ ile alt başlıklar örnek olarak zikredilebilir. Alt başlıklardan bir kısmı âlî ve nâzil isnad, bir kısmı rihle,⁵¹ bir kısmı rivayet ve dirayeti bir araya getiren âlimler, diğeri bir kısmı ise ravilerin isim, nesep, künye, lakap ve sıfatlarıyla ilgili problemler hakkındadır.⁵² İbnü's-Salâh ise nadiren alt başlık kullanmakta ve başlıkların birbiriyle doğrudan uyumu dikkat çekmektedir.⁵³ Ayrıca her iki eserde bazı başlıklar benzer olsa da içeriklerinin oldukça farklı olduğu müşahade edilmiştir. Bu fark yalnızca muhtevayla sınırlı kalmamış olup temel kanaat açısından farklı düşündükleri konular da bulunmaktadır.⁵⁴

Ele alınan konuların çeşitliliği ve konu başlığı kullanımını açısından da *Mukaddime* ile *el-Muhaddisü'l-fâsıl* arasında önemli farklar vardır. Yalnız başlıkları karşılaştırmadan önce bir hatırlatma yapmakta yarar vardır: Râmeürmüzi çok fazla alt başlık kullanmıştır. Bu alt

⁴⁵ Müellifin bu minvalde kullandığı ifadeler için bkz. İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadîs*, 5-7.

⁴⁶ Her eserin insan eliyle inşası dolayısıyla bazı kusurlar taşınması tabiidir. Hele ki alanda bir ilk deneniorsa eksik ve kusurların daha fazla olması mümkündür. İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si hadis usulü konularının tümünü –özellikle problemler noktasına temas ederek- ele alan ilk eserdir. el-Hatîb el-Bağdâdî hadis usulünün hemen her dalına ilişkin müstakil bir eser yazmışsa da eldeki verilerin özetlenmesi ve talebenin rahatlıkla anlayacağı bir kıvama getirilmesi önemlidir. İbnü's-Salâh'ın yapmaya çalıştığı şey de budur. İbnü's-Salâh'tan önce böyle bir şeye teşebbüs eden biri bilinmemektedir.

⁴⁷ Bu eksiklikler temelde İbn Hacer'in tertip ve tehzîp eleştirisi merkezinde konuşulsa da *Mukaddime*'yi ihtisar eden veya şerh eden âlimlerin muhtelif yönlerden onu eleştirdikleri bilinmektedir. İbn Hacer, Zerkeşî, Bikâî ve Irâkî'nin "Nüker" adını taşıyan veya bu isimle anılmayı hak eden eserleri İbnü's-Salâh'a yönelik eleştirilerin örneklerini barındırmaktadır. Müşahhas örnekler için bkz. Erdoğan, *İbnü's-Salâh'ın Hadislerin Tashih ve Tahsinine Yönelik Görüşleri*; Yanar, *İbnü's-Salah'ın Sahih Hadis İle ilgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler -Irâkî ve İbn Hacer Özelinde-*

⁴⁸ *Mukaddime*'nin yazılma ve yazdırılma süreci ile bünyesinde barındırdığı eksikliklerin alakası hakkında detaylı bilgi için bkz. Sönmez, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh*, s. 17 vd.

⁴⁹ Eserlerin birebir içerikleri de dikkate alınarak karşılaştırılması sonucu ulaşılan verileri incelemek için bkz. Sönmez, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh*, 44 vd. Râmeürmüzi'nin temas etmediği 53 hadis usulü konusu için ayrıca bkz. a.g.t., 49 vd.

⁵⁰ Râmeürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 164 vd.

⁵¹ Râmeürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 201 vd., 219 vd., 227 vd.

⁵² Râmeürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 233 vd., 316 vd., 333 vd. Diğeri bazı örnekler için şu sayfalar mütalaa edilebilir. Râmeürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 370 vd., 389 vd., 393-4., 395 vd.; 419-427, 587 vd.

⁵³ Konuyla ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Sönmez, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh*, 42 vd.

⁵⁴ Örnek olarak hadis talebesinin edepi (Râmeürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 185 vd; İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadîs*, 245 vd.), rihle (Râmeürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 201 vd; İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadîs*, 255 vd.) ve hadislerin yazıya geçirilmesi (Râmeürmüzi, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 370-419; İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadîs*, 181-183) konularına bakılabilir.

başlıklardan bazılarını ana başlık olarak değerlendirmek⁵⁵, diğer bir kısmını ise tek bir ana başlık altında toplamak⁵⁶ daha uygundur. Bu sebeple bazı alt başlıklar ana başlık gibi kabul edilmiş, bazıları da birleştirilip tek bir başlıkmiş gibi kabul edilmiştir. Bu kıstaslar dahilinde yapılan inceleme ve karşılaştırmaya göre Râmeihürmüzî’de ana ya da alt başlık olarak yer alıp *Mukaddime*’de ayrı bir “başlık” altında yer almayan 58 konu vardır⁵⁷. Müstakil başlık açılmasa da bu konulardan önemli bir kısmı ilgisine göre *Mukaddime*’de farklı başlıklar altında işlenmiştir. Ayrıca Râmeihürmüzî’nin dağınık halde ele aldığı bazı konular *Mukaddime*’de bir başlık altında ve daha derli toplu ele alınmıştır. Üstelik Râmeihürmüzî’nin -başlık düzeyinde ele almış olmasına rağmen- çok yüzeysel değindiği birçok konuyu İbnü’s-Salâh teknik detaylarıyla beraber ele almıştır. Örneğin hadis tahammül ve eda sığalarıyla ilgili bölüm *el-Muhaddisü’l-fâsıl*’da birçok alt başlıkta incelenmiş olmasına ve kitapta önemli bir hacim tutmasına rağmen *Mukaddime*’deki kadar teknik detay içermemektedir.⁵⁸

Burada *Mukaddime*’de yer alıp da *el-Muhaddisü’l-fâsıl*’da yer almayan konu başlıklarına ayrıca değinmekte yarar vardır. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla *Mukaddime*’deki 53 adet konu başlığı *el-Muhaddisü’l-fâsıl*’da kendine yer bulamamıştır. Bu sayı *el-Muhaddisü’l-fâsıl*’da bulunup *Mukaddime*’de bulunmayan konu başlıklarına (58) nispetle daha azdır. Fakat az önce de ifade edildiği gibi *el-Muhaddisü’l-fâsıl*’da ayrı bir konu başlığı altında incelenen konuların önemli bir kısmı daha detaylı⁵⁹ bir şekilde ve teknik konulara da temas edilerek *Mukaddime*’de işlenmiştir. Bu durumun tam aksine *Mukaddime*’de müstakil birer başlık altında ele alınan 53 konunun büyük bir kısmı *el-Muhaddisü’l-fâsıl*’da hiç ele alınmamıştır.⁶⁰ Bahsi geçen konu başlıklarından bazıları şunlardır: *sahîh* hadis ve *sahih* hadisle ilişkili konular, *hasen* hadis ve *hasen* hadisle ilgili konular, *zayıf* hadis ve kısımları, *muallak*, *müsned*, *muttasıl*, *merfû’*, *mevkûf*, *maktû’*, *mürsel*, *munkatî’*, *mu’dal*, *müdelles*, *şâz*, *münker*, *muallel*, *muzdarip*, *müdreç*, *maklûb* ve *mevzû’* hadis, *i’tibâr*, *mütâbi’* ve *şâhid* kavramları, sikanın ziyadesi, *ferd* hadis ve türleri ... Listeyi daha da uzatmak mümkündür. Dikkat edilirse bu konular günümüz hadis usulü anlayışına göre bir hadis usulü eserinde mutlaka yer alması beklenen konulardır. Râmeihürmüzî’nin eserinde bu konulara hiç temas edilmemiştir. Burada kastımız anakronik bir değerlendirme yapmak değildir. Ancak ilk müstakil hadis usulü eseri sayılan bir kitapta sonraki dönem eserlerin vazgeçilmezleri arasında sayılabilecek usul konularının çoğuna yer verilmemesinin bir nedeni olmalıdır. Bu neden Râmeihürmüzî döneminde mevzu bahis hadis usulü terimlerinin bilinmemesi olamaz. Zira Râmeihürmüzî’den önce de bu terimlerin (hepsinin değilse bile bir kısmının) ehline bilindiği ve terim anlamda kullanıldığı malumdur.⁶¹ Üstelik Râmeihürmüzî’den yaklaşık yarım asır sonra vefat etmiş olan aynı yüzyıl alimlerinden Hâkim’in (ö. 405/1014) *Ma’rife*’sinde bu usul konularının

⁵⁵ Örnek olarak imla (Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 633-5.), istimla (bkz. *a.g.e.*, 636), kitabın kenarlarına not çıkarma (bkz. *a.g.e.*, 644) bahisleri verilebilir.

⁵⁶ *Rihle* hakkındaki başlıklar (bkz. Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 219 vd., 223 vd., 228 vd.) ile isim, nesep ve künye hakkındaki bazı başlıklar (bkz. *a.g.e.*, 272, 279-280, 280 vd., 284 vd., 291 vd.) örnek olarak verilebilir.

⁵⁷ Mevzu bahis konuları *Mukaddime* ile mukayeseli olarak görmek için bkz. Sönmez, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü’s-Salâh*, 42 vd.

⁵⁸ Bu son söylediğimiz şeyi daha somut olarak şöyle ifade edebiliriz: Râmeihürmüzî’nin eserinde hadis alım ve aktarım (tahammül ve eda) sığaları yalnızca bu sığaların yer aldığı birkaç örnek rivayetin nakliyle işlenmişken *Mukaddime*’de hadis alım ve aktarım sığalarının kullanım amaçları, caiz olan ve olmayan kullanım şekilleri, hükümleri ve sığaların üstünlük sıralaması gibi teknik konulara ağırlık verilmiştir. Bkz. Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 480 vd.; İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 132 vd.

⁵⁹ “Detaylı” derken bir konuya daha fazla sayfa ayrılmasını kastetmiyoruz. Zira bazı konulara onlarca sayfa ayıran Râmeihürmüzî’nin aksine İbnü’s-Salâh’ın daha az sayfada daha fazla ve öz bilgilere yer verdiği daha önce söylenmişti.

⁶⁰ Bahsi geçen konu başlıklarını görmek için bkz. Sönmez, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü’s-Salâh*, 49-52.

⁶¹ Bkz. Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi -Hicrî İlk Üç Asır-*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İkinci Baskı, 2014), 21 vd.

çoğu yer almaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bu hadis usulü konularının *el-Muhaddisü'l-fâsil*'de yer almaması eserin yazım gayesiyle alakalıdır. Eserde hadisçilere has bilgiler ve özellikler ön planda tutulmuştur.

el-Muhaddisü'l-fâsil'in bahsi geçen özellikleri nedeniyle İbnü's-Salâh'ın bu eserden istifadesi oldukça sınırlı (15 kadar) olmuştur.⁶²

2.2. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs ve Mukaddime*

Hâkim'in ve İbnü's-Salâh'ın eserlerinin isimleri birbirine yakındır. Hatırlanacağı gibi İbnü's-Salâh'ın eserine verdiği isim "*Ma'rifetü envâ-i ilmi'l-hadîs*" idi, Hâkim'inki de *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*'tir. İsimleri gibi yazım gayeleri de birbirine yakındır.⁶³ Lakin Hâkim hadis ilimlerine dair özet bir eser yazmayı amaçlamışken⁶⁴ İbnü's-Salâh hadis usulü problemlerine geniş yer vererek oldukça mufassal bir eser yazmıştır.

Eserler incelenir ve karşılaştırılırken konu başlıklarıyla beraber içeriğinin de detaylı tahlilinde yarar vardır. Yalnızca başlıklara bakarak bir hükme varmak bazen yanlış kanaatlere ulaşılmasına neden olabilmektedir. Örneğin Hâkim ve İbnü's-Salâh'ın konu başlıklarında "nev'" kelimesini kullanmasına ve başlık isimlerindeki birtakım benzerliklere bakarak İbnü's-Salâh'ın Hâkim'den fazlaca etkilendiği ve eserlerin birbirine oldukça yakın olduğu düşünülebilmektedir. Örneğin muhtemelen böyle bir yanılı sonuç Hâkim'in *Ma'rife*'sinde 52 olan nev' sayısının İbnü's-Salâh tarafından 65'e çıkarıldığı⁶⁵ ve İbnü's-Salâh'ın yaptığı değişikliklerin bazı branş başlıkları ilave etme ve tertip sırasını değiştirmekle sınırlı kaldığı⁶⁶ söylenmiştir. Hâlbuki yapılan detaylı karşılaştırma sonucu Hâkim'in 14 konu başlığının *Mukaddime*'de yer almadığı görülmüştür.⁶⁷ Ayrıca İbnü's-Salâh, Hâkim'in eserinde yer almayan 33 yeni konu başlığı (nev') oluşturmuştur.⁶⁸ Yalnızca 33 sayısı bile 52 sayısının yarısından fazla eder. Bu ise iki eserin benzer yanları olmakla birlikte farklı yanlarının da bulunduğunu göstermektedir. Hâkim'in eserinde yer alıp da İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sinde yer almayan konuların bir kısmını İbnü's-Salâh'ın farklı konu başlıkları altında işlediği ve yine İbnü's-Salâh'ın farklı başlıklar altında ele aldığı bazı konuları Hâkim'in farklı başlıklar altında ele aldığı söylenerek bu tespiti itiraz edilebilir. Fakat yapılan inceleme sonucunda iki müellifin aynı ya da benzer başlıklar kullanmış olsalar bile detaya inildiğinde oldukça farklı bilgilere ve kanaatlere yer verdikleri görülmektedir.⁶⁹ Konuların tertibi de birbirine çok benzememektedir. Örneğin Hâkim'in ilk sıraya koyduğu "âlî isnad" bahsi,

⁶² Bazı benzerlikler için bkz. (Râmeürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 131 vd.; İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadîs*, 5-6 ve 155-6.), (Râmeürmüzî, *a.g.e.*, 164 vd.; İbnü's-Salâh, *a.g.e.*, 128 vd.) Râmeürmüzî'nin bizzat adının geçtiği yerler için bkz. Bkz. İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadîs*, 175, 194, 199, 200, 207, 236, 237, 238, 264, 362.

⁶³ İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'yi yazma gayesine daha önce değinilmişti. Hâkim'e gelince o, kendi zamanında bid'atlerin çoğaldığını söylemiş, akabinde ihmalkâr ve gâfilâne bir halde haber (rivayet) toplayan, topladığı bu haberleri yazma hususunda oldukça istekli iken hadis usulü (usûl-i sünen) bilgisi yok denecek kadar az olan insanların varlığını gerekçe göstererek (hadisle ilgilenecek olanlara rehberlik yapma amacıyla) mümkün olduğunca kısa bir eser kaleme alacağını ifade etmiştir. Bkz. Hâkim, *Ma'rife*, 1-2.

⁶⁴ Hâkim, *Ma'rife*, 2.

⁶⁵ Kandemir, M. Yaşar, "Mukaddimetü İbni's-Salâh", 121.

⁶⁶ Sönmez, M. Ali, "İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sinden Önce Hadis Usulü Alanındaki Çalışmalar", 55.

⁶⁷ Bu başlıkların *Mukaddime*'de ne düzeyde ele alındığı veya alınmadığına ilişkin bilgi için bkz. Sönmez, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbni's-Salâh*, s. 68-70.

⁶⁸ Bu başlıklar ve *Mukaddime* ile mukayesesine ilişkin detaylı bilgi için bkz. Sönmez, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbni's-Salâh*, s. 70-2.

⁶⁹ Örnek olarak bkz. (Hâkim, *Ma'rife*, 9-10.; İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadîs*, 257-8.), (*Ma'rife*, 12, *Ulümü'l-hadîs*, 263-4.), (*Ma'rife*, 119, *Ulümü'l-hadîs*, 76-9.)

Mukaddime'de 29. sırada yer almıştır.⁷⁰ Yine Hâkim'in *mürsel* bahsinde ele aldığı birçok bilgi, İbnü's-Salâh tarafından tâbiîn nev'inde kullanılmıştır.⁷¹

İki eser arasında görülen temel farklardan biri de tıpkı *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da olduğu gibi Hâkim'in bilgileri isnadlı olarak nakline mukabil İbnü's-Salâh'ın isnadı terke varan tutumudur. Dezavantajları yanında isnadsız bilgi nakli elde edilen verilerin analiz ve sentez edilmesini kolaylaştırmıştır. Bilgiyi isnad zinciriyle beraber aynen nakletme zarureti olmayınca müellifin cümleyi istediği gibi kurgulaması mümkün hale gelmiştir. İbnü's-Salâh bu avantajı iyi kullanmış, kaynak eserlerden aldığı verileri birçok kez kendi anladığı şekliyle yeniden inşa etmiştir. Râmeihürmüzî ve Hâkim'in eserlerinde pek görülmeyen bu hususa *Mukaddime*'de oldukça sık rastlanmaktadır. Aslında Râmeihürmüzî birkaç yerde Hâkim ise hemen her konunun bir yerinde kendi düşüncelerine ve yorumlarına yer vermiştir. Lakin İbnü's-Salâh bu hususta diğerlerine nazaran oldukça ileri bir tavır sergilemiştir.

Netice itibarıyla İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'yi yazarken Hâkim'in *Ma'rife*'sinden istifade ettiği bir vakıa ise de bütünüyle veya büyük oranda Hâkim'in etkisinde kaldığı söylenemez. Ele alınan konular, konuların tertibi, içerik ve yöntem açısından aralarında hatırı sayılır farklar bulunmaktadır.

3. *Mukaddime*'nin Kendisinden Sonra Yazılan Eserlerle Mukayesesi

İbnü's-Salâh sonrası yazılan eserlerin çokluğu eser seçiminde bazı kriterler belirlemeyi zorunlu kılmıştır. *Mukaddime*'den sonra hadis usulü tarihinde kendisine en fazla önem atfedilen *Nüzhe* bu yönüyle seçilen ilk eser olmuştur.⁷² İkinci olarak seçilen eser ise Süyûtî'nin (ö. 911) *Tedrîb*'idir. *Tedrîb Mukaddime*'nin muteber muhtasarlarından *et-Takrîb*'in şerhidir. *et-Takrîb*'in şerhleri arasında ise Süyûtî'nin bu eserine ayrı bir önem atfedilmiştir.⁷³ Eser bu yönüyle incelenmeye değer bulunmuştur.

3.1. *Mukaddime* ve *Nüzhe*

İbn Hacer birkaçı hariç hiçbir bilgiyi kaynağına nispet etmemiştir. İbn Hacer'in bu tutumunun doğal bir sonucu olarak *Nüzhe*'nin inşasında hangi kaynaklardan ne oranda yararlandığını tespit etmek oldukça güçtür. Ayrıca *Nüzhe* baştan sona müellifinin kendi özgün cümleleriyle telif edildiği için *Mukaddime* ile aralarında cümle bazında bir benzerlik bulmak da mümkün görünmemektedir. Böyle olunca *Mukaddime* ve *Nüzhe*'yi muhtevaları yönüyle birebir kıyaslamaktan başka çare kalmamaktadır. Benzerlik olması durumunda İbn Hacer'in *Mukaddime*'den etkilendiğini düşünmek için elimizde bir karine vardır. Şöyle ki; İbn Hacer'e değin hatta daha sonraki dönemlerde bile hadis usulü alanında İbnü's-Salâh'ın bir ağırlığı olduğu bilinmektedir.⁷⁴ Yine bilinmektedir ki *Mukaddime* kendisinden önceki hadis usulü birikimini bir

⁷⁰ Krş. Hâkim, *Ma'rife*, 5 vd.; İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 255 vd. Âli isnadın ilk konu olarak veya daha sonra ele alınması isnadın bu türüne gösterilen ilginin zamanla değişmesi ile ilgili olmalıdır. Hâkim zamanında önemli görülen ve ilk sırada zikredilen âli isnad İbnü's-Salâh'ın eserini imla ettirdiği dönemde aynı düzeyde ilgi görmemiş olabilir. Âli isnadın tarihî serencamı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Tuğçe Günaydın, *Hadis Rivayetinde Âli Isnadlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 27 vd. özellikle 115 vd.

⁷¹ Krş. Hâkim, *Ma'rife*, 25 vd.; İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 302 vd.

⁷² Bazı yazarlarca *Nüzhe*, *Mukaddime*'den sonra hadis usulünde ikinci dönüm noktası kabul edilmiştir. Bkz. M. Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları - Mihne Olayı ve Haseviye Olgusu-*, (Ankara: Otto Yayınları, İkinci Baskı, Ocak-2015), 13, dipnot. 1.

⁷³ Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (thk. Dr. Ahmed Ömer Hâşim), 12 (Muhakkikin sunuşu).

⁷⁴ Burada İbnü's-Salâh'ın karşı konulmaz bir otorite olduğundan bahsedilmemektedir. Nitekim İbnü's-Salâh'a yönelik birçok tenkitin olduğu bilinen bir husustur. Tenkit edilen hususlar olmakla birlikte *Mukaddime* alanda önemli bir kaynak sayılmıştır. Onlarca ihtisarinın, şerh ve taliklerinin yapılması esere verilen önemi göstermektedir. Örneğin bkz. Aslan, "*Mukaddimetü İbni's-Salâh Üzerine Yapılan Çalışmalar*" 2459-2474.

araya getiren ve düzenleyen bir eserdir. Dolayısıyla *Mukaddime*'de geçen bir bilginin kaynağı İbnü's-Salâh öncesi bir döneme ait olsa bile İbnü's-Salâh o bilgiyi bir şekilde eserine aldıysa ikinci dereceden de olsa *Mukaddime* o bilginin kaynakları arasında yer alır. Yine bir bilgi hem *Mukaddime*'de hem de İbnü's-Salâh sonrası bir eserde geçiyorsa o bilginin asıl kaynağının *Mukaddime* olduğunu söylemekte bir mahzur yoktur.⁷⁵ Netice itibariyle *Nüzhe*'de geçen bir bilginin aynısı veya benzeri *Mukaddime*'de geçiyorsa İbn Hacer'in o bilgiyi İbnü's-Salâh'tan aldığını söylemek mümkündür. Aslında bilginin İbnü's-Salâh'tan alınmış olmasının çok bir önemi yoktur. İbnü's-Salâh'ın kendisinden sonraya tesirini ve hadis usulü tarihindeki konumunu görmek için onun tercih ve kabul ettiği görüşlerin kendisinden sonra ne oranda kabul veya reddedildiğini veyahut da revize edildiğini görmek bize önemli veriler sunacaktır.

Mukaddime ve *Nüzhe*'nin cümle kurulumları oldukça farklıdır. Öyle ki bazen İbnü's-Salâh ve İbn Hacer bambaşka şeyler söylüyorlarmış gibi görünmelerine rağmen yaklaşık olarak aynı şeyi söylediklerine şahit olunabilmektedir. Konuyla ilgili ferd hadis⁷⁶ ve ravilerin adaleti⁷⁷ bahisleri güzel birer örnektir. Yine İbn Hacer'in kullandığı bazı hadis usulü terimleri *Mukaddime*'de geçmemektedir.⁷⁸ Bu terimlerden bir kısmı *Mukaddime*'de tanımlanmış, terim ismi zikredilmemiştir. Örneğin *sahih li-gayrihî* ve *hasen li-gayrihî* terimleri⁷⁹ ile *zabt-ı sadr* ve *zabt-ı kitâb* terimleri⁸⁰ *Mukaddime*'de açıklanmış olmasına rağmen isim olarak zikredilmemiştir. Doğrudan alıntı şeklinde olmasa da *Nüzhe*'nin inşasında *Mukaddime*'den yararlandığını gösteren bu ve benzeri durumlar vardır. Fakat benzerliklerden daha önemlisi *Mukaddime* ile *Nüzhe* arasında görülen farklılıklardır. İbn Hacer'in İbnü's-Salâh'tan ayrıldığı noktaların başında *mütevâtir* hadis konusu gelir. İbnü's-Salâh *mütevâtir* haber için ayrı bir başlık açmamış, *meşhur* hadis bahsinde 'mütevâtirin de *meşhur*un bir türü olduğunu' ifade etmiştir. Bu terimi esasında fıkıhçıların ve usul-i fıkıhçıların kullandığını özellikle belirten İbnü's-Salâh'a göre *mütevâtir* bahsi hadisçilerin ilgi alanına girmemektedir. el-Hatîb el-Bağdâdî'nin bu terimi kullanmasını fukahaya uymasına bağlayan İbnü's-Salâh sanki onu bu yüzden tenkit etmektedir. İbnü's-Salâh'a göre *mütevâtir* haber yok gibidir, hatta öyle ki bir hadisçiden bu tür haberler bulması istense bulmakta oldukça zorlanacaktır. Ancak "Kim benim adıma kasten yalan uydurursa cehennemden oturacağı yere hazırlansın."⁸¹ hadisinin tevâtür şartlarını taşıdığı söylenebilir.⁸² İbn Hacer'e göre ise *mütevâtir* haberin yok denecek kadar az olduğunu söyleyenler de kesin bir dille "yok" diyenler de yanımladıkları ve bu husustaki bilgilerinin azlığı nedeniyle böyle düşünüyorlardı. Eğer onlar hadislerin tariklerine ve ravilerin kasten veya tesadüfen yalan üzerine birleşmelerini âdeten imkânsız kılan özelliklerine (adalet ve zabt yönüyle durumlarına ve hal tercemelerine) vakıf olmuş olsalardı böyle bir düşünceye kapılmayacaklardı. Bir haberin *mütevâtir* sayılması için sayılamayacak kadar çok değil, sayıları sınırlı olsa bile yalan üzerine birleşmeleri âdeten mümkün olmayan ravilerin rivayeti yeterlidir. Örneğin bir hadis İslam dünyasının dört bir yanında ilim ehlinin elinde dolaşan ve müelliflerine aidiyeti kesin olan hadis kitaplarında rivayet olunur,

⁷⁵ Burada varsayımlar üzerinden bilim inşa edilemeyeceği söylenerek bize karşı çıkılabilir. Elde imkân olduktan sonra kesin delillere dayanarak bilim inşa etmek elbette ki istenen bir şeydir. Ne var ki sosyal bilimlerde bunun her zaman mümkün olmadığı ehline malumdur. Bu yüzden kes(k)in bir dil çoğunlukla tercih edilmez.

⁷⁶ Krş. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 88-9; İbn Hacer, *Nüzhe*, 54-5.

⁷⁷ Krş. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 104; İbn Hacer, *Nüzhe*, 57-8.

⁷⁸ Örneğin *mütevâtir* (İbn Hacer, *Nüzhe*, 32.), *el-Muhteff bi'l-karâin* (a.g.e., 51 vd.), *sahih li-zâtihi* (a.g.e. 56 vd.), *sahih li-gayrihi* (a.g.e. 65 vd.), *hasen li-zâtihi* (a.g.e., 65.), *hasen li-gayrihi* (a.g.e. 57 ve 108.), *mahfûz* (a.g.e. 70.) terimleri gibi.

⁷⁹ Krş. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 104-5; İbn Hacer, *Nüzhe*, 58.

⁸⁰ Krş. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 31, 34-5; İbn Hacer, *Nüzhe*, 56-7.

⁸¹ el-Buhârî, "İlm", 38 (17/33); Ahmed, *Müsned*, 3/42.

⁸² İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs* 267-9.

tariklerinin sayısı ravilerinin yalan üzerine anlaşmış olmalarını âdeten imkansız kılacak bir seviyeye ulaşır ve hadis diğer tevâtür şartlarını da taşırırsa o hadise *mütevâtir* demeye bir mani yoktur. İbn Hacer'e göre bunun örnekleri çoktur.⁸³

İbnü's-Salâh'ın İbn Mende'den (ö. 395/1005) naklettiğine göre hadislerin *ferd*, *azîz* veya *meşhûr* oluşlarını hadis toplayan ve topladığı hadisler rivayet edilmeye değer bulunan (İbn Şihâb ez-Zührî ve Katâde gibi) kimselerden o hadisi alan kişi sayısı belirlenir. Hadisi bu imamlardan bir kişi almışsa hadis *ferd*, iki veya üç kişi almışsa *azîz*, dört veya daha fazla kişi almışsa *meşhûr* adını alır. Kelamın sıyak ve sibakından İbnü's-Salâh'ın bu görüşe katıldığı anlaşılmaktadır⁸⁴. *Ferd* hadis tanımında İbnü's-Salâh ile aynı düşünen İbn Hacer aziz ve meşhur tanımlarında ona katılmamaktadır. Zira İbn Hacer'e göre ravi sayısı herhangi bir tabakada ikiye düşen rivayet *azîz* olarak isimlendirilirken üç veya daha fazla ravisi olana *meşhûr* denilir⁸⁵. Yine İbnü's-Salâh'a göre *şâz* ve *münker* aynı manaya iken İbn Hacer'e göre bunlar farklı şeylerdir⁸⁶. Bu konular dışında *müdelles* hadis ve *mürsel-i hafî*,⁸⁷ *musahhaf* ve *muharref* hadis⁸⁸, *âlî* ve *nâzil* isnad bahislerinde⁸⁹ ve daha birçok konuda iki müellifin görüş ayrılığı yaşadıkları hususlar bulunmaktadır⁹⁰.

Neticede İbn Hacer'in İbnü's-Salâh'tan ayrıldığı birçok nokta bulunmaktadır. Bu durum İbnü's-Salâh'ın tercih ettiği görüşlerin İbn Hacer'e değin tenkit, tercih, tasvip, te'vîl, tafsîl ve ihtisar gibi eylemlere tabi tutularak geliştirildiğini ve bir kısmının tersine görüşlerin benimsendiğini göstermektedir. Özellikle *Nüzhe* sonrası dönemde İbn Hacer'in görüşlerinin büyük oranda benimsendiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ahmed Naim'in *Tecrîd-i Sarîh Muhtasari Terceme ve Şerhi* isimli eserin başına yazdığı mukaddimede ve günümüz hadis usulü kitaplarında çoğunlukla İbn Hacer'in tanımlarının tercih edildiği görülmektedir. Her ne kadar *Mukaddime* hâlâ önemli bir hadis usulü eseri olarak kabul ediliyorsa da İbn Hacer'in yaptığı değişikliklerin mutlaka göz önünde tutulduğu da bir gerçektir.

3.2. Mukaddime ve Tedrîb

Süyûtî (ö. 911/1505) *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*'de nakle oldukça önem vermiş, özellikle İbn Hacer, Irâkî (ö. 806/1404), Bikâî (ö. 885/1480) ve Bulkîni'den (ö. 805/1403) fazlaca istifade etmiştir⁹¹. Özellikle İbnü's-Salâh'a yönelik eleştirilerde Irâkî'den yapılan nakiller ağırlıktadır. Nadiren kendisi de İbnü's-Salâh'a ve başka âlimlere itiraz eden Süyûtî, İbnü's-Salâh'a yönelik eleştirilere yine başta İbn Hacer olmak üzere seleflerinden nakiller yaparak cevap vermektedir⁹². *Tedrîb*, *Mukaddime*'nin dolaylı bir şerhi olmasına rağmen müellifin *Mukaddime*'ye rücu ettiği yerlerin sayısı, diğer alimlerden yaptığı nakiller yanında oldukça azdır. Süyûtî *Mukaddime*'ye çoğunlukla *Takrîb*'in aslı olması dolayısıyla asıl metnin nasıl olduğuna

⁸³ İbn Hacer, *Nüzhe*, 40-1. İbn Hacer'in *mütevâtir* ile ilgili görüşlerinin tamamı için bkz. İbn Hacer, *Nüzhe*, 32 vd.

⁸⁴ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs* 270.

⁸⁵ İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 42 vd.

⁸⁶ Krş. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 79, 80 vd.; İbn Hacer, *Nüzhe*, 70 ve 72.

⁸⁷ Krş. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 73-4, 288-9.; İbn Hacer, *Nüzhe*, 86-7. Bu iki terimin birbirine iltibası mümkün olduğundan birlikte değerlendirilmesi daha uygundur.

⁸⁸ Krş. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 279 vd. İbn Hacer, *Nüzhe*, 99.

⁸⁹ Krş. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 255 vd; İbn Hacer, *Nüzhe*, 122 vd.

⁹⁰ Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Sönmez, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh*, 88-103.

⁹¹ Eser bir bütün olarak incelendiğinde hemen her sayfada İbn Hacer ya da Irâkî'nin adının geçtiği görülmektedir. Örneğin bkz. Ebu'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (ts. yy.), I-II, 1/26, 29, 33, 38, 43, 46, 48, 56, 59.

⁹² Bazı örnekler için bkz. Ebu'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Avvâme, (Cidde/Mekke: Dâru'l-minhâc li'n-neşri ve't-tevzî'- Medine: Dâru'l-yüsr, li'n-neşr, İlk Baskı, 1437/2016) I-V., 2/87, 202, 318, 422-4, 432 vd., 495 vd., 495 vd., 3/98, 130.

işaret etmek, İbnü's-Salâh'a yönelik eleştirileri ve cevaplarını nakletmek gibi gayelerle temas etmektedir. Yani *Mukaddime* Süyûtî'nin birincil kaynaklarından değildir.

Süyûtî'nin İbnü's-Salâh'ın tertibini takip etmesi yazdığı eserin bir şerh olması ve şerhin aslına tabi olması zaruretinden kaynaklanmıştır. *Tedrib*'in aslı olan *Takrib*'de *Mukaddime*'nin muhtasarı olması dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın tertibi esas alınmıştır. Dolayısıyla Süyûtî de *Takrib*'deki tertibi takip etmek durumunda kalmıştır. Diğer bir ifadeyle *Mukaddime*'deki tertibin aynen korunması İbnü's-Salâh'ın birebir taklit edildiği yanılgısını doğurmamalıdır. Zira tertip noktasında taklide bir nevi mecbur olan Süyûtî, aslında İbnü's-Salâh'ın tertibine ve 65 ile sınırlandırdığı nev' sayısına katılmamaktadır.⁹³ Nitekim *Mukaddime*'de 65 olan nev' sayısı *Tedrib*'de 93'e çıkarılmıştır. Ayrıca 65 hadis usulü konusu *Mukaddime*'deki tertibe göre sıralanmış, akabinde diğer konulara geçilmişse de Süyûtî, yeri geldiğinde aralara farklı konular ilave etmeyi de ihmal etmemiştir. Detaylı bir şekilde işlediği bu konulara eserin sonuna doğru sadece konu başlıklarını zikrederek yer vermiştir. Süyûtî'nin kitabın sonuna ilave ettiği hadis konuları şunlardır: 1. *Muallak* hadis, 2. *Mu'an'an* hadis, 3. *Mütevâtir* hadis, 4. *Azîz* hadis, 5. *Müstefiz* hadis⁹⁴, 6. *Mahfûz* hadis, 7. *Ma'rûf* hadis, 8. *Metruk* hadis, 9. *Muharref* hadis⁹⁵, 10. *Etbâu't-tâbiîn* bahsi⁹⁶, 11. Sahâbenin birbirlerinden rivayeti⁹⁷, 12. Tabiînin birbirlerinden rivayeti⁹⁸, 13. Sahâbenin bir tâbiîden, o tâbiînin de (başka bir) sahâbîden rivayeti⁹⁹ (kısaca 'sahâbenin tâbiînden rivayeti' de denilebilir), 14. Künyesi babasının ismiyle aynı olan veya bunun tersi (yani ismi babasının künyesiyle aynı) olan raviler bahsi¹⁰⁰, 15. Künyesi eşinin künyesiyle aynı olan raviler¹⁰¹, 16. Hocasının ismi ile babasının ismi aynı olan raviler¹⁰², 17. Kendi ismi, babasının ve dedesinin ismi aynı olan raviler¹⁰³, 18. Kendi ismi ile birlikte hocasının ve hocasının şeyhinin ismi aynı olan raviler¹⁰⁴, 19. Hocasının ismi ve hocasından rivayette bulunan ravinin ismi aynı olanlar¹⁰⁵, 20. İsmi ve künyesi aynı olan raviler¹⁰⁶, 21. İsmi nesebine (veya nisbesine) uygun düşen (yani ikisi de aynı olan) raviler¹⁰⁷, 22. Kadınların ve erkeklerin ortaklaşa kullandıkları (müşterek) isimler¹⁰⁸, 23. Hadislerin söylenme sebepleri/esbâb-ı vurûdî'l-hadîs¹⁰⁹, 24. Metinlerin (söylenme ya da yazılma) tarihlerini bilme bahsi¹¹⁰, 25. Sadece bir adet

⁹³ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 2/83 vd.

⁹⁴ Süyûtî, bu beş hadis türüne ilişkin daha önce malumat verdiği için burada sadece konu başlığı halinde verip geçmiştir. Bkz. Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/592.

⁹⁵ Bu dört hadis türü de daha önce detaylıca ele alındığı için eserin sonuna doğru yalnızca isimleri zikredilerek başlık atılmıştır. Bkz. Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/593.

⁹⁶ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/594.

⁹⁷ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/595 vd.

⁹⁸ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), s. 5/595 vd. Son iki bahis birlikte değerlendirilmiş.

⁹⁹ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/601-4. Müellif, aynı yerde bazı örnekler de vermiştir.

¹⁰⁰ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/605-7. Ebû Hâlid Evs b. Hâlid el-Basrî ve Evs b. Ebî Evs gibi.

¹⁰¹ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/608-610. Ebû Eyyüb el-Ensârî Hâlid b. Zeyd ve eşi Ümmü Eyyüb bnt. Kays b. Sa'd el-Ensâriyye gibi.

¹⁰² Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/611. "Rebî' b. Enes, Enes'den rivayet etti ki" ifadesinde olduğu gibi. Buradan ilk anda Rebî'nin babasından rivayette bulunduğu zannedilebiliyor olsa da hoca olan Enes ile ravinin babası olan Enes farklı kişilerdir.

¹⁰³ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/612.

¹⁰⁴ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/613-6. Her üç ravinin adının da Süleymân olması gibi.

¹⁰⁵ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/617-8. Mesela: Buhârî, Müslim b. İbrâhîm b. Müslim el-Ferâhîdî el-Basrî'den rivayette bulunmuş, bu Müslim'den *Sahîh* sahibi Müslim b. El-Haccâc da rivayette bulunmuştur.

¹⁰⁶ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/619. İsmi Kâsım, künyesi Ebu'l-Kâsım olan raviler gibi.

¹⁰⁷ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/620. Himyerî b. Beşîr el-Himyerî gibi.

¹⁰⁸ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/621-2. Hem erkek hem de kadın ismi olarak kullanılan isimler de denilebilir.

¹⁰⁹ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/623-6.

¹¹⁰ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/627-9.

hadis rivayet edenler¹¹¹, 26. Peygamberimiz (a.s.) henüz daha hayatta iken vefat etmiş olan ve kendisine hadis isnad olunan sahâbîler¹¹², 27. Hafızları tanıma¹¹³.

Bilgilerin isnad zinciri kullanılmaksızın yalnızca sahibine veya kaynağına nispet edilmesi noktasında *Tedrib* ile *Mukaddime* birbirine oldukça yakındır. Yalnız Süyûtî (ö. 911) İbnü's-Salâh'a nazaran bilgileri kaynağına daha fazla nispet etmektedir. Fakat yine de Süyûtî'nin *Mukaddime*'den aldığı bilgileri bile kaynağına nispet etmediği yerlere rastlamak mümkündür.¹¹⁴

Sonuç

Mukaddime, yazıldığı günden bugüne hadis usulüyle ilgilenen herkesin ilgi odağı olmayı başarmıştır. Eser kendisinden önce yazılan eserlerle kıyaslandığında öncelikle isnadı terke varan tavrı ile dikkat çekmektedir. Zamanla gittikçe büyüyen isnad zincirlerinin terk edilip yerine yalnızca eser ve şahıs isimlerinin zikrinin ikame edilmesi, hatta birçok yerde bilginin kaynaksız olarak doğrudan nakledilmesi, bilgiyi işleme, yeniden şekil verme ve yorumlama açılarından büyük avantaj sağlamıştır. *Mukaddime*'yi kendisinden önceki eserlerden ayıran en temel özellik İbnü's-Salâh'ın bu avantajı iyi kullanmış olmasıdır.

el-Muhaddisü'l-fâsil bilinen ilk müstakil hadis usulü eseri olmakla öne çıksa da en temel hadis usulü konularının çoğuna yer vermemekle *Mukaddime*'den ayrılır. Eser hadisçileri savunma gayesiyle telif edildiği için eserde bu gayeye matuf içerik ağırlıktadır. Hadis talebelerini doğrudan ilgilendiren hadis usul ve adabı ile ilgili bilgiler de yok değildir. Bu eserin aksine *Mukaddime*'de başından sonuna kadar hadis usulü konuları ve problemlerine ağırlık verilmiştir. İbnü's-Salâh bu eseri özellikle hadis talebelerinin içinden çıkamadığı problemlere çözüm üretme gayesiyle telif etmiştir.

Rânehürmüzi'nin eserinde kullanılan ana ve tali başlıklar arasında uyum bulmak bazen oldukça zor olmaktadır. *Mukaddime*'de ise ana ve tali başlıklar birbiriyle oldukça uyumludur. Rânehürmüzi doğrudan nakle ağırlık vermiş ve nadiren yorum yapmışken İbnü's-Salâh, birçok defa doğrudan nakil yapmamış, kendi yorumunu da katarak bilgiye yeni formlar kazandırmıştır. *Sahih, hasen, zayıf, merfû', mevkûf, maktû', müdelles, ve müdrec* hadis gibi *Mukaddime*'de yer alan 53 adet temel hadis usulü konusu (başlık) *el-Muhaddisü'l-fâsil*'de kendine yer bulamamıştır. Bunun nedeni bahsi geçen terimlerin ve konuların Rânehürmüzi döneminde bilinmiyor olması değildir. Kanaatimize göre asıl neden eserin yazım gayesinde saklıdır. Eserde hadisçileri öne çıkaracak malzemeye ağırlık verilmiştir. Buna mukabil *el-Muhaddisü'l-fâsil*'de yer alan 58 adet başlığın ilk bakışta *Mukaddime*'de geçmediği görülmektedir. Fakat yapılan detaylı karşılaştırmada bu konuların neredeyse tamamının ilgili oldukları başka konu başlıkları altında *el-Muhaddisü'l-fâsil*'de yer almayan teknik detaylara girilerek işlendiği tespit edilmiştir. Bahsedilen özellikleri nedeniyle olsa gerek İbnü's-Salâh'ın Rânehürmüzi'den istifadesi yaklaşık 10 kadar yerle sınırlı kalmıştır.

¹¹¹ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/630-4.

¹¹² Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/635-6.

¹¹³ Süyûtî, *Tedrib* (thk. Muhammed Avvâme), 5/637 vd. Bu konulardan ayrı olarak Süyûtî, hadis ilminin tanımı, mevzu ve gayesi, rivâyetin ve dirâyetin hadis usulü; sened, metin ve hadis kelimelerinin sözlük ve terim anlamları; bu kelimelerin kullanım yerleri ve şekilleri; kime hadis hafızı, muhaddis ve müsni denileceği gibi İbnü's-Salâh'ın hiç değinmediği başka konuları da ayrıntılarıyla beraber işlemektedir. Bkz. Süyûtî, *Tedrib* (thk. Ahmed Ömer Hâşim), s. 14 vd.

¹¹⁴ Süyûtî'nin *Mukaddime*'den bilgi nakli hususunda daha detaylı bilgi için bkz. Sönmez, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh*, 109 vd.

Hâkim'in *Ma'rife*'si hadis usulü konularının çoğuna yer veren ve elimize ulaşan ilk eser olmakla temayüz etmiştir. *Ma'rife* ve *Mukaddime* isimleri ve yazım gayeleri açısından birbirine oldukça yakındır. Fakat *Ma'rife*, müellifi tarafından muhtasar olarak tasarlandığı için eserde usul problemlerine pek az yer verilmiştir. *Mukaddime* özellikle problemlili konulara odaklanmak suretiyle Hâkim'in *Ma'rife*'sinden ayrılmaktadır.

Hâkim'in *Ma'rife*'sinde 52 olan nev' sayısının İbnü's-Salâh tarafından 65'e çıkarıldığı ve İbnü's-Salâh'ın yaptığı değişikliklerin bazı branş başlıkları ilave etme ve tertip sırasını değiştirmekle sınırlı kaldığı söylenmiştir. Tüm bunlar İbnü's-Salâh'ın fazlaca Hâkim'in etkisinde kaldığını düşündürmektedir. Halbuki yapılan detaylı karşılaştırmada *Ma'rife*'de yer alan 14 konu başlığının *Mukaddime*'de bulunmadığı, buna mukabil İbnü's-Salâh'ın *Ma'rife*'de bulunmayan 33 yeni konu başlığı ihdas ettiği görülmüştür. Kaldı ki aynı veya benzer başlıklar altında bile farklı argümanlar ve görüşler belirttikleri vakidir. Dolayısıyla İbnü's-Salâh'ın Hâkim'den yararlandığı bir hakikat ise de büyük oranda onun tesirinden kaldığının ima edilmesi doğru değildir.

Râmeühürmüzî ve Hâkim geleneksel isnad sistemini sürdürmüşken İbnü's-Salâh 10 kadar yer hariç isnad kullanmamıştır.

Nüzhe şerh olmasına rağmen muhtasar bir görünüm arz etmekle detaylı bir eser olan *Mukaddime*'den ayrılmaktadır. *Nüzhe* tamamıyla müellifinin özgün cümleleriyle telif edilmiş olup bir iki istisna hariç kaynak belirtilmemiştir. Eser *Mukaddime* ile karşılaştırıldığında benzer yanları olmakla birlikte İbn Hacer'in İbnü's-Salâh'tan ayrıldığı irili-ufalı birçok husus olduğu görülmüştür.

Nüzhe'ye kadar yazılan eserler genelde *Mukaddime*'nin kendisini veya onun meşhur muhtasarı olan Nevevî'nin *Takrîb*'ini esas alırken *Nuhbe* (*Nüzhe*'nin aslıdır) ve *Nüzhe* kaleme alındıktan sonra bu iki eser merkezli teliflerin çoğaldığı görülmektedir. Bu durum *Mukaddime*'nin birincil konumunu *Nüzhe*'ye bıraktığını göstermektedir. *Nüzhe*'nin aslı olan *Nuhbe* *Mukaddime*'nin muhtasarı sayıldığında hâlâ daha *Mukaddime*'nin birincil konumunu koruduğu söylenebilir de yapılan bazı yeni çalışmalarda *Nuhbe*'nin (dolaylı olarak da *Nüzhe*'nin) müstakil bir eser olarak kabul edilmesinin daha uygun olacağı mülâhaza edilmiştir. Bahsi geçen durum *Mukaddime*'nin işlevini tamamen kaybettiğine yorulmamalıdır. Zira *Mukaddime* hâlâ daha üzerine çalışma yapılan ve yapılmayı hak eden bir hadis usulü klasiğidir.

Tedrib *Mukaddime*'nin tanınmış muhtasarlarından Nevevî'nin *Takrîb*'inin şerhi olmasına yani doğrudan *Mukaddime* ile bağlantılı olmasına rağmen bu eserde Süyûtî, İbnü's-Salâh'tan çok daha fazla İbn Hacer, Irâkî ve Bulkînî gibi *Mukaddime* sonrası dönem alimlere müracaat etmektedir. Özellikle İbn Hacer'in ağırlığı eserin hemen her yerinde hissedilmektedir. Bu durum İbn Hacer'in görüşlerinin kendisinden sonraki dönemde ne denli kabul gördüğünün bir göstergesidir. *Nüzhe* sonrası dönemde hadis usulü terimleri ve tanımlarında İbn Hacer'in tercihlerinin çoğunlukla kabul edilmesi onun hadis usulü tarihindeki konumuna ilişkin fikir vermektedir.

Kaynakça/Bibliography

- Arslan, Ali, “Mukaddimetü İbni's-salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/5 (2017), 2459-2474.
- el-Avnî, eş-Şerîf Hâtim b. Ârif, *el-Menhecû'l-mukterah li fehmi'l-mustalah* (Suûdî Arabistan: Dâru'l-hicret li'n-neşri ve't-tevzî', 1416/1996).
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Onuncu Baskı, Şubat-2019).
- Bağcı, H. Musa, “Hadis Çalışmalarının Gerileme Dönemlerinde Hadiste İctihâd Kapısının Kapatılması Sorunu”, *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu-2001* (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 514-573.
- Erdoğan, Tunahan, “Hadis Usûlü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi: Bir İhtisar Örneği Olarak İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker*'i”, *Turkish Academic Research Review-Türk Akademik Araştırmalar Dergisi (TARR)*, 1/1 (Aralık/December 2016), 49-59.
- Erdoğan, Tunahan, “Hadiste İctihâd Kapısı Kapanmış mıdır?”, *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-III*, (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği 2016), 37-55.
- Erdoğan, Tunahan, “İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sine Dayalı Eserler”, *Hadis El Kitabı*, Edt. Zişan Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 429-440.
- Erdoğan, Tunahan, *İbnü's-Salâh'ın Hadislerin Tashih ve Tahsinine Yönelik Görüşleri*; (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).
- Gökçe, İbrahim, *Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Özelinde İbn Hacer'in Hadis Usulü Alanında Yaptığı Çalışmaların Değerlendirilmesi* (Çanakkale: On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto Yayınları, 6. Baskı, Ekim 2017).
- Güller, Muhammed Emin, *İbn Kutluboğa'nın Nüzhetü'n-nazar Haşiyesinde İbn Hacer'e Yöneltiği Tenkitler* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).
- Gümüüş, Fatih, *İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinin Hadis Usûlünün Gelişimindeki Yeri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).
- Günaydın, Tuğçe, *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022).
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, thk. Es-Seyyid Muazzam Hüseyin, (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, İkinci Baskı, 1977).
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tadvîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser -Hadis Usûlü-*, thk. Abdullâh b. Dayfullâh er-Ruhaylî, çev. Abdullah Samed Afaracı (Ankara: İ'tisam Yayınları, ts.).
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, thk. Ebu'l-Muzaffer Saîd b. Muhammed es-Sinnârî, (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 1427/2006.).
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Ebû Amr Osmân b. es-Salâh, *Ma'rifetü envâ-i ilmi'l-hadîs*, thk. Abdüllatîf el-Hümeym ve Mâhir Yâsin el-Fahl (Lübnân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2002).
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Ebû Amr Osmân b. es-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh* (Bulkînî'nin *Mehâsinü'l-istilâh*'ıyla birlikte, Ebû Hafs Ömer b. Reslân el-Bulkînî), thk. Âişe Abdurrahmân bintü'ş-Şâtî (Kâhire, Dâru'l-maârif, ts.).
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Ebû Amr Osmân b. es-Salâh, *Ulümü'l-Hadis -Hadis İlminin Ana Konuları Bilgisi*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 2019).

- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Ebû Amr Osmân İbnü's-Salâh, *Ulûm 'ül-hadîs*, thk. Nûreddîn İtr, (Dimâşk: Dâru'l-fıkr, Üçüncü Baskı, 1433/2012).
- Kahraman, Hüseyin, "İbnü's-Salâh ve Ulûmü'l-hadîs'i", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 335-341.
- Kahraman, Hüseyin, *Hadis Usûlünde el-Hatîb el-Bağdâdî'nin İbnü's-Salâh'a Etkileri*, (Rehber Ajans, Birinci Baskı, Bursa, 2002/Şubat).
- Kandemir, M. Yaşar, "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 198-200.
- Kandemir, M. Yaşar, "Mukaddimetü İbnü's-Salâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 121-4.
- Kazan, Tahsin, "İbn Hacer'in Zayıf Hadis ve Çeşitleri Hakkında Özgün Yaklaşımı" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/21 (2018), 709-727.
- Kazan, Tahsin, *İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1448) Hadis Usulündeki Özgünlüğü* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).
- Köktaş, Yavuz - Gümüş, Fatih, "Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Rolü", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16 (2019), 242-263.
- Marangoz, Mehmet, *Râmeihürmüzî'nin Hayatı ve Hadisçiliği* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- Mohammed Shaikhan Tamarkhan, *İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ve eseruhû fi'l-fıkhî's-şâfîî*, (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).
- Muhammed Celâl Muhammed Râtib el-Cebbân, *Menhecü İbni's-Salâh fi kitâbih "Ulûmü'l-hadîs"* (Şâm: Dımaşk Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011).
- Özaşar, M. Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı -Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu-*, (Ankara: Otto Yayınları, İkinci Baskı, Ocak-2015).
- Özben, Zübeyde, "Hanefiler'in Mukaddime Temelli Hadis Usulü Literatürüne Katkısı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 36 (2016), s. 1-31.
- Özkan, Halit, "Süyûtî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010).
- Özşenel, Mehmet, "Bir Hadis Usulü Klasığı Olarak Ulûmü'l-hadîs ve Etkileri", *İslam ve Klasik* (Haziran 2008), 29-38.
- Özşenel, Mehmet, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-hadîs", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2007), 55-68.
- Öztürk, Betül Şimşek, *İbn Hacer el-Askalânî'nin Hadis Usulcülüğü* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).
- Râmeihürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahmân İbn Hallâd er-Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâtî*, thk. Dr. Muhammed Muhibbüddîn Ebû Zeyd, (Mısır: Dâru'z-zehâir, İlk Baskı, 2016).
- Sarı, Necmi, "Hadis Usulünün Zirve İsmi: İbn Hacer el-Askalânî", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 47 (2017).
- Sönmez, Mehmet Ali, "İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'sinden Önce Hadis Usulü Alanındaki Çalışmalar"; *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (1985), 51-60.
- Sönmez, Mehmet, *Etkilenmesi ve Etkisi Bağlamında İbnü's-Salâh ve Mukaddime'si* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

- Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Dr. Ahmed Ömer Hâşim, tahrîc: Ahmed İnâyet, (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1427/2006).
- Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Avvâme, (Cidde/Mekke: Dâru'l-minhâc li'n-neşri ve't-tevzî'-Medine: Dâru'l-yüsr, li'n-neşr, İlk Baskı, 1437/2016).
- Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (ts. yy.).
- Tartı, Nevzat, *Muhtasar Hadis İlimleri ve Usulü* (Ankara: Otto Yayınları, 2016).
- Tuğlu, Nuri, "Hadis İliminde Kitap Esaslı Sihat Tespiti Üzerine Bazı Mülâhazalar -Hâkim en-Neysâbü'rî ve İbnü's-Salâh Özelinde-", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 15/41 (Temmuz-Aralık, 2012), 136-155.
- Tunç, Mazhar, *İbnü's-Salah'ın Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997).
- Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Baskı, 2013).
- Yanar, Nagihan, *İbnü's-Salah'ın Sahih Hadis İle ilgili Görüşlerine Yöneltilen Tenkitler -İrâkî ve İbn Hacer Özelinde-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).
- Yücel, Ahmet, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi -Hicrî İlk Üç Asır-*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İkinci Baskı, 2014).
- Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 33. Baskı, Ağustos-2017).
- Yücel, Ahmet, "İlk Hadis Usulü Eserlerinin Yazıldığı İlmî Ortam" *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 13 (2004), 241-261.

IFD

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

Burdur Mehmet Akif Ersoy University
Journal of Theology Faculty

e-ISSN: 2757-6418

(Aralık / December 2022) 3/2

İSLAM HUKUKUNDA CİNSİ TABİAT

Sexual Nature in Islamic Law

YILDIRAY SİPAHİ - GÜLBERK GÜRBÜZER

Dr. Öğr. Üyesi. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri/Fıkıh
Anabilim Dalı, Burdur, Türkiye

Associate Professor, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Divinity, Department of Basic
Islamic Sciences/Fıqh, Burdur, Türkiye

ysipahi@mehmetakif.edu.tr

orcid.org/0000-0002-1697-9159

<https://ror.org/04xk0dc21>

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Burdur, Türkiye
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Divinity, Burdur, Türkiye

gulberkgurbuzer0@gmail.com

orcid.org/0000-0001-5606-6680

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 16 Eylül/September 2022
Kabul Tarihi/Accepted	: 11 Kasım/November 2022
Yayın Tarihi/Published	: 30 Aralık/December 2022

ATIF / CITES AS

Sipahi, Yıldırım - Gürbüz, Gülberk. "İslam Hukukunda Cinsi Tabiat". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık/December 2022), 101-133.

İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. Yayıncı / Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty. Burdur, Türkiye.

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. Yıldray SİPAHİ – Gülberk GÜRBÜZER.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansal Destek/Grant Support: Bu çalışma “İslam Hukukunda Cinsî Tabiat” başlıklı 1919B012005509 başvuru numarasıyla 2020 Yılı TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir. Makale, ilgili projeden üretilmiştir. / This study was supported by TÜBİTAK in 2020 with the application number 1919B012005509 titled “Sexual Nature in Islamic Law”. The article was produced from the related Project.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları 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.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Yıldray SİPAHİ %50 - Gülberk GÜRBÜZER %50.

Sexual Nature in Islamic Law

Abstract

In general terms, Allah created every living thing in pairs, as well as humans. Before Noachian Deluge, His Holiness Noah was ordered to take a pair from each male and female to the ship. For this reason, human beings have chosen eternity when there are not any suitable living conditions for their sexual nature (sex) with the instinct of survival and creation, that is, reproduction, and they have chosen to reproduce when they find suitable living conditions. Along with the proliferation, it not only increased the human population, but also ensured that its codes have been transferred to generations in a healthy way, together with the ancient human heritage and science. It is among the debates how and from which perspective the problems related to gender (sex and gender), which have started to come to the fore, will be addressed recently. Except the two basic genders, there are people who advocate that there are other gender identities and orientations and gender should be chosen with free will. What kind of consequences this claim put forward by them for humanity is among the main problems related to the sexual nature of the individual.

Keywords: Law, Islamic Law, Fitrah/Nature, Gender, Free Will, Hermaphrodite.

İslam Hukukunda Cinsi Tabiat*

Öz

Yüce Yaratıcı, genel anlamda, her canlıyı çiftiyle beraber halk etiği gibi insanı da çift yaratmıştır. Büyük tufandan önce Hz. Nuh (as)'a gemiye her canlının dişisinden ve erkeğinden birer çift alması emredilmiştir. Bunun içindir ki insan varoluşundan itibaren hayatta kalma ve yaratılmasına yani çoğalma içgüdüsüyle cinsî tabiatına (sex) uygun yaşam koşulları olmadığı zamanlarda sonsuzluğu, uygun yaşam koşulları bulunduğu zamansa çoğalmayı seçmiştir. Çoğalmayla birlikte yalnızca insan nüfusunu arttırmakla kalmayıp kadim insanlık mirası ve bilimle birlikte kodlarını sağlıklı bir şekilde nesiller boyu aktarılmasını sağlamıştır. Özellikle son zamanlarda fazlasıyla gündeme gelen cinsiyetle (sex and gender) ilgili problemlerin nasıl ve hangi açıdan ele alınacağı tartışmalar arasındadır. İki temel cinsiyet haricinde, cinsiyetin özgür irade ile seçilmesi gerektiği düşüncesinde, başka cinsiyet kimlikleri ve yönelimleri olduğunu savunan bireyler bulunmaktadır. Onların öne sürdüğü bu iddia, insanlık için ne gibi sonuçlar doğuracağı bireyin cinsî tabiatıyla alakalı temel problemler arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, İslam Hukuku, Fitrat, Cinsiyet, Özgür İrade, Hermafrodit.

Summary

Allah created man with his wife and ensured the continuity of the human species, like many living creatures on earth. This healthy reproduction and transmission will only be in accordance with the sexual nature (sex), that is, the nature of men and women. Unlike approaching it from a single aspect as usual, it should be more accurate to present the concept of sex (sex and gender) both from Qur'an and Sunnah perspective and from the perspective of different sciences. It is aimed to analyze by transferring the Hanafi doctrine-based sources that Islamic law does not neglect any individuals in the society by giving importance to the gender problem.

The concept of sex, which can express human sex as well as gender, has a very rich literature. Although the definitions have differed according to disciplines and ideologies, consensus can be reached on the following definition: Gender, is the characteristic of creation that gives the individual a separate role in the reproductive work and distinguishes a male from a female. In other words, it means that the individual is feminine and masculine in the biological and physiological sense. In sociology, when sex is mentioned, a gender definition is intended, which is defined mostly through social roles. In the definitions of gender, the definitions put forward by giving priority to psychological and specificity rather than sociology, but some of them should be independent from biology. Accordingly, there are prominent ones such as heterosexuality, bisexuality, transsexuality and homosexuality.

If the sexual nature is chromosomally different or due to a structural disorder, it has been discussed whether the said disorders are medically possible for these individuals, with the provisions given regarding the "hunsâ" (gynandromorphy), "muhanne" (effeminacy) and "müteraccile" individuals expressed in classical sources. Especially in the legal situations of androgynous individuals, an answer has been sought for which provisions will be applied legally. Accordingly, why doesn't law/fiqh accept what is said in the demonstrations (LGBT), which are held with the claim that they are deprived of their most basic rights by claiming that their sexual natures are different? Is the gender of these people really uncertain even though they have not encountered any biological or physiological problems? In terms of basic rights, what should be the answer of Islamic law to the preferences of those whose sexual nature is

* Bu çalışma "İslam Hukukunda Cinsî Tabiat" başlıklı 1919B012005509 başvuru numarasıyla 2020 Yılı (son başvuru tarihi 25.01.2021) 2209A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projeleri Destekleme Programında kabul edilerek, (Araştırmacı insan gücünü yetiştirme adına bilim insanlarını destekleme) Tübitak tarafından desteklenmiştir. Makale, ilgili projeden üretilmiştir. / The article "Sexual Nature in Islamic Law" has been accepted in the 2209A University Students Research Projects Support Program in 2020 (deadline date 25.01.2021) with the application number 1919B012005509 titled "Sexual Nature in Islamic Law". (Supporting scientists in the name of raising researcher manpower) supported by Tübitak. Article, produced from the relevant Project.

normal, whose masculine or feminine organs are complete but whose appearance differs? To support the objectivity of the matter in hand, with explanations about the definition of the sex (and gender) concept by the positive law, especially by European law and the declaration of fundamental human rights, the reasons for the differences between the sex concepts of both laws have been pointed out. In terms of medical sex types, definitions of sex according to Islamic law, provisions about changing sex have been analyzed together with the sexual nature philosophy that emerged with today's gender understandings. Finally, there are anthropological and psychological reasons at the root of the gender problem. As much as the limits of the legal capacity and custody of hermaphrodite individuals, the essence of the issue occurs in personality confusion. Another side of the hermaphrodite individual problem related to sexual nature lies in the value-law conflict. The features involved in the creation of human nature are needed to be known anthropologically and sociologically, and they need to be explained in the "value-enough or why enough" relationship in law.

Detection and treatment of gender disorder is possible by knowing the sex types related to the sexual nature. In order to understand hermaphrodite (intersex) individuals from a medical point of view, the biological aspects of individuals without natural gender disorders have been revealed by considering the sexual nature and concepts related to gender together with their biological and physiological characteristics rather than freedom. According to this, the sexual characteristics of male and female individuals with a healthy genital system consist of genetic, internal, external and gonadal sexes. There are both legal and medical conditions that must be complied with in order for the natural (samawi) malfunctions occurring in these characteristics to be corrected medically. In this context, the treatment of gender disorders in the Turkish Civil Code and the Turkish Penal Code are seen as depending on the conditions that occur in the biological disorder. Although the Qur'an's basic strategy on the nature of gender in Islamic law is on two basic sexual natures, it has not neglected such individuals in the issue of celestial sexual disorders. In the classical sources of Islamic law, the names of these individuals appear as "hünsay-ı müsakil" and "hünsay-ı gayr-i müsakil". In addition, it has been met with the basic understanding of gender confusion like muhannes, müteraccile but showing a single basic sexual characteristic as external genitalia.

In Islamic law, a person is encouraged to have an inborn disorder treated. Today, there are individuals that we call hermaphrodite/hünsâ/intersex, who cannot be judged to be a full man or a full woman as a result of the incompatibility of the internal genital, external genitalia, genetic and gonadal sexes, known as the four different sexes of the human anatomy. These individuals are people who have a gender development disorder. These people, whose sex is not known precisely due to their nature of creation, need to be treated. Islamic jurists have evaluated the treatment and procedures to be applied regarding sex selection by considering many different criteria. These criteria can be summarized as follows: the treatment is a necessity, the benefit is more than the harm, it is a problem that the person has from birth, the interests of the individual and the public are taken into account, the ways of cheating are not opened, the law of creation is preserved, the nature is not corrupted, the haram gains and waste are prevented, the situations that prevent reproduction are eliminated, preventing illegitimate relationships, prevention of cheating.

Özet

Allah insanı eşiyile beraber yaratmış ve yeryüzünde hayatını idame ettiren birçok canlı varlık gibi insan türünün devamlılığını sağlamıştır. Bu sağlıklı çoğalma ve aktarım ancak cinsî tabiata (sex) yani erkek ve kadının fitratına uygun bir şekilde olacaktır. Cinsiyet (sex and gender) kavramını alışlagelmişin dışında sadece tek bir yönüyle değil farklı bilimler perspektifinden ele alınarak Kur'an ve sünnet perspektifinde birlikte ortaya koymak daha doğru olmalıdır. İslam hukukunun cinsiyet problemine ehemmiyet göstererek toplumda var olan tüm bireyleri ihmal etmediğini Hanefî doktrini temelli kaynaklardan aktararak analiz yapılması hedeflenmiştir.

İnsanın cinsî (sex) tabiatıyla birlikte toplumsal cinsiyetini (gender) de ifade edebilen cinsiyet kavramı oldukça zengin bir literatüre sahiptir. Yapılan tanımlamalar bilim dallarına ve ideolojilere göre farklılık arz etmiş olsa da şu tanım üzerinde görüş birliği sağlanabilir: Cinsiyet; bireye, üreme işinde ayrı bir rol veren ve erkekle dişiği ayırt eden yaratılış özelliğidir. Yani biyolojik ve fizyolojik anlamda bireyin dişi ve eril olması demektir. Sosyoloji'de ise cinsiyet denildiği zaman daha çok toplumsal roller üzerinden tanımlanmış bir cinsiyet (gender) tanımı yapılmıştır. Cinsiyet ile ilgili tür tanımlamalarında sosyolojiden daha çok psikolojik ve özgülüğün ön planda tutularak ileri sürülen tanımlardır ancak bazıları biyolojiden bağımsız olmalıdır. Buna göre heteroseksüellik, biseksüellik, transseksüellik, homoseksüellik gibi öne çıkanları söz konusudur.

Cinsî tabiat kromozom olarak farklı ya da yapısal bir bozukluktan kaynaklanıyorsa söz konusu cinsî bozukluğun düzeltilmesi, klasik kaynaklarda ifade edilen "hünsâ", "muhannes" ve "müteraccile" bireylerle ilgili verilen hükümlerle tıbben bu bozuklukların, bu bireyler için de mümkün olup-olmadığı tartışılmıştır. Özellikle çift cinsiyetli bireylerin hukukî durumlarında meydana gelen daha doğrusu hukuken hangi hükümlerin tatbik edileceğine cevap aranmıştır. Buna göre cinsî tabiatlarının farklı olduğunu öne sürerek, kendilerinin en temel haklardan mahrum bırakıldıkları iddiasıyla yapılan gösterilerde (LGBT), dile getirilenleri hukuk/fıkıh neden kabul etmemektedir? Biyolojik ve fizyolojik anlamda hiçbir sorunla karşılaşmadıkları halde bu kimselerin cinsiyeti gerçekten belirsiz midir? Cinsî tabiatı normal olarak dünyaya gelmiş olmasına rağmen, erkeklik veya dişişik organları tam ama dişi görünüşünü farklılaştıranların temel haklar bağlamında tercihlerine, İslam hukukunun cevabı ne olmalıdır? Ele alınan sorunun objektifliğini destekleme adına başta Avrupa hukuku ve temel insan hakları beyannameyi olmak üzere pozitif hukukta ortaya konan cinsiyet (sex and gender) kavramının tanımlanmasına dair açıklamalara yer vererek her iki hukukun cinsiyet kavramları arasındaki farklılıkların nedenlerine dikkat çekilmiştir. Tıbbî açıdan cinsiyet çeşitleri, İslam hukukuna göre cinsiyet tanımlamaları, cinsiyet değiştirmekle ilgili hükümler, günümüz cinsiyet anlayışlarıyla ortaya çıkan cinsî tabiat felsefesi ile birlikte tahlil edilmiştir. Son olarak cinsî (sex) tabiata bağlı cinsiyet (gender) sorununun

kökeninde antropolojik ve psikolojik nedenler bulunmaktadır. Hermafrodit bireylerin hukukta ehliyet ve velâyetlerinin sınırları olduğu kadar meselenin esasî kişilik karmaşasında meydana gelmektedir. Cinsî tabiatla ilgili hermafrodit birey sorununun bir diğer tarafı da değer-hukuk çatışmasında yatmaktadır. İnsan tabiatının yaratılmasında yer alan özelliklerin antro-psikolojik ve sosyolojik olarak bilinmesine ihtiyaç duyulmakta ve hukukta “değer-yeter ya da neden yeter” ilişkisinde açıklanması gerekmektedir.

Cinsiyet bozukluğunun tespit ve tedavisi, cinsî tabiatla ilgili cinsiyet türlerinin bilinmesiyle mümkündür. Cinsi tabiat ve cinsiyetle ilgili kavramların özgürlükten daha çok biyolojik ve fizyolojik özellikleri ile birlikte ele alarak tıbbî açıdan cinsiyet çeşitleri hermafrodit (interseks) bireyleri anlamak için, doğal cinsiyet bozukluğu olmayan bireylerin sahip oldukları biyolojik yönler ortaya konulmuştur. Buna göre sağlıklı bir genital sisteme sahip olan erkek ve kadın bireylerin cinsî özellikleri genetik, iç, dış ve gonadal cinsiyetten oluşmaktadır. Bu özelliklerde meydana gelen doğal (semavî) arızaların tıbben düzeltilebilmesi için uyması gereken gerek hukukî gerekse tıbbî şartlar vardır. Bu bağlamda dile getirilen Türk Medeni Kanun ile Türk Ceza Kanunu’nda yer alan cinsiyet bozukluklarını tedavi, biyolojik bozuklukta meydana gelen şartlara bağlı şekilde görülmektedir. İslam hukukunda cinsiyetin mahiyeti konusunda Kur’ân temel stratejisi iki temel cinsî tabiat üzerine olsa da semavî gelen cinsi bozukluklar konusunda bu tarz bireyleri ihmal etmemiştir. İslam hukuku klasik kaynaklarında bu bireylerin adı karşımıza “hünsay-ı müşkil” ve “hünsay-ı gayr-i müşkil” olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca muhannes, müteraccile gibi, cinsiyet karmaşası gibi olan ancak dış genital olarak tek bir temel cinsî özellik göstermesi temel anlayışıyla karşılanmıştır.

İslam hukukunda bir kimse yaratılıştan getirdiği bir bozukluğu tedavi ettirmesi için teşvik edilmiştir. Günümüzde insan anatomisinin sahip olduğu dört farklı cinsiyet olarak bilinen iç genital, dış genital, genetik ve gonadal cinsiyetin birbiriyle uyuşmaması sonucu tam bir erkek ya da tam bir kadın olduğuna hükmedilemeyen hermafrodit/hünsâ/interseks/erdişi olarak adlandırdığımız bireyler bulunmaktadır. Bu bireyler cinsiyet gelişim bozukluğuna sahip olan kimselerdir. Yaratılışları itibarıyla kesin olarak hangi cinsiyete sahip olduğu bilinmeyen bu şahısların tedavi görmeleri gerekir. İslam hukukçuları cinsiyet seçimi ile ilgili uygulanacak olan tedavi ve işlemleri birçok farklı kriteri göz önünde bulundurarak değerlendirmişlerdir. Bu kriterler; tedavinin zarûri bir ihtiyaç olması, faydasının zararından çok olması, kişinin doğuştan beri sahip olduğu bir problem olması, şahsın ve kamunun menfaatlerinin gözetilmesi, hile yollarının açılmaması, yaratılış kanununun muhafazası, fitratın bozulmasına mahal verilmemesi, haram kazanç ve israfın engellenmesi, çoğalmaya engel olacak durumların ortadan kaldırılması, gayri meşru ilişkilerin yaşanmasına mani olunması, aldatmaya sebebiyet vermenin önlenmesi şeklinde özetlenebilir.

Giriş

Allah insanı eşiyile beraber yaratmış ve yeryüzünde hayatını idame ettiren birçok canlı varlık gibi insan türünün devamlılığını sağlamıştır. Bu sağlıklı çoğalma ve aktarım ancak cinsî tabiata (sex) yani erkek ve kadının fitratına uygun bir şekilde olacaktır. eş-Şûrâ suresinin 11. âyetinde dile getirilen ifade edilen, “kendinizden eşler” ifadesinin kullanılma nedeni özdeki birliğin bulunması yani insanın yaratılış itibarıyla aynı maddeden teşekkül etmiş olmasıdır.¹ İşte tam bu noktada dikkat edilmesi gereken husus üremenin neden, sadece tek hücreli canlılardaki gibi eşeysiz aseksüel olmadığıdır (heteroseksüel). Bilindiği üzere tek hücreli canlılar eşeysiz üreme sonucunda ikiye bölünerek kendilerinin birebir aynısı olan yeni bir hücrenin meydana gelmesini sağlamaktadırlar. Oluşan yeni hücrenin ana hücreyle tamamen aynı olması nedeniyle eşeysiz üreme sonucu canlı çeşitliliği meydana gelmeyecektir. Tek hücreli canlılar ani değişen ortam şartlarına uyum sağlayamadıkları için yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Oysa günümüzde canlı çeşitliliği on milyonu aşan bir rakama ulaşmıştır. Farklı özelliklere sahip oldukları için ortam şartlarına uyum sağlayıp varlıklarını günümüze kadar, -her ne kadar devam ettiremeyenler olsa da-, sürdürebilmişlerdir. Bilim insanlarının cinsiyetin varoluşu sebebini, eşeysiz üremenin gerçekleştirebilmesine bağlamaları bu gerçeğin ifadesi olmalıdır.²

Cinsiyet (sex and gender) kavramını alışlagelmişin dışında sadece tek bir yönüyle değil farklı bilimler perspektifinden ele alarak Kur’an ve sünnet perspektifinde birlikte ortaya koymak daha doğru olmalıdır. İslam hukukunun cinsiyet problemine ehemmiyet göstererek toplumda var olan tüm bireyleri ihmal etmediğini Hanefî doktrini temelli kaynaklardan aktararak analiz yapılması hedeflenmiştir. Cinsiyet meselesi, şer’î deliller olarak nitelendirdiğimiz Kitâb ve sünnetin yanında psikoloji, sosyoloji (istatistiksel veriler dâhil: orta norm) ve tıp gibi farklı bilim dallarıyla da ilişkilendirilerek hem dini hem de bilimsel ve objektif inceleme imkânı sunulmuş olmaktadır. Çalışmada bilim ve teknoloji alanındaki paradigmal yapıya dikkat çekme suretiyle genç neslin bakışını bu noktaya çekilmesi amaçlanmıştır. Böylelikle cinsî tabiat (sex) değerlendirmelerinde geniş bir perspektif sunularak hukuk sistematığının yanında insan ve doğa bilimlerinin konuyla olan ilişkisi ayrıca açıklanmaya çalışılmıştır. Cinsiyet değiştirmede kullanılan yolların neler olduğu ve bu değişimler sonucunda bireylerde oluşabilecek komplikasyonlar ile stres bozuklukları hakkında bilgilendirme yapılmıştır. Günümüz tıbbî verileriyle birlikte hükümlerin bir arada değerlendirilebilmesini sağlamak adına tıbbî açıdan cinsiyet çeşitleri ve cinsiyet gelişim bozukluğunun ne olduğuna değinilmiştir. Cinsî tabiat sorununda yeni tanımlanmış kavramların, İslam hukukunda nasıl ele alınabileceği Avrupa hukuku ile birlikte nasıl değerlendirildiği ve bu değerlendirmelerde etkili olan sosyolojik yaklaşımların neler olduğu hakkında tespitlere yer verilmiştir. Cinsiyet değiştirme ve hermafrodit (interseks) bireylerin (doğal cinsiyet gelişim bozukluğu) İslam hukukundaki durumlarının bilinmesine ihtiyaç vardır. “Cinsiyet tanım ve türleri içinde homoseksüel olanlar, hermafrodit bireyler arasında kabul edilebilir mi?”, “Hermafrodit bireylerin tercihleri doğrultusunda, insanların bedenleri üzerindeki tasarruflara ve bunun doğrultuda yapılması istenen cerrahî nitelikli operasyonlara nasıl cevap verilmelidir?” gibi sorularla benzer konular işlenmeye çalışılmıştır.

¹ en-Nisâ, 4/1; eş-Şûrâ 42-49/11; ez-Zâriyât, 51/49; er-Rahman 54/14. Şurâ 11. Âyetin tefsiri için bkz. Mükatil, Ebû'l-Hasen Mükatil b Süleyman b Beşir (ö. 150). *Tefsîru Mukâtil b Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şahhate. (Beyrut: Dâr İhyâi't-türa, 1423), III, 765; eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b İdris (ö. 204). *Tefsîru'l-İmami's-Şâfiî I-III*. thk. Ahmed b Mustafa el-Ferrân. (Suud: Darû't-Tedmiri, 1427/2006), III, 1241; ez-Zemahserî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b Amr (ö. 538/1144). *-el-Keşşâfan hakâiki gavâmizi't-tenzil*. 3. Baskı (Beyrut: Dâr'ul-Kitâb'il-Arabî, 1407), IV, 212, 213.

² YouTube “İnsanın Fabrika Ayarları (Erişim 01Aralık 2021).

Cinsî tabiat kromozom olarak farklı ya da yapısal bir bozukluktan kaynaklanıyorsa söz konusu cinsî bozukluğun düzeltilmesi için tıbben cinsiyetin değiştirilmesi İslam hukukunda temel haklar yani Allah ve kul hakları bağlamında mı ele alınmalıdır? Bu tabiattaki kimseler gerçekten çift cinsiyetli kabul edilirse hangi hükümler tatbik edilmelidir? Doğal cinsiyet bozukluklarında İslam hukukunda ya da diğer hukuk sistemlerinde velâyet, ehliyet ve hak sorunu nasıl aşılacaktır? Cinsi tabiatlarının farklı olduğunu öne sürerek, kendilerinin en temel haklardan mahrum bırakıldıkları iddiasıyla yapılan gösterilerde (LGBT), dile getirilenleri hukuk/fıkıh neden kabul etmemektedir? Biyolojik ve fizyolojik anlamda hiçbir sorunla karşılaşmadıkları halde bu kimselerin cinsiyeti gerçekten belirsiz midir? Cinsî tabiatı normal olarak dünyaya gelmiş olmasına rağmen, erkeklik veya dişilik organları tam ama dış görünüşünü farklılaştıranların temel haklar bağlamında tercihlerine, İslam hukukunun cevabı ne olmalıdır? Ele alınan sorunun objektifliğini destekleme adına başta Avrupa hukuku ve temel insan hakları beyannamesi olmak üzere pozitif hukukta ortaya konan cinsiyet (sex and gender) kavramının tanımlanmasına dair açıklamalara yer vererek her iki hukukun cinsiyet kavramları arasındaki farklılıkların nedenlerine dikkat çekilmiştir. Tıbbî açıdan cinsiyet çeşitleri, İslam hukukuna göre cinsiyet tanımlamaları, cinsiyet değiştirmekle ilgili hükümler, günümüz cinsiyet anlayışlarıyla ortaya çıkan cinsî tabiat felsefesi ile birlikte tahlil edilmiştir. Son olarak cinsî (sex) tabiata bağlı cinsiyet (gender) sorununun kökeninde antropolojik ve psikolojik nedenler bulunmaktadır. Hermafrodit bireylerin hukukta ehliyet ve velâyetlerinin sınırları olduğu kadar meselenin esası kişilik karmaşasında meydana gelmektedir.³ Cinsî tabiatla ilgili hermafrodit birey sorununun bir diğer tarafı da değer-hukuk çatışmasında yatmaktadır. İnsan tabiatının yaratılmasında yer alan özelliklerin antropolojik ve sosyolojik olarak bilinmesine ihtiyaç duyulmakta ve hukukta “değer-yeter ya da neden yeter” ilişkisinde açıklanması gerekmektedir.

1. Cinsi Tabiat ve Cinsiyetle İlgili Kavramsal Çerçeve

İslam hukuku en başta insana, insan doğma ve olmanın yanında Allah'ın onu yeryüzüne halife kılarak değer verdiğini belirterek, “medeniyet (uygarlık)” inşa etme emanetinin ona verildiğini ifade etmiştir. Bu medeniyet (uygarlık) inşasında mühim rol oynayan temel haklar, İslam hukukunda en klasik ayrımla Allah ve kul hakları anlayışı çerçevesinde şekillendirilmiştir. Günümüz pozitif hukukunda ise temel haklar en üst kanun olan anayasa ile teminat altına alınmıştır. Temel hakların teminatı altında “özgürlük” düşüncesiyle günümüzde çok farklı cinsiyet türüne hukuk zemininde meşruiyet aranmaktadır. Aynı cinslerin hatta insan ile hayvan evliliklerinin varlığı medyada haberlere konu olabilmektedir. Gerek İslam hukukunda gerekse anayasada temel hakların yerine getirebilmesini ifade eden en önemli hukukî bağ, ehliyet ve velâyet terimleri ile ortaya konulur. Cinsî tabiatlarında kadın veya erkek olarak yaratılan ancak duygu ve cinsî (sex) hissedişlerinin farklı olduğunu iddia edenlerin öne sürdükleri düşünceler hukuka ne kadar uygundur? Tüm hukuk sistemlerinin kişilik, ehliyet ve velâyet (vasî dâhil) açısından genel anlamda aynı noktada buluştukları varsayılırsa farklı cinsî tabiatların hukuka ne açıdan konu olacağı özellikle temel haklar bakımından problem teşkil etmektedir.⁴

İnsanın cinsî (sex) tabiatıyla birlikte toplumsal cinsiyetini (gender) de ifade edebilen cinsiyet kavramı oldukça zengin bir literatüre sahiptir. Yapılan tanımlamalar bilim dallarına ve

³ Tucker, E. Judith. *Women, Family and Gender in Islamic Law (İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet)*. çev. Zeynep Esra Koca. (İstanbul: Açılımkitap, 2015), 55; Schwarz, Oswald. *Cinsiyet Psikolojisi*. çev. Bedir Babacan. (Ankara: Dorlion, 2022), 45, 181, 241; Bustan, Hüseyin, *İslam ve Cinsiyet Farklılıkları*. çev. Cafer Derbendi. (İstanbul, el-Mustafa Yay, 2014), 160, 322.

⁴ Tucker, 23, 24; Çiftçi, Ercan. *Toplumsal Cinsiyet Feminizm ve LGBTİQ+*. (İstanbul: Kökler, 2020), 24, 43, 109, 115, 117, 121, 127.

ideolojilere göre farklılık arz eder. Cinsiyet, Türk Dil Kurumu sözlüğünde ‘*Bireye, üreme işinde ayrı bir rol veren ve erkekle dişiye ayırt ettiren yaradılış özelliği, eşey, cinslik*’ şeklinde tanımlanırken biyolojik ve fizyolojik anlamda ise bireyin dişil veya eril olması durumunu ifade etmektedir.⁵ Aynı kavram başka bilim dallarında farklı şekillerde dile getirilmiştir. Örneğin sosyolojik açıdan cinsiyet denildiği zaman biyolojideki gibi organizma odaklı bir tanımlama yerine daha çok toplumsal roller üzerinden tayin edilmiş bir cinsiyet tanımlamasıyla karşı karşıya kalırız.⁶ Bununla birlikte son dönemlerde ortaya çıkmış olan bazı farklı cinsiyet ve cinsel yönelim tanımları bulunmaktadır. Cinsiyetle ilgili yapılan tanımlamalarda yer alan yönelim türleri olarak; ‘*heteroseksüellik*’, ‘*biseksüelizm*’, ‘*transseksüelizm*’, ‘*homoseksüelizim*’, ‘*panseksüelizim*’ ve ‘*akıcı cinsiyet*’i zikredebiliriz.⁷

Cinsî tercihle ilgili ortaya atılan bu farklı yönelimlerle ve diğerlerine nazaran üç tür daha çok ön plana çıkmaktadır. Onlardan ilki biseksüelliktir. Biseksüellik; “*hem kendi cinsine hem de karşı cinse ilgi duymasını*”⁸ ifade eder. İkincisi transseksüelliktir ki; transseksüellik, “*kişinin olduğu cinsiyetin tersine giyinmekten ve olmak istediği cinsiyete ait davranışlar sergilemekten hoşlanmasındır.*”⁹ Transseksüel, cinsiyetini değiştirmesi gerektiğine, ruhsal ve bedensel olarak diğer cinsiyete, sahip olması gerektiğine inanmaktadır. Travestilikte ise karşı cinsiyete özgü davranış ve giyimi sürdürmekten zevk alma durumu vardır. Sonuncusu ise; “*eşcinsellik yani bireyin duygusal ve cinsel çekiminin kendi cinsiyetinden olan bireylere yönelik olması*” anlamına gelen homoseksüelliktir (eşcinsellik). Cinsiyet türleri konusunda literatüre girenlere ek olarak şunlara yer verilebilir. Heteroseksüellik; “*kişinin karşı cinsiyete cinsel ilgi duyması*” demektir. Aseksüellik, “*kişinin herhangi bir cinsel ilgi duymaması*” ve pansseksüellik, “*kişinin tüm cinsiyetlere karşı cinsel ilgi duyması*”dır.¹⁰

Kadınsı davranışlar gösteren erkek ya da doğuştan hem erkeklik hem de dişilik organına sahip veya erkek mi kadın mı olduğu tespit edilemeyen bireylere, klasik İslam hukuk kaynaklarında yer alan kaynaklarda “*hünsâ (hermafrodit-interseks)*” şeklinde isimlendirilmiştir. Hünsâ, cinsî (sex) tabiatında cinsiyeti belirsiz veya çift cinsiyetli olmayı ifade etmektedir. Araştırmada, klasik fıkıh kaynaklarında hünsâ bireylerle ilgili ileri sürülen bilgiler, günümüz gelişen tıp ve psikolojik verileri ile mecz edilerek konuyla ilgili yeni bakış getirilmeye çalışılmıştır. İslam hukuku klasik kaynaklarında ‘*Kitâbu'l-hünsâ*’ başlığı altında ve ayrıca fikhî mevzular arasında dağınık bir şekilde yer alan cinsî tabiatla ilgili hükümler, bize geniş bir fıkıh malzemesi sunmaktadır. İslam hukukunun klasik kaynakları incelendiğinde –açıklanacağı üzere-

⁵ Türk Dili Kurumu (TDK) “Cinsiyet” (Erişim Tarihi 10 Eylül 2021).

⁶ Simone De Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I-II*. çev. Gülnur Acar Savran. 3. Baskı. (İstanbul: Koç Üniversitesi yayınları, 2021), I, 49, 162, II, 103; Giddens, Anthony. *Mahremiyetin Dönüşümü*. çev. İdris Şahin. 5. Baskı. (İstanbul: Ayrıntı, 2022), 113, 135; Lips, Hilary M. *Toplumsal Cinsiyet Temel Bilgiler (Gender-The Basics)*. çev. Onur Orhangazi. 1. Baskı. (Ankara: Ütopya, 2021), 119, 196, 233, 236; Direk, Zeynep. *Cinsel Farkın İnşası*. 3. Basım. (İstanbul: Metis, 2021), 208

⁷ Sadık Toprak ve diğerleri. “Cinsiyet Hoşnutsuzluğu Olan Bireylerin Cinsiyet Değiştirme Sürecinin Hukukî Boyutu.” *İstanbul Tıp Fakültesi Dergisi*, 2021/84, s. 31, 32, 33, 34.

⁸ Türk Dil Kurumu (TDK) “Biseksüel” (Erişim 18.Eylül 2021).

⁹ Türkiye LGBT Birliği “Travesti nedir?” (Erişim 18 Kasım 2021.)

¹⁰ Keskin ve ark.. “Transseksüalizm: Klinik Özellikleri ve Yasal Konular Transsexualism: Clinical Features and Legal Issues” *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry* 2015;7(4): 436-447; Özay, Hilal .”İslâm Hukukunda Transseksüellik veya Travesti Olmanın Hükümü”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi / 51*(Haziran 2019): 207-234. Christine ameliyatı için bkz. Keskin ve ark., 438; Kurtoglu, Ayça. “Sex Reassignment, Biological Reproduction and Sexual Citizenship in Turkey” *Fe Dergi: Feminist Eleştiri*. Cilt: 1 Sayı: 2 (30 Aralık 2009), 79-88; Sadık Toprak ve diğerleri. “Cinsiyet Hoşnutsuzluğu Olan Bireylerin Cinsiyet Değiştirme Sürecinin Hukukî Boyutu.” *İstanbul Tıp Fakültesi Dergisi*, 2021/84, s. 31-32; Cinsel Eğitim Tedavi Araştırma Merkezi (CETAD) “Homoseksüel” (Erişim 18 Kasım 2021).

mevcut hukuk düzenlerinden farklı olarak birçok ileri meselenin değişik yönleriyle tartışıldığı ve bu tarz bireylerle ilgili hukukun oluşturulduğu görülecektir.¹¹

2. Cinsiyet ve Özgürlük Kavramı

Farklı cinsel kimlik ve yönelimleri savunan birey ve grupların kendilerini hukukî düzlemde meşrulaştırma adına en çok müracaat ettikleri kavramların başında özgürlük gelmektedir. 28 Haziran 1968’de ABD’de yaşanan Stonewall ayaklanması bu duruma bir örnek teşkil etmektedir.¹² Stonewall ayaklanması sonrasında olaylara katılan bireyler, eşcinselliğin yaratılışın özünde var olduğunu savunarak hukuksal zeminde temel hak ve özgürlük kavramlarına başvurarak hak sahibi olmak istemişlerdir. Bu tür yapılanmalarda ve ideolojilerde özgürlükten kastedilen şey; kişinin istediği her şeyi yapması, elde edebilmesi ve benmerkezci (egosantirik) bir yaklaşımla hareket etmesidir. Kısacası sınırsız özgürlüğe sahip olmasıdır.¹³

Halbuki bireyin özgürlük alanı, başka bireylerin özgürlük alanını ihlal ettiğinde yahut kamu menfaatinin aleyhinde olacak bir eyleme dönüştüğü anda özgürlük alanından çıkmaktadır. Kanunların var oluş sebeplerinden biri de bireylerin özgürlük alanlarının tahsisi ve müdafaasıdır. Kanunlar bireye özgürlük hakkı tanırken kamu menfaatinin gözetilmesi ilkesi üzerinde titizlikle durmaktadır. Kamu menfaatinin üstün tutulmasının sebebi, umumun menfaatinin korunmasıdır. Sınırsız özgürlük sonucunda başka insanlara zarar verildiği takdirde, başkalarının zarar görmeme özgürlükleri ihlal edilmiş olur.¹⁴

Toplumsal cinsiyet kavramını esas alan gender hareketi, ilk bakışta kadın ve erkek eşitliğini (cinsiyet eşitliğini) savunmaya yöneliktir. Amaç toplumda kadın ve erkeği eşit derecede söz sahibi yapmak eşit sorumluluklar yüklemek ve eşit haklara sahip olabilmelerini sağlamaktır. Kavram biraz daha derinlemesine incelendiğinde ise, daha farklı hedeflerinde gözetilmek istendiği aşikâr bir gerçek olarak kendini göstermektedir. Cinsiyetler arası ayrımcılığı ortadan kaldırma, her türlü cinsiyet ve cinsel yönelime saygı duyma ve hakları koruma, cinsiyetler arası geçiş meşrulaştırma, cinsiyet farklılıklarının ortadan kaldırma bunlardan bazılarıdır. Özellikle yurt dışında bu kavramın destekçileri olduğu gibi anti-gender hareketler olarak adlandırılan gender karşıtı büyük kitleler de bulunmakta ve ülkelerarası bağlantı kurmalarını sağladığı için bu hareketi tutkal metaforuyla ifade edilmektedir. Bu harekete karşı çıkan bireylerin kullandıkları argümanlar çok geniş bir yelpazede kendisini göstermektedir. Cinsiyet ile ilgi hürriyetin yalnızca yaratıcı tarafından tayin edilebileceğine ve devletin buna müdahil olamayacağına dair kullandıkları “Freedom is given by god not give by govt” (Hürriyet devlet tarafından değil yaratıcı tarafından verilir) şeklindeki ifade, onlara ait meşhur sloganik bir cümledir. Antigender hareketleri savunan ebeveynlerin çocukların gender hareketlerine dâhil edilmemesi için geliştirdikleri bir başka sloganik cümle ise “Don’t mess with our children” (çocuklarımızla uğraşma) şeklindedir. Bu durum ebeveynlerin çocuklar konusundaki hassasiyetlerini ortaya koymaktadır. Gender kavramı ülkemize İstanbul Sözleşmesi ile etkili bir giriş yapmış, ancak kavramın tam anlamıyla açıklanmaması ve tartışılmamasından dolayı yanlış anlaşılmalara

¹¹ Burada dolaylı yönden de olsa cinsi tabiatla ilişkilendirilebilecek daha başka kavramların varlığından bahsetmek gerekir. Kadın sünneti ve tavâşilik (hadım, içdiş, sterilizasyon ve kastrasyon) cinsel organlara uygulanan işlemlerdendir. Makalede cinsiyetle ilgili olarak dile getirilenlerle birlikte daha kapsamlı bir çalışma yapılması planlanmaktadır. Bu anlamda fikhî malzeme ile psikolojik, sosyolojik ve tıp verileri bir arada işlenerek hukukta cinsiyet felsefesine dönüştürülecektir.

¹² BBC NEWS Türkçe “Stonewall: LGBT+ hakları açısından bir dönüm noktası olan ve milyonlarca kişinin hayatını değiştiren ayaklanma” (Erişim 01 Aralık 2022).

¹³ Meryem Şahin, “Dünyada Toplumsal Cinsiyet Karşıtı (Anti-Gender) Hareketler,” *Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2020, 659-665.

¹⁴ Şahin, 660-664; Nevzat Tarhan. “Eşcinsellik Hastalık mı?” (Erişim: 01 Şubat.2022).

sebebiyet verilmiştir. Gender karşıtı kimseler, kavramsal karmaşa yüzünden kadın şiddetini destekleyen kimselermiş gibi anlaşılmıştır. Bu yüzden kavram hakkında tenkitte bulunan kişiler sert şekilde tenkit edildiği için cinsiyet ya da gender kavramı tam manasıyla ele alınıp eksik yönleri eleştirilememiştir.¹⁵

Avrupa Birliği ve Türkiye tarafından ortaklaşa finanse edilen ve 19 Eylül 2014 tarihinde başlayan 24 aylık bir proje olan ETCEP (Eğitimde Toplumsal Cinsiyet Eşitliğinin Geliştirilmesi Projesi), 40 farklı pilot okulda uygulanmıştır. Bu uygulamalar sonrası öğrencilerin beyan ettikleri görüşlerde dikkate değer cümleler söz konusudur. Öğrencilerin beyanlarından örnek vermek gerekirse; “Atasözlerinde ayrımcılık olduğunu öğrendim.”, “Her İnsanın her şeyi yapabildiğini öğrendim.”, Kadınların ve erkeklerin her şeyde eşit olduğunu öğrendim.”, “Kalıplaşmış kavramların çok saçma olduğunu aslında erkeklerle kadınların eşit olduğunu kavradım.”, “Günlük yaşantımızda ne kadar ayrımcılık olduğunu anladım.” şeklindedir.¹⁶ Avrupa’da seçim kaygısı, ahlaki yozlaşma ve karşı konulamaz baskılar sebebiyle cinsiyet kavramı ile ilgili oluşturulmaya çalışılan sınırsız özgürlük alanı halkın topyekûn desteklediği faaliyetler arasında değildir. Birçok Avrupa ülkesini bir araya getiren anti-gender hareketler bu durumun en büyük kanıtıdır.¹⁷

Avrupa ülkelerinin bu konuda göstermiş olduğu tutumlar yakın dönemlere kadar aslında olumsuz yönde olmuştur. Örneğin 1973 yılında Fransa’da raks mesleğini icra etmek için cinsiyet değiştirme ameliyatı olmuş bir erkek hukuksal düzlemde cinsiyetini değiştirebilmek için mahkemeye başvurmuş ancak ret cevabı almıştır. Kararın gerekçesi olarak “cinsiyet değiştirme için tıbbî bir gerekçe ve tedavi zorunluluğu bulunmadığı”; ayrıca psikolojik ve toplumsal sebeplerin cinsiyet değiştirmek için yeter sebep olmadığı ve bunun biyolojik doğaya uygun düşmediği” ifade edilmiştir. Bu konudaki asıl özgürlük, bireyin rızası ve isteği doğrultusunda, uygun şartlarında oluşturulmasıyla cinsiyetle ilgili yaşamış olduğu rahatsızlığını tedavi ettirebilmesidir.¹⁸

Allah, insanı imtihanın bir parçası olarak fiillerinde özgür bırakmış ancak her fiilinden sorumlu tutulacağını bildirmiştir. Koymuş olduğu ilahî kanunlar ve göndermiş olduğu peygamberlerle şeriatini vahyetmiş inanma ve kanunlara uyma konusunda insanları özgür bırakmıştır. Farklı cinsel yönelimler ilk bakışta sadece bireyi ilgilendiren bir mevzuymuş gibi gözükse de gerçek öyle değildir. Giriş kısmında bahsetmiş olduğumuz gibi insanın kadın ve erkek şeklinde iki farklı cinsiyete sahip olarak yaratılmasının birçok hikmeti bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi neslin devamının sağlanması ve insanlığın hem anatomik olarak hem de kültürel miras olarak ilerleyen süreçte varlığını devam ettirebilmesidir. İlk bakışta kişisel bir özgürlük olarak görünen bu tercihlerin ileride oluşturacağı sonuçlar bütün insanlığı olumsuz şekilde etkilemekte ve kanunun korumaya çalıştığı kamu menfaatini zedelemektedir. Ancak farklı cinsel yönelimler açık bir biçimde insan hakları evrensel bildirgesinde koruma altına alınmaya çalışılmıştır.¹⁹

¹⁵ Şahin, 657.

¹⁶ Eğitimde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği (ETCEP) (Erişim 10 Mart 2022).

¹⁷ Şahin, 657, 658.

¹⁸ Nevzat Tarhan. “Eşcinsellik Hastalık mı?” <https://www.nevzattarhan.com/escinsellik-hastalik-mi.html>(Erişim: 01 Şubat.2022.); Aissa, Maiza. “İslam Ceza Hukuku Hükümleri ile Pozitif Ceza Hukuk Sistemlerinin Çatışması; İslam Ceza Hukuku ve Beşeri Hukukta Cinsiyet Değiştirme Hükümleri.” ed. Refik Korkusuz, Abdurrahman Eren. *İslam Ceza Hukuku Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Antalya 30 Nisan – 3 Mayıs 2015); Şahin, 664-665.

¹⁹ Madde 21. Ayrımcılık yasağı: “1.Cinsiyet, ırk, renk, etnik veya sosyal köken, kalımsal özellikler, dil, din veya inanç, siyasi veya başka herhangi bir görüş, bir ulusal azınlığın üyesi olma, hususiyet, doğum, maluliyet, yaş veya cinsel eğilim gibi herhangi bir nedenle ayrımcılık yapılması yasaktır.” (20.01.2021).

Evrensel düzeyde kabul edilebilmesi için yasaların, insanların evrensel ahlak ve etik kabullerine uygun olması gerekmektedir. Oysa insanlık mirasını ve insan neslinin devamlılığını tehdit ettiği aşikâr olan böyle bir konuya evrensel düzlemde bir hak tanımlaması yapılmaya çalışması tüm insanlığın aleyhine bir durumdur. APA(American Psychiatry Association) Amerika Psikiyatri Birliği “eşcinselliği” bir hastalık olarak kabul etmekte ve “Cinsel Kimlik Bozukluğu” olarak adlandırmaktadır.²⁰

3. Tıbbî Açıdan Cinsiyet Çeşitleri ve Cinsiyet Değiştirme

3.1. Hermafrodit (İnterseks) Bireyler

Hermafrodit bireyi açıklamak gerekirse interseks (hünsâ) anlamına gelmekte olup interseks birey; cinsel organları, eşeyssel bezleri, hormonları, kromozomları veya üreme organlarını etkileyen bir dizi doğal farklılığı tarif etmek için kullanılan kapsayıcı bir terimdir. Bazen bu nitelikler doğuştan itibaren görünür durumdadır, bazen ergenlik çağına ortaya çıkarken bazen de fiziksel olarak görünür olmayabilmektedir. Ayrıca interseks olmak düzeltilmesi gereken tıbbî bir durumdur.²¹ İnterseks gibi doğal cinsî tabiat bozuklukları olan birçok çocuk, ‘normale döndürmek’ amacıyla ameliyat edilmektedir. Bu müdahaleler, çoğunlukla vücudun büyük bir bölümünü etkilemesi, tersine çevrilmesinin mümkün olmaması ve acil ihtiyaç bulunmadığı durumlarda gerçekleştirilmesi nedeniyle büyük bir hukukî krize sebep olmuşlardır. Doktorlar ve ebeveynler iyi niyetli olsa da, interseks çocuklar üzerinde uygulanan prosedürler; kısırlık, fiziksel acı, idrarını tutamama ve hayat boyu süren psikolojik ıstırap da dâhil olmak üzere çok büyük sorunlara yol açmaktadır. Üstelik tüm bunların, çocukları, toplumun kız veya erkek çocuğun nasıl görünmesi ‘gerektiğine’ ilişkin normlarına uygun hale getirmek için yapıldığı iddia edilmektedir.

İnterseks kelimesinden farklı olarak trans kavramı, cinsiyet kimliği doğuştan atanan ve cinsiyetinden farklı olan insanlar için kullanılan daha kapsayıcı bir ifadedir. Oysa interseks ifadesi, içsel kimlik algısıyla değil, fiziksel cinsel niteliklere dairdir. İnterseks ve trans ayrı kavramlardır ancak bir interseks birey kendisini aynı zamanda trans olarak da tanımlayabilir. İnterseks olmanın trans olmakla hiçbir ilgisinin olmadığı ileri sürülmektedir ki gerçekten bir ilgisi yoktur.²² Fiziksel cinsel özelliklerin, bireyin kendi cinsiyet kimliğini nasıl değerlendirdiğiyle veya kimden hoşlandığıyla ilgisi yoktur. Bir interseks heteroseksüel, gey, lezbiyen, biseksüel veya aseksüel olabilir ve kendisini kadın, erkek veya trans olarak tanımlayabilir ya da hiçbiri ile tanımlamayabilir.²³ Uluslararası Af Örgütü (UAÖ) tarafından, ABD’nin sadece erkek ve kadın cinsiyeti üzerine var etmeye çalıştığı cinsiyet anlayışında diğer bireyleri yok sayması eleştirilmekte ve Malta Deklarasyonuna dikkat çekilmektedir. İslam hukuku, bu tarz bireyleri görmezden gelmemiş ancak cinsî tabiatla ilgili onların ileri sürdükleri ve hak olarak gördükleri meseleleri cinsellik adına kabul edilemez saymıştır. Bu bağlamda özgürlük adı altında dejenere olmuş cinsiyet kavramının toplumda meydana getirdiği ahlakî yozlaşma, neslin devamlılığının

²⁰ Nevzat Tarhan “Eşcinsellik Hastalık mı?” (Erişim: 01 Şubat.2022.)

²¹ Necla Keskin ve diğerleri. “Transseksüalizm: Klinik Özellikleri ve Yasal Konular Transsexualism: Clinical Features and Legal Issues” *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry* 2015;7(4): 436, 437.

²² Keskin ve ark, 437-447.

²³ İslam hukuku interseks bireyleri hukuk nazarında cinsî tabiat içerisinde normal karşılayarak onlara bir çıkış yolu sunmuş ancak trans bireyler için böyle bir yolu izlememiştir. Trans durumu temelinde daha çok psikolojik ve sosyolojik nedenlerin olduğu ve fesada neden olma tehlikesi sağtığı için kabul edilmemiştir. Burada İslam’ın aile ve toplumla ilgili temel stratejisi tehdit edilmektedir. Bu nedenle intersekslerin, kendi cinsiyet kimliklerini seçme hakları vardır ve asla kendilerini rahat hissetmedikleri bedenlerle veya kimliklerle yaşamaya zorlanması doğru değildir. Trans bireyler için bu durum asla söz konusu edilemez.

tehlikeye girmesi, insan fitratının bozulması gibi pek çok önem arz eden sorunu gün yüzüne çıkarmıştır.²⁴

Bedeni doğa bilimlerinden ayırıp sosyolojinin içerisinde ele alan kişiler arasında öne çıkan önemli isimlerinden birisi İbn-i Haldun'dur. Meşhur sosyolog "Mukaddime" adlı eserinde insanın toplu halde yaşayan bir canlı olduğunu belirtmiştir. Topluları incelerken hem toplumun birey hem de bireyin toplum üzerinde ortaya çıkardığı etkiden bahsetmiş ve toplum birey ilişkisini iç içe değerlendirmiştir.²⁵ Bireylerin toplumdaki rolleri, konumları ve tutumları buldukları çevreye göre farklılık göstermektedir. Breyn Turner bedenini sadece doğaya ait bir yapı olmadığını, bilakis kültürle yakından bir ilişki içerisinde bulunduğunu savunmuştur. O, bireylerde var olan birçok yerleşik anlayışın toplum kaynaklı olduğunu vurgular. Ona göre beden, aynı zamanda bireyin her alanda vermek istediği birçok mesajı karşı tarafa aktarmada kullanmış olduğu bir şifre, kanal vazifesi görür.²⁶ Turner bunlara ilaveten bireylerin iç ve dış olmak üzere iki bedenden meydana geldiğini ve bireylerin bu iki beden tanımını üzerine değerlendirilmesi gerektiğini ortaya atmıştır. İç beden bireyin vicdani değerleri ve toplumsal motifleridir. Birey dış bedenini yanı sıra yaşamış olduğu toplumun değerlerini de içselleştirmektedir. Bu durumda bireyleri yaşadıkları toplumlardan bağımsız olarak ele almak hatalı bir yaklaşım olur.²⁷

Seküler toplumların ve geleneksel toplumların bireye etkilerini inceleyecek olursak seküler toplumlarda bireysellik (özgüçülük) ön plandadır. Kişiler topluma karşı sorumlu olmakla birlikte kendi menfaatlerini gözetme konusunda geleneksel toplumlara göre daha benmerkezci davranabilmektedirler. Sekülerleşmenin etkisi ile geleneksel toplumlarda da yavaş yavaş bireysellik (özgüçülük) ön plana çıkarması ortak paydaların azalmasına neden olmuştur. Geleneksel toplumlarda dini değerlerin ve meşruiyetin sınırları bellidir. Ancak modern toplum yapısında bu ortak paydalar birbirinden bağımsızlaştıkça, meşruiyetin sınırları başlı başına birer probleme dönüşmüştür. Bu konuda hukukçular bir pusula görevi görmeye çalışsalar da cinsiyet konusunda bireyin özgüçülüğüne onların etkisi oldukça zayıftır. Çünkü bireyler içinde buldukları toplumda kendilerince ortak paydalarına göre hareket ettiklerini düşünmektedirler. Sekülerleşmiş toplum içerisinde yetişmiş olan bir bireyin, cinsiyete ve cinsel yönelime bakışı toplumsal paydalara sahip olan diğer bir bireyinki ile aynı olmayabilmektedir. Seküler toplumlarda birey sınırsız özgürlük ve benmerkezci bir anlayışla hareket ettiği için bedenine istediği müdahalede bulunabileceğini, tercihlerine hiçbir sınırlama konulamayacağını düşünmektedir. Geleneksel toplumlarda ise, gelenekler yani ortak paydalar ön plandadır. Birey, topluma karşı sorumluluk bağlamında yapmış olduğu her fiilin bir bağlayıcılığının olduğunu bilir ve bu zihniyet üzerine dini değerlere önem vererek yaşamını devam ettirir. Bireysel çıkarlarından ziyade toplumsal menfaatin gözetilmesinin ahlaken daha etik olduğunun farkındalığına sahiptir. Kendisine bahşedilmiş olan bedenini hem hukuken ve dinen hem de toplumsal boyutta sorumluluğunun şuurunda olduğu bir yaşantı sürmeye çalışarak bu perspektifte kendi meşruiyet sınırlarını çizer. Semavi dinlerin tamamında ve semavi kaynaklı olmayan dini inanışların büyük bir çoğunluğunda beden yaratıcının insanoğluna bahşettiği ve iyi korunmasını istediği bir

²⁴ Çiftçi, *Toplumsal Cinsiyet Feminizm ve LGBTIQ+*. 57; Uluslararası Af Örgütü (UAÖ), "İnterseks Hakkında Bilinen 5 Yanlış Şey" (Erişim 13 Eylül 2022.); Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), "Hüsnâ" (Erişim 14 Eylül 2022.).

²⁵ İbn-i Haldun. *Mukaddime*. ter. Halil Kendir. (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004), 271.

²⁶ Örneğin bireylerin sakal ve bıyık bırakma şekilleri, kullandıkları ziynet eşyaları, simge ve objeler onların fikir dünyaları ideolojileri hakkında karşı tarafa bilgi ve mesaj vermektedir.

²⁷ Ramachandran Sudarshan and others. "Turner Syndrome." *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi (Archives Medical Review Journal)* 2012; 21(4):246-252; Çağıl, Abdullah, "Aristoteles Felsefesinde Biyolojik ve Toplumsal Cinsiyet Anlayışı", *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Haziran 2022 (10), s.62-68; Çiftçi, *Toplumsal Cinsiyet Feminizm ve LGBTIQ+*, 34, 53, 57.

emanettir. Bireyler bu sınırsız özgürlük anlayışı ile aslında insanın içerisinde var olan ve onu hayvandan aşağı bir mertebeye düşürebilecek olan süfli arzularını tatmin adına fitratı ve biyolojik dengeyi bozmaya çalışmaktadırlar.²⁸

Yine cinsî tabiatla eşcinsel bireylerin yönelimlerini meşrulaştırma adına savundukları gerekçelerden bir tanesi, eşcinselliğin doğuştan gelen bir eğilim olduğu iddiasıdır. Ancak yapılan araştırmalarda, eşcinsel yönelime sebebiyet verecek bir genin insan vücudunda var olduğuna dair bilimsel bir tespit bulunamamıştır. İlerleyen süreç içerisinde bu durum psikopatolojik (cinsiyet stereotip) bir problem olarak ele alınmıştır. 1980 yılında, transseksüellik, APA'nın resmi terimleri arasında "*Cinsel Kimlik Bozuklukları*" başlığı altında cinsel bozuklukların yetişkin formlarında yer almıştır.²⁹ Eşcinsel aktivistlerin savundukları argümanlarının aksine "Scientific American Mind" isimli meşhur bilim dergisinin Mayıs-Haziran 2010 sayısında eşcinselliğin en yaygın türü olan transseksüelliğin kültürel öğrenme ile oluştuğu ortaya konulmuştur.³⁰ Bu konuyla ilgili olarak özellikle cinsel organı tam manası ile teşekkül etmemiş çocuklar üzerinde yapmış olduğu araştırmalarla bilinen John Money, 2-3 yaşa kadar yapılacak cinsiyet tayinine çocuğun uyum sağlayabileceğini ileri sürmüştür. İlerleyen yaşlarda çocuğun bu duruma ilk etapta kadar kolay bir şekilde uyum sağlayamayacağını ve çocuğun davranışlarının değiştirilemeyeceğini ifade etmiştir. Bu verilerden hareketle o, cinsiyetin hem biyolojik hem de çevresel faktörlerin etkisinde kalabileceğini savunmaktadır.³¹ Özellikle Avrupa'da her geçen gün cinsel kimlik ve yönelimle ilgili yapılan tartışmaların seküler bir yapıda olmalarına rağmen kültürden hala etkilendikleri ortadadır. Bu durum ortak paydaların az olsa da birey üzerindeki etkilerini kanıtlama adına yeterince tatmin edicidir.

Sağlıklı ve güçlü bir toplum ancak sağlıklı cinsî nitelikleri taşıyan bireylerin varlığı ile kendini gösterebilir. Birey toplumu oluşturan en küçük ve en önemli temeldir. Bu sebeple bireylerin her alanda bilinç düzeylerinin artırılması gerekir. Çoğu zaman mahremiyet gibi hususlardan ötürü ikinci plana atıldığı düşünülen ve konu hakkında bir çalışma ihtiyacının, temelinde son zamanlarda ortaya çıkan birçok toplumsal karmaşanın (LGBT) nedeni cinsiyet kavramıdır.³² Toplumsal yapının yanında teknolojik ve tıbbi gelişmelerle birlikte maalesef cinsiyet değiştirme operasyonları ve hormonal takviyeler yaygınlık kazanmış durumdadır. Önceleri hayati tehlikeler barındıran işlemlerin, günümüzde bazı ilave sorunlara neden olmakla birlikte eskisi kadar tehlikeli bir durum oluşturduğu söylenemez. Bireyler eski dönemlere nazaran bu işlemlere daha kolay ulaşabilmektedirler. Bu işlemler, yaygınlık kazanmış olsa bile fahiş fiyatlarla yapılmaktadır. Bu durum hem bireyi hem de çevresini olumsuz yönde etkileyen faktörlerdendir. Özetlememiz gerekirse bireylerin cinsiyet tanımlamalarındaki farklılıklar çok boyutludur. Bunlar toplumsal yapıdan, dini inanışlara, tıbbî gelişmelerden psikolojik kabullere kadar farklılık gösterebilmekte ve bireylerin tercihlerinde etkin şekilde rol almaktadır. Toplumsal kültürün korunması ve ahlakî yozlaşmanın yaşanmaması için bireysel olarak değil toplumsal olarak hareket edilmeli ve toplumun aleyhinde olacak her türlü tavır toplumsal değerler

²⁸ Çağıl, 62-68; Çiftçi, *Toplumsal Cinsiyet Feminizm ve LGBTİQ+*, 201 vd; Kadir Canatan "Bedene Estetik Müdahaleler: Sosyolojik Yaklaşım". *Tıbbi Dini Hukuki ve Etik Yönünden Bedene Yapılan Müdahaleler Sempozyumu* İSAR, 2015.

²⁹ Keskin ve ark, 436-447; Özay, Hilal. "İslâm Hukukunda Transseksüellik veya Travesti Olmanın Hükümü." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, (Haziran 2019): 207-234.

³⁰ Nevzat Tarhan, "Eşcinsellik Sadece eşcinsellik Değil mi?" (Erişim 02 Ocak 2022).

³¹ Doğan Cüceloğlu. *İnsan ve Davranış*. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2021), 388-389.

³² Simone De Beauvoir, I, 49, 162, II, 103; Giddens, 113, 135; Lips, 119, 196, 233, 236; Direk, 208.

süzgecinden geçirilerek kabul edilmelidir.³³

3.2. Tıbbî Açıdan Cinsiyet Çeşitleri

Tıbbî açıdan insan anatomisi dört farklı cinsiyet çeşidine sahiptir. Bunlar iç genital cinsiyet, dış genital cinsiyet, genetik cinsiyet ve gonadal cinsiyettir. Tıbb'a ait bu terimlerin açıklanması, fıkhıta ortaya konulan cinsî tabiatla ilgili "hünsa" "muhanne" ve "müteraccile" bireylerin değerlendirilmesinde bize rehberlik edecektir. Cinsiyetler arası herhangi bir uyumsuzluk sonucu doğal cinsiyet gelişim bozukluğuna sahip olan bireyin yaşamını rahat bir şekilde devam ettirmesi ve tam manasıyla mükellefiyet sınırlarını belirleyebilmesi için doğru cinsiyet tayinini nasıl yapması gerektiğine dair uzman görüşler üzerinde titizlikle durulmalıdır.³⁴

Genital sistem organları, cinsiyete göre farklı hormonlar salgılar ve böylece cinsiyetle ilgili sistematik yapı işleyişe geçer. İnsan neslinin devamlılığını bu genital üreme sistemi sağlamaktadır. Cinsiyet çeşitleri arasındaki bir nedene bağlı uyumsuzluk sonucu kişide genetik cinsiyet bozuklukları meydana gelmektedir. Bu durumlar çok farklı şekillerde kendini gösterebilmektedir. Bir çocuk dünyaya geldiği zaman dış genital yapıya bakılarak cinsiyetine karar verilir. Böyle durumlarda cinsiyet gelişim bozukluğuna sahip olan bireylerin bu durumu doğar doğmaz öğrenilebileceği gibi ilerleyen yaşlarda da kendileri öğrenebilir ya da hiç öğrenmeden hayatları sona erebilir. Yeni doğanlarda gözlenen bir başka durumsa 'ambigusgenitalya' "şüpheli/kuşkulu cinsiyet" diye bilinen yapıdır ve bu durumda dış genital yapıya bakarak çocuğun cinsiyetinin ne olduğuna karar verilemeyebilir. Cinsiyet Gelişim Bozukluğu (CGB) her 4500 çocukta bir meydana gelebilmektedir.³⁵

Cinsiyet bozukluğunun tespit ve tedavisi, cinsî tabiatla ilgili cinsiyet türlerinin bilinmesiyle mümkündür. Tıbbî açıdan cinsî tabiatla ilgili cinsiyet türleri aşağıdaki gibi ele alınmaktadır;³⁶

3.2.1.Genetik Cinsiyet

Cinsiyetin oluşumunun en baştaki etkeni genetik cinsiyettir. Çocuğun cinsiyeti anneden gelen xx kromozomu ve babadan gelen xy kromozomu sonucu belli olur. Anne ve babadan x kromozomu geldiği takdirde de xx kromozomuna sahip olan bebek dişi olur. Anneden x babadan y kromozomu alındığı takdirde ise xy kromozomuna sahip olan bebek erkek olur.³⁷

3.2.2.İç Genital Cinsiyet

Erkekler ve kadınlar kendi cinsiyetlerine özgü olarak farklı yapılardan oluşmaktadırlar. Kadınların iç genital sisteminin adı organa "genital efeminina (dişi üreme organları)"dır. Vajina, uterus, fallop tüpleri ve overdan müteşekkildir. Erkeklerdeki iç genital sistemin ismi ise "organa genitalemasculina (erkek üreme organları)"dır. Fallus, testis, skrotumdan oluşmaktadır.³⁸

³³ Giddens, Anthony. 113, 135; Lips, 119, 196, 233, 236; Direk, 208.

³⁴ Ömer Berköz ve diğerleri. "Cinsiyet Değiştirme Cerrahisi (Gender Assigment Surgery)." *Ist Faculty Med* 2021;84 (Suppl.1), 26-30. Ayrıca değerlendirmeler için bkz. Duygu Onar Cura ve Ayfer Ülgenalp, "Cinsiyet Disforisinde Genetik Faktörlerin Rolü." *Hitit Med J.* 2020; (2(2), 49-55.

³⁵ Tuğtepe Çocuk Ürolojisi ve Cerrahisi "Gelişim Bozuklukları"(Erişim 09 Aralık 2021). Bu verilerle birlikte çocuğun anatomik uygunluğu, ailenin kararı da göz önünde bulundurularak uygun olan tedaviye başlanarak cinsiyet tayini multidisipliner bir şekilde ve uzmanlar rehberliğinde gerçekleştirilmelidir. Bu tür durumlarda hekim, ebeveynleri doğru şekilde bilgilendirerek çeşitli testler sonucu bebeğin hangi cinsiyete sahip olduğunu saptamaya uğraşır. Özellikle yeni doğanlarda bu tayin süreci iki yıl içerisinde olsa da çocukların cinsel yönelimleri ancak üç yıl içerisinde belirlenebilmektedir. Bkz. Adem Az-Hakan Ertin. "Hermafroditizm Üzerine: Etik Problemler." *Tıbbi Dini Hukuki ve Etik Yönünden Bedene Yapılan Müdahaleler Sempozyumu* İSAR, 2015.

³⁶ Berköz ve diğerleri, 26-30.

³⁷ Keskin ve ark, 436-447; ed. Uğur Gürgân, *Gelişim Psikolojisi*. (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 90-91.

³⁸ Ali İhsan Taşçı. *Cinsiyet Eğitimi*. 2. Baskı. (İstanbul: Betim Yayınları, 2017), 129-173.

3.2.3.Dış Genital Cinsiyet

Dış genital, iç genital organlara bağlanan giriş kapısıdır.³⁹ Kadınların dış genital sistemi pubis tepesi, iç ve dış labium, klitoris, vestibül, üretra, introitus, hymen, salgı bezleri ve perineden oluşur. Erkeklerin dış genital sistemi ise epididim, seminal veziküller, prostat, bazı salgı ve kanal bezlerini içerir.⁴⁰ Dış genital yapının oluşumunda androjen hormonu etkilidir. Androjen hormonunun çok salgılanması sonucu dış genital cinsiyet erkeksi bir karaktere doğru yönelmeye başlar.⁴¹ Androjen hormonu az salgılandığı takdir de ise dış genital cinsiyet kadınsı yönde gelişir. Androjen hormonu vücutta farklı nedenlerden dolayı salgılanabilmektedir.⁴²

3.2.4.Gonadal Cinsiyet

Cinsiyet organlarıdır. Kromozomlardaki değişiklikler neticesinde her iki cinste de farklı gonadlar oluşur. Bunlar erkeklerde testis, kadında ovaryumdur. İki temel görevi vardır. Bu görevler cinse özgü hormonların salgılanması ve üremeyle ilgili hücrelerin üretilmesidir. Kısacası yumurtalık ve testis gibi tohum hücresi meydana getiren bezlerdir. Erkekler de androjen yani testosteron kadınlarda ise östrojen ve progesteronun salgılanmasını sağlar.⁴³

Tıbbî açıdan cinsiyet çeşitlerini verdikten sonra cinsiyet değiştirme işlemleri hakkında bilgi vererek cinsiyet sorununda (hünsâ/hermafrodit/interseks), doğal cinsiyet bozukluklarının düzeltilmesi ile ilgili hukukî alt yapıya geçilecektir.

3.3.Hormonal Tedavi Yoluyla Cinsiyet Değiştirme

Cinsiyet değiştirmede hormon tedavisine başvurmak isteyen bireylerde on sekiz yaşına ulaşmış olma şartı aranmaktadır. Hormon tedavileri cerrahî operasyonlara nazaran geri dönüşüm ihtimalinin daha fazla olduğu uygulamalardır. Hormon tedavisinde erkek yönünde cinsiyet değiştirmek isteyen bireylerin *erkeksi* bir görünüme sahip olması için vücudunda bulunan testosteronu azaltmak amacıyla anti-androjen ilaçlar verilir ve östrojen, progesteron hormon takviyesi yapılır. Kadın yönünde cinsiyet değiştirmek isteyen bireylerde ise, *feminen* bir görünüme kavuşmak adına kadınlara özgü hormon ilavesiyle hormonal tedavi yoluyla cinsiyet değiştirme olmaktadır. Takviyeler ağız yoluyla ya da *parantral* yani ağız yoluyla alınmayıp vücutta damar yoluna ya da kaslara enjekte edilmesi şeklinde de gerçekleştirilebilmektedir.⁴⁴

Kadınsı yönde hormonal tedavi almak isteyen bireyler de istenilen durumlar; kadınsı tipte kilo alımı, saç dökülmelerinde azalma, bedendeki kılların azalması, memelerin büyümesi, sesin incilmesi, cildin eskiye göre yumuşaması, üst beden gücünde güç kaybı şeklindedir. Hormon tedavisinin durdurulmasıyla bazı özellikler geri dönüşüm sağlayabilmektedir. Erkeksi yönde hormon tedavisi alan bireylerde istenilen durumlar ise; üst bedende güçlenme, erkek tipi saç dökülmesi, yüzde kıllanmanın artması, erkeksi tipte de kilo alımı, genel bir kilo artışı, seste kalınlaşma ve memelerde hafif küçülme şeklindedir.⁴⁵

Hormon tedavisini uygulayan bireylerin maruz kalabilecekleri riskler bulunmaktadır. Bunlara; kan pıhtılaşması, damar tıkanıklığı, kardiyovasküler kalp ve damar ile ilgili hastalık risklerinde artış, bazı hormonal bozukluklar, kilo artışı, kandaki yağ miktarının artması, üreme

³⁹ Başak Aksu Kadın Hastalıkları ve Doğum Uzmanı, "Kadın Genital Sistem Anatomisi" (Erişim 12 Aralık 2021).

⁴⁰ Demir Özbek, "Erkeklerde genital sistem" (Erişim 12 Kasım 21).

⁴¹ Taşçı, *Cinsiyet Eğitimi*, 129-173.

⁴² Hamit Okur "ambigius genitale nedir?" (Erişim 12 Aralık 2021).

⁴³ Rıfat Emral "Gonad Hastalıkları" (Erişim 12 Aralık 2021).

⁴⁴ Berköz ve diğerleri, 26-30; Necla Keskin ve ark, 436-447; ed. Uğur Gürgân, *Gelişim Psikolojisi*, 90-91.

⁴⁵ Berköz ve diğerleri, 26-30

yeteneğinden kısmen ya da tamamen mahrum kalma, obezite, kolesterol, karaciğerlerde iyi veya kötü huylu tümör oluşumu örnek gösterilebilir.⁴⁶

3.4. Cerrahî Operasyonlar Yoluyla Cinsiyet Değiştirme

Cerrahî yollarla cinsiyet değiştirmenin tanımı şu şekilde yapılmıştır; “Cinsel kimlik bozuklukları tedavisinde, istenen cinsiyetin fiziksel özelliklerine benzer görünümünün elde edilmesi ve bedensel fonksiyonların bu yönde, değiştirilmesi için ihtiyaca göre bir dizi ameliyat yapılarak oluşturulan işleme “cerrahî operasyonlar yoluyla cinsiyet değiştirme denir.”⁴⁷

Bireylerin bu ameliyatlara başvurmalarının nedeni, sahip oldukları birincil ve ikincil cinsiyet özelliklerini istediği cinsiyet özellikleriyle değiştirebilmektir. Birincil cinsiyet özelliği ile kastedilen dış genital yapıdaki özelliklerdir. İkincil cinsiyet özellikleri ise; ses, kilo alma durumu, beden yapısı ile ilgili durumları ifade eder.⁴⁸

Ameliyatların gerçekleştirilmesi için komisyon raporları ve mahkeme kararları gerekmektedir. Ameliyatlar daha çok özel kliniklerde yapılmakta olup bu tür cerrahî müdahaleler oldukça pahalıdır. Yapılan cerrahi müdahaleler üst beden ve alt beden şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Kadından erkeğe geçişte üst bedende daha erkeksi bir görünüm için *mastektomi meme alma* operasyonu gerçekleştirilmektedir. İsteğe bağlı olarak ikincil cinsiyet özelliklerinden sayılan âdemelması, enli çene küçültme ya da genişletme (erkeğe geçişte çene ufaltılması yapılmamakta sadece çene daha geniş gösterilmeye çalışılmaktadır) gibi uygulamalar da tercihe bağlı olarak yapılabilmektedir. Alt bedene yapılan müdahaleler ise *dış genital yapı ve iç genital yapının bir kısmının erkeksi genital yapıya benzetilmesi* şeklinde gerçekleştirilmektedir. Yeni dış genital yapı için bireyin diz kapağı üzerinden ya da dirseğindeki deriden yararlanılmaktadır. *Erkekten kadına* geçişte ise, meme büyütme uygulaması enli çenenin törpülenmesi, âdemelması küçültülmesi gibi erkeksi birtakım görünümleri ortadan kaldırma ve saç ekimi operasyonları yapılmaktadır. Alt beden uygulamasında ise, *dış genital yapının kadınsı yönde değişimi* söz konusudur. Bu operasyonlar sonrasında bireyler kısmen ya da tamamen üreme yeteneklerinden mahrum kalabilmektedirler. Bu tür operasyonlar sonucunda kişide meydana gelebilecek bazı riskler mevcuttur.⁴⁹

3.5. Türk Medenî Kanunu ve Türk Ceza Kanun’unda Cinsiyet Değiştirme

Cinsî tabiatla ilgili kavramsal çerçevede geçen ve özellikle psikolojik ve sosyolojik özgüçülüğün ön plana çıktığı cinsiyet türleriyle birlikte tıbbî açıdan cinsiyet türlerine bağlı gerçekleşen cinsiyet değiştirme uygulamaları, kanun bağlamında *hormonal* ve *cerrahî uygulamalar* olmak üzere iki farklı şekilde yapılmaktadır.⁵⁰

Yasal olarak cinsiyet değiştirmek isteyen bireyler için temel şartlar aranmaktadır. Bunlar; bireyin 18 yaşını doldurmuş olması, evli olmaması, mahkemenin izin vermesi, cinsiyet değişikliğinin ruhsal olarak bir zorunluluk haline gelmiş olması ve üreme özelliğinden sürekli yoksun olmak şeklinde sıralanabilir. Türk Medeni Kanunu’nun cinsiyet değiştirme işlemini düzenleyen 40. Maddesi şu şekildedir:

⁴⁶ Berköz ve diğerleri, 26-30; Keskin ve ark, 436-447; ed. Uğur Gürgân, *Gelişim Psikolojisi*, 90-91; CETAD “Transeksüalite” (Erişim 22 Mart 2021.)

⁴⁷ Berköz ve diğerleri, 26-30.

⁴⁸ Keskin ve ark, 436-447.

⁴⁹ Semih Bağhaki, “Cinsiyet Değişim Ameliyatlarına Cerrahi Açısından Yaklaşım”. *Tıbbi Dini Hukuki ve Etik Yönünden Bedene Yapılan Müdahaleler Sempozyumu* İSAR, 2015.

⁵⁰ Sadık Toprak ve diğerleri. “Cinsiyet Hoşnutsuzluğu Olan Bireylerin Cinsiyet Değiştirme Sürecinin Hukukî Boyutu.” *İstanbul Tıp Fakültesi Dergisi*, 2021/84, s. 31, 32, 33, 34.

Cinsiyetini değiştirmek isteyen kimse, şahsen başvuruda bulunarak mahkemece cinsiyet değişikliğine izin verilmesini isteyebilir. Ancak, izin verilebilmesi için, istem sahibinin on sekiz yaşını doldurmuş bulunması ve evli olmaması; ayrıca transseksüel yapıda olup, cinsiyet değişikliğinin ruh sağlığı açısından zorunluluğunu ve üreme yeteneğinden sürekli biçimde yoksun bulunduğunu bir eğitim ve araştırma merkezinden alınacak resmi sağlık kurulu raporuyla belgelemesi şarttır. Verilen izne bağlı olarak amaç ve tıbbi yöntemlere uygun bir cinsiyet değiştirme ameliyatı gerçekleştirildiğinin resmi sağlık kurulu raporuyla doğrulanması halinde, mahkemece nüfus sicilinde gerekli düzenlemenin yapılmasına karar verilir.⁵¹

TMK'nın 40. Maddesinin açıklaması şu şekildedir;

...Değişiklik için aranan diğer önemli koşul, kişinin on sekiz yaşını doldurmuş olması ve evli bulunmamasıdır. Henüz cinsiyeti yönünden bir değişiklik zorunluluğu bulunmayan ya da böyle bir zorunluluğun olup olmadığı belli olmayan kişilerin bu yola başvurmalarının önlenmesi bakımından en az on sekiz yaşını doldurmuş olması koşulu aranmış, bunun yanında bu kişinin evli olmaması koşulu da getirilmiştir.⁵²

Cinsiyet değiştirme sürecinde mahkemeye başvurulabilmesi için belli bir süre psikiyatristlerin gözetimi altında bireyin bu duruma ne kadar adapte olabileceği tespit edilir, daha sonrasında yapılan hormon tedavilerinin vücuttaki etkilerine bakılır. Cerrahî operasyonlar için hazır durumda olduğu düşünülen bireyler, gözlem altında bulunduğu kurumun oluşturduğu raporlarla cinsiyet değiştirmek için mahkemeye başvurur.

Bahsedilen maddeye ek olarak 3344 Sayılı Kanun sonrası Medeni Kanun'un 29. maddesine eklenen fıkra konu hakkındaki problemlerin derinleşmesine sebebiyet vermiştir. Fıkraya ilişkin yapılan eleştirilerden sonra eklenen bölüm şu şekildedir:

Doğumdan sonra meydana gelen cinsiyet değişikliğinin asgari sağlık kurulu raporu ile belgelendirilmesi halinde nüfus sicilinde gerekli düzeltme yapılır. Bu konuda açılacak davalarda cinsiyeti değiştirilen kişi evli ise, eşe de husumet yöneltilir ve aynı mahkeme, varsa ortak çocukların velayetinin kime verileceğini tayin eder, cinsiyet değişikliği kararının kesinleştiği tarihte, evlilik kendiliğinden son bulur.

Cinsiyete dair konulan bu açıklama sonucu cinsiyet değiştirme talebini gerçekleştiren bireylerin nüfus kayıtlarını mevcut hal üzere yenilemesine neden olacak bir karar olduğu ileri sürülmüştür. Dolaylı yoldan cinsiyet değişikliği hukukî düzlemde hâkim kararına bağlanmıştır. Cinsiyet değişikliği bazı şartlara bağlı olarak dava edilebilir hale getirilmiştir. "*Cinsiyet değişikliğinin nüfus kaydına işlenmesi kararının kesinleşmesi ile evlilik kendiliğinden son bulur.*" ibaresiyle aile hukukumuzu oluşturan Kara Avrupa hukuku maddeleri içerisinde normal şartlar altında yer almayan yeni bir boşanma türü aile hukukuna dâhil edilmiştir.⁵³

⁵¹ 8 Aralık 2001 tarih 24607 sayılı Resmi Gazete de Yayımlanan, Türk Medeni Kanunu;

⁵² Türk Medeni Kanun'un 40'inci Maddesi Kapsamında Cinsiyet Değişikliği ve Hukukî Sonuçları, 2013-103-1234 (Erişim 07 Şubat 2021).

⁵³ Aydın Zevkliler, "Medeni Kanun ve Cinsiyet Kargaşası"(Erişim 18 Şubat 2021.). Burada konuyla dolaylı bir şekilde ilgisi olan bir durumdan bahsetmek gerekir ki önemli bir noktadır. Fıkra da yer alan ibare neticesinde bireyler boşanma konusunda modern batı toplumlarında dâhi bulunmayan bir uygulama ile yargıç kararı olmaksızın gerçekleşen bir boşanma türünün geçerliliğinden bahsedilmiştir. Kullanılan ibarelerin bireyler tarafından yanlış anlaşılmaya açık olması ve cinsiyet değiştirme sonucu bekâr ya da evli kimselerin çekişmeli (nizalı) ve çekişmesiz (nizasız) dava ayrımına tâbi tutulmaması yapılan eleştiriler arasında yer almaktadır.

5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu'nda (TCK) yer alan cinsiyetle ilgili kanun maddelerini incelediğimizde Avrupa hukukuna ve İnsan Hakları Beyannamesi'ndeki cinsiyet tanımlamalarına yer verildiği görülür. Buna göre öncelikle ceza kanunun amacından bahsetmek gerekir:

Türk Ceza Kanununun amacı; kişi hak ve özgürlüklerini, kamu düzen ve güvenliğini, hukuk devletini, kamu sağlığını ve çevreyi, toplum barışını korumak, suç işlenmesini önlemektir. Kanunda, bu amacın gerçekleştirilebilmesi için ceza sorumluluğunun temel esasları ile suçlar, ceza ve güvenlik tedbirlerinin türleri düzenlenmiştir.⁵⁴

Bu amaç çerçevesinde TCK'da ayrıca ilgili diğer hukuk mevzuatında yer verilen, cinsiyetle ilintili maddelerden bahsetmek gerekir. Cinsiyetle ilgili olan bu maddeler, ilişkili olduğu temek konuya işaret edilerek sıralanacak olursa (TCK'da yer alan hukuk maddelerini olduğu gibi görülmesi düşünülmüş ve yorum okuyucuya bırakılmıştır):

-Kısırlaştırma: Madde 101-(1)'de kadın ya da erkeğin izni olmaksızın kısırlaştırma işlemini gerçekleştiren kişi için hapis cezası öngörülmüş ayrıca yetkili olmayan bir kişi tarafından gerçekleştirilmesi cezanın artırılması için bir sebep olarak görülmüştür. Bununla birlikte kısırlaştırma işlemi kişinin rızasıyla yetkili olmayan bir kişi tarafından gerçekleştirilirse bir ila üç yıla kadar hapis cezasına çarptırılır.⁵⁵

-Cinsel Saldırı: Madde 102-(1)'de TCK kişilerin vücut dokunulmazlıklarının cinsel davranışlarla ihlal edilmesi halinde failin beş ila on yıla kadar hapis cezasına çarptırılmasını uygun görmüştür.⁵⁶

-Hürriyete Karşı İşlenen Suçlar: Nefret ve ayrımcılık; Madde122-(1)'de kişilerin dil, din, ırk, milliyet, renk, cinsiyet, engellilik, siyasi düşünce, felsefi inanç din veya mezhepsel farklılıklardan kaynaklanan nefreti bir suç olarak kabul etmiştir.⁵⁷

-Şerefe Karşı Suçlar:

Hakaret suçu: Madde 125-(3)b)'de hakaretin siyasî, sosyal, felsefi inanç, düşünce ve kanaatlerini açıklamasından değiştirmesinden, yaymaya çalışmasından, mensup olduğu dinin emir ve yasaklarına uygun davranmasından dolayı gerçekleştirilmesi suç kapsamında değerlendirilmiştir. Dine göre kutsal sayılan değerlerden bahisle, işlenmesi halinde cezanın alt sınırı bir yıldan az olamaz.⁵⁸

-Kamu Barışına Karşı Suçlar:

Bu bölümdeki suçlar *halkı kin ve düşmanlığa tahrik veya aşağılama ve kanunlara uymamaya tahrik etmek* üst başlıkları ile açıklanmıştır. Buna sebebiyet veren şahıslar hakkında hapis cezası verilmesi uygun görülmüştür.

-Genel Ahlak Karşı Suçlar:

Hayâsızca Hareketler

Madde 225-(1)'de alenen cinsel ilişkide bulunan veya teşhircilik yapan kişiler.⁵⁹

Müstehcenlik

Madde 226'da ise müstehcen görüntü yazı veya sözleri içeren ürünleri yayma ulaşılabılır hale getirme basan, okuyan, yazan, okutan, söyleyen, söyleten herkes suçu işleyenler bu madde kapsamında ele alınmıştır. Bununla birlikte bu müstehcen içerikli ürünlerin üretiminde temsili çocuk görüntüleri veya çocuk gibi görünen kişileri kullanan kişiler için hapis cezası istenmiştir.⁶⁰

⁵⁴ 12 Ekim 2004 tarih ve 25611 sayılı Resmi Gazetede Yayımlanan, Türk Ceza Kanunu.

⁵⁵ 12 Ekim 2004 tarih ve 25611 sayılı Resmi Gazetede Yayımlanan, Türk Ceza Kanunu.

⁵⁶ 12 Ekim 2004 Tarih ve 25611 Sayılı Resmi Gazetede Yayımlanan, Türk Ceza Kanunu.

⁵⁷ 12 Ekim 2004 tarih ve 25611 sayılı Resmi Gazete'de Yayımlanan, Türk Ceza Kanunu.

⁵⁸ 12 Ekim 2004 tarih ve 25611 sayılı Resmi Gazete'de Yayımlanan, Türk Ceza Kanunu.

⁵⁹ 12 Ekim 2004 tarih ve 25611 sayılı Resmi Gazete'de Yayımlanan, Türk Ceza Kanunu.

⁶⁰ 12 Ekim 2004 tarih ve 25611 sayılı Resmi Gazete'de Yayımlanan, Türk Ceza Kanunu.

-Aile Düzenine Karşı Suçlar:**Aile hukukundan kaynaklanan yükümlülüğün ihlali**

Madde 233 (1)'de gerek kimliğini saklamak suretiyle başkasıyla evlenen kişiler hakkında hapis cezası isteminde bulunulmuştur. (2)'de hamile olduğunu bildiği eşi veya kendinden hamile olduğunu bildiği kadını çaresiz durumda terk eden kimseye üç aydan beş yıla kadar hapis cezası öngörülmektedir. (3)'de ...ya da onur kırıcı tavır ve hareketlerin sonucu maddi ve manevi özen noksanlığı nedeniyle çocukların ahlak, güvenlik ve sağlığını ağır tehlikeye sokan ana ve babaya hapis cezası istenmektedir.⁶¹

-Adliye Karşı Suçlar:

Genital muayene madde287-(1)'de yetkili hâkim ya da savcı olmaksızın kişiyi genital muayeneye gönderen kişi ve bu muayeneyi yapan fail hakkında hapis cezası istenmektedir.⁶²

-Milli Savunmaya Karşı Suçlar; *Halkı askerlikten soğutma* madde 318-(1) askerlik hizmetini yapacak olanları bu hizmeti yapmaktan vazgeçirecek şekilde teşvik etme isteyen kimseye hapis cezası verilir. Maddenin cinsiyetle ilgisini açıklamak gerekirse; erkek bireylerin cinsiyet değiştirme sürecine teşvik edilmesi yahut sürecin yasallaştırılmaya çalışması, bireyin askerlik hizmetini yapmaktan vazgeçmesine veya yapmayacak duruma gelmesine neden olmaktadır. Böyle bir durumsa Türk Ceza Kanunca suç kabul edilmiştir.

Avrupa hukuku ve cinsî tabiata bakış söz konusu olduğu zaman akla gelen kavramlardan biri de hiç şüphesiz gender yani toplumsal cinsiyet kavramıdır. Yapılan literatür taramalarının sonucunda kavramın içeriğinde vaat ettikleri, sakıncalı görülen tarafları ve kabuller konusunda uzlaşmazlıkların bulunduğu anlaşılmaktadır. Avrupa Hukukuna ve İnsan Hakları Beyannamesine göre cinsiyetle ilgili sadece giriş mahiyetinde cinsî tabiat ve cinsiyetle ilgili hükümlere değinmek gerekirse; Avrupa hukuku cinsiyete atıf yaptığı maddelerde kişinin seçim ve yönelimleri sonucunda hiçbir ayrımcılığa maruz bırakılmayacağını beyan etmiştir. Ayrıca her bireyin statüsü ne olursa olsun bütün hak ve özgürlüklerden yararlanma imkânı olduğu ve bu haklarından men edilemeyeceği belirtilmiştir. Bununla birlikte İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi Madde 29'da şunlar ifade edilmektedir:

- 1) Herkesin, kişiliğinin özgürce ve tam gelişmesine olanak sağlayan tek ortam olan topluluğa karşı ödevleri vardır.
- 2) Herkes, hak ve özgürlüklerini kullanırken, ancak başkalarının hak ve özgürlüklerinin gereğince tanınmasının ve bunlara saygı gösterilmesinin sağlanması ile demokratik bir toplumdaki ahlak, kamu düzeni ve genel refahın adil gereklerinin karşılanması amacıyla, yasayla belirlenmiş sınırlamalara bağlı olabilir.
- 3) Bu hak ve özgürlükler, hiçbir koşulda Birleşmiş Milletlerin ana ilkelerine aykırı olamaz.⁶³

Madde 29 kişilerin hak ve özgürlük alanını açıklarken bireyin tek başına yaşamadığı ve topluluğa karşı sorumlulukları bulunduğu olgusu üzerinde durmuştur. Hak ve özgürlükten bahsederken başka bireylerin de özgürlük alanlarının tanınması ve onlara saygı gösterilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bununla birlikte ahlak kamu düzeni ve genel refahın karşılanabilmesi için kişilerin özgürlük alanlarında sınırlandırma yapılmıştır.

Avrupa hukukunda bireyler her ne kadar özgür bırakılmış olsalar bile bu özgürlük, sınırları olmayan bir özgürlük anlayışı değildir. Bireylere içerisinde buldukları topluma karşı bazı

⁶¹ 12 Ekim 2004 tarih ve 25611 sayılı Resmi Gazete'de Yayımlanan, Türk Ceza Kanunu.

⁶² 12 Ekim 2004 tarih ve 25611 sayılı Resmi Gazete'de Yayımlanan, Türk Ceza Kanunu.

⁶³ İnsan Hakları Derneği. "İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi"(Erişim:28 Kasım 2021.)

sorumluluklar yüklenmiş ve bireylerin özgürlük sınırları çizilmiştir. Bu özgürlük ve sorumluluklar ülkelerdeki yasalara ve süreçlere göre farklılık gösterebilmektedir. İşte bu durum sınırların evrensel ve tam bir şekilde çizilebilmesinin önündeki en büyük engeldir. Çünkü her toplum için ahlak, refah ve saygı anlayışı aynı değildir. Tarihi süreç detaylı bir şekilde incelendiğinde Avrupa ülkelerinde cinsiyet değiştirme taleplerine verilen cevapları tek bir düzlemde toplamak mümkün değildir. Ülkeye göre cinsiyet değiştirme talebi ile ilgili başvuru yapan bireylere, tarihi süreçlere bağlı olarak farklı hükümler verildiği ve mahkemeler arası görüş farklılıklarının olduğu açık bir şekilde kendisini göstermektedir. Örneğin cinsiyet değiştirme operasyonunu kanuna aykırı bulan Fransa daha sonraki yıllarda bu kararını değiştirme yoluna gitmiştir.⁶⁴

4. İslam Hukukunda Yer Alan Cinsiyetin Mâhiyeti ve Cinsiyetle İlgili Bazı Hükümler

4.1. İslam Hukukunda Cinsiyetin Mâhiyeti

Canlıları erkek ve dişi olarak birbirinden ayıran ve türlerin devamını sağlayan özelliklere cinsiyet denir.⁶⁵ Kur'ân'ın birçok yerinde insanın ve canlıların kadın ve erkek olmak üzere iki farklı cinsiyete sahip olduğu vurgulanmıştır.⁶⁶ Ancak Allah katında cinsiyete dayalı bir üstünlüğün bulunmadığı belirtilmiştir.⁶⁷ İslamiyet öncesi sırf kadın olduğu için aşağılanan kişiler, İslam dini ile beraber bu ithamdan kurtulmuşlardır. Kur'an bu cinsiyet farklılığı üzerinden insanların yaratılıştaki hikmeti düşünmelerini istemiştir. Kur'an'a göre kadınlar erkekler için bir feraha kavuşma, huzur bulma vesilesidir.⁶⁸ Erkek ve kadın arasında yaratılış gereği olarak bir cazibe kuvveti yani cinsî tabiat konmuştur. Cazibe kuvvetinin her insanda şehvet kuvveti ile var olduğu bilinmektedir. İslam dini bu duyguları örtbas etmek ya da yok saymak yerine bu durumun fitri olduğuna dikkat çekmiştir (cinsî tabiat). Bununla birlikte insanların nefislerine ve şehvetlerine uyup kötü fiiller işlemelerini kesinlikle yasaklamış, tedbir olarak ise nikâh akdi ve aile kurumunu devreye sokmuştur. İslam dini insanın iffetini korunmasını istemiş ve insanlar arasında gözetilmesi gereken mahremiyet sınırlarını belirlemiştir.⁶⁹ Son tahlilde erkek-kadın arasındaki meşru evlilik içinde dâhi bazı sınırlar bulunurken meşru olmayan birteliktelikler kesin bir şekilde yasaklanmış ve büyük günah olarak kabul edilmiştir. Erkek ve kadının fiziki ve biyolojik ilişkileri İslam tarafından ele alınmış ve bazı sınırlar getirilmiştir.⁷⁰

Daha önce verilen cinsiyet tanımlamalarını ve çeşitlerini göz önünde bulundurarak İslam hukukunda cinsiyetin nasıl tanımlandığına ve hangi başlıklarla ilişkilendirildiğine gelince; İslam hukukçuları klasik ve modern fıkıh çalışmalarında cinsiyet bozukluklarını “*hiñsâ*

⁶⁴ Aissa, Maiza. “İslam Ceza Hukuku Hükümleri ile Pozitif Ceza Hukuk Sistemlerinin Çatışması; İslam Ceza Hukuku ve Beşeri Hukukta Cinsiyet Değiştirme Hükümleri.” *İslam ceza Hukuku Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (Antalya 30 Nisan – 3 Mayıs 2015). Ed. Refik Korkusuz, Abdurrahman Eren.

⁶⁵ TDV “Cinsiyet” (Erişim 29 Kasım 2021).

⁶⁶ el-Hucurât, 49/13.

⁶⁷ el-Hucûrât, 49/13.

⁶⁸ el-Bakara, 2/228; er-Rûm, 30/21.

⁶⁹ el-Enbiyâ, 21/91; et-Tahrim, 66/12.

⁷⁰ İbn Mâce, Nikâh, 29. Ayrıca değerlendirmeler için bkz. Nasürüddîn-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, Leknev 1316, s.225-226. Erzurumlu İbrahim Hakkı tarafından kaleme alınan *Marifetname* adlı eserde eşlerin birleşmesi ile ilgili süreçte bu durumdaki hallerde doğacak çocuğu müspet yahut menfi yönden nasıl etkileyeceğine dair açıklamaların bulunduğu, her ne kadar doğrulandığına dair net bir bilgi olmayan, ilginç bir bölüm yer almaktadır. Bu açıklamalar içerisinde bireyin *hiñsa* (interseks) olmasına sebebiyet verecek bir nedenden bahsedilmiştir. İlgili madde şu şekilde ifade edilmiştir: “*Erkek, yanılır da baldızıyla yakınlaşır ve cima yaparsa doğan çocuk hiñsa (kendisinde hem erkek hem de dişi alameti olan) olur.*” Bunların yanında doğuştan kadın mı erkek mi olduğuna tam hükmedilemeyen fıkıhtaki adıyla *hiñsa* tıbbî terim olarak ise *hermafrodit* (doğal cinsiyet gelişim bozukluğu) olarak adlandırılan bireyler bu lanetlenme ve kinamanın dışındadır. Çünkü içlerinde bulunmuş oldukları durum bir cinsiyet gelişim bozukluğu (interseks) yani bir rahatsızlıktır: İbrahim Hakkı. *Marifetname*. sad.Turgut Ulusoy (Ankara: İbrahim hakkı Hz. Cami ve Külliyesi Vakfı 2000), 3/163.

(interseks)''' muhannes'' ve ''müteraccile'' olarak üç kategoride incelemiştir. Hünsâlar da 'hünsây-ı müşkil' ve 'hünsây-ı gayri müşkil' olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Hünsây-i gayri müşkil dediğimiz kişiler hem erkeksi hem de kadınsı özellikleri bir arada bulundurmamakla birlikte kadın mı yoksa erkek mi olduğu kolayca ayırt edilebilen kimselerdir.⁷¹ Ayrıca müşkil denilmesinin sebebi, cinsiyetini ve dolayısıyla haklarında uygulanacak hükmü belirlemenin zorluğunu ifade etmek için olmalıdır. Hünsây-i müşkiller ise hem erkeksi özellikleri hem de kadınsı özellikleri bir arada bulunduran ve cinsî tabiatı kolayca anlaşılabilen bireylerdir. Bu bireyler çok farklı özellikler gösterebilmektedirler.⁷² Hünsây-i müşkiller yani *ambigusgenitalya* (kuşuklu cinsiyet) olarak bilinen kimseler, her iki cinsin sahip olduğu cinsiyet özelliklerine sahip olabilirler.⁷³ *Dış genital* sistemi itibarıyla erkeksi bir yapıya sahip olup *iç genital* yapı açısından *dışı genital* yapıya sahip olmaları söz konusudur. Yaratılış itibarıyla iki cinse de ait olmayan bir dış genital yapıya sahip olabilirler ya da dış genital yapı olarak sadece idrar deliğine sahip olan bireyler şeklinde kendisini gösterebilirler. Bütün bu cinsi tabiatla ilgili cinsiyete bağlı durumlar İslam hukukunda hünsâ başlığı altında ele alınmıştır.⁷⁴

Bu bireyler, cinsiyetlerindeki belirsizlik yüzünde ibadetlerinde ve günlük yaşamlarında hangi hak ve sorumluluklara sahip olacağını tayin edememe sorunuyla karşı karşıyadırlar. Buna sebebiyet veren haller arasında hünsây-i müşkil hakkında genel kaide, bu kişinin dini konularda ihtiyatla hareket etmesidir. Konuyla ilgili İslam hukukunda var olan ''sübûtunda şüphe sabit olan hususlarda hükmün sübûtuyla hükmetmemek.'' kaidesini⁷⁵ örnekle açıklamak mümkündür. Örneğin hünsây-ı müşkil cemaat ile namaz kılacağı zaman kadınlarla erkekler safının arasında durur. Yani ne erkek ne de kadın safında yer almaz. Erkeklerin safında kılacak olsa, kadın olma

71 eş-Şeybâni, Muhammed b el-Hasen (ö. 189). *Kitab'ul-Asl I-XII.* tah. Mehmet Boynukalın. (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012/1413), IX, 335. Örneğin Hirsutizm yani kadınlarda görülen erkeksi kıllanma rahatsızlığı bu kabil bir durumdur. Bkz. <http://www.yeditepehastanesi.com.tr/hirsutizm-nedir>. Burada bir hususa dikkat çekmek istiyoruz: iki kavram her ne kadar birleştirilmiş olsa da hünsây-i müşkiller, eski dönemlerde ambigusgenitale gibi değerlendirilmemişlerdir. Daha önceki cümlede bahsedildiği gibi dış genital sistem açısından problemsiz gibi görülen bu bireylerin cinsiyet sorunlarının teşhisi için gelişmiş teknoloji ve materyale ihtiyaç duyulmaktadır. Bu kişiler belki hayatları boyunca bu bozukluğu fark etmeyebilir. Hünsây-i müşkiller için interskes terimi daha uygun gözükmektedir. Onun ilk bakışta cinsiyet tayininin yapılamaması bu bireylerin en bariz özelliğidir. Ancak dış genital sisteminde sorun olmayan kimse için geçerli tanım olmayacaktır.

72 Şeybâni, IX, 335. Ayrıca bkz. Özay Hilal. ''İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme.'' *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 / 1 (Haziran 2016): 1-36; konu ile ilgili hadisler için bkz: Dârimî, Ebû Muhammed Ebû Abdullah b Abdîrahman (ö. 255). *Sünenu'd-Dârimî (Müsnedü'd-Dârimî)*. thk. Nebil Hâşim el-Ğamrî. (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1434/2013), Hadis no: 3211-3212-3213.

73 Şeybâni, IX, 330, 333. Hatta bu konuda esas kabul edilecek görüş, onun kendi sözüdür. Kuşuklu cinsiyeti konusunda nereden bevlettığı ona sorularak tespit edilecektir. Hünsây-i müşkilin mürâhikliği problemi için aynı yere bakılabilir. Ferhan b Hesmêdî ve Mustafa b Muhammed Cibrî Şemsu'd-din. ''Hükmü tahvili'l-cins: dirase takvimî fi takvîmî mekâsîdü's-şerîa.'' *International Islamic University Malaysia*, 2018, Pp. 50-58; Rizki Menşûr. ''Ahkâmü'l-hünse fi'l-ibâdât ve'l-ahvâli's-şahsiyye: dirase fikhî mukârene.'' Câmîâ Mu'te (Ürdün: Karak, 2012), 3, 4, 6 vd; Alâu Umer Muhammed el-Ceff. ''Ahkâmü'l-mirâsi'l-hünse: dirase fikhî kanunî mukarene.'' Mecelle Câmîa Zi Kâr, el-Aded: 3 el-Mücellad: 2, Mart, 2007, 145, 146 (miras), 147, 148, 149, 150; İbrahim Atıyye el-Habîşî. ''Keyfiyye isticveb ve tevkif ve teftîh'it-tevêumi'l-müttesile ve'l-hünse'l-müşkile fi's-şerîati'l-İslâmî ve'n-nizâm.'' *Câmîa Damietta, Mecelle Hukuk Damietta*, el-Aded:2 2020, 272-304.

74 Serahsi, *el-Mebsût*, XXX, 110. Hünsâların cinsiyetlerinin tespitinde annenin şahitliği -ayrıca cinsiyetinin belli olması için bölüğü çağına kadar beklenmesi gerektiği konusunda bkz Şeybâni, IX, 327, 330; Serahsi, *el-Mebsût*, XXX, 111. Hünsâ cariyelerin sünneti ile ilgili fikhî meseleler için bkz. el-Cessâs, Ahmed b Ali Ebû bekr er-Râzi (ö.370). *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî*. tah. İsmetullah İnyetullah Muhammed ve diğerleri. (yy: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2010/1431), IV, 150, 151; Serahsi, *el-Mebsût*, XXX, 104, 105. Türkiye LGBT Birliği ''İslam Hukuku açısından cinsiyet değiştirme''(Erişim 12 Eylül 2022.) Hünsâların ''interseks'' cinsel gelişme bozukluğu, homoseksüellerin cinsel sapma, transseksüellerin ve travestilerin cinsel kimlik bozukluğu içerisinde ele alındıkları ve hünsâların doğuştan, diğerleri ise sonradan kazanılmıştır. Yani doğal olmayan yollarla ve fitrata müdahale ederek olmuştur.

75 Mecellenin, 4. Maddesi ile 8. ve 9. Maddelerinin birlikte incelenmesi için bkz. Kaşka, Hakan, ''Ceza Hukuku Müesseselerinin Mecelle'nin Külli Kaideleri ile Açıklanması''. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 2017, 17 (1), 134.

ihtimalinden ötürü erkeklerin namazının bozulmasına neden olur.⁷⁶ Denilmek istenen şudur aslında: bu tarz bireylerin muhâzât durumunda kadınların namazı bozulmaz. Erkeklerin namazı bozulur. Anlatıldığı şekilde namaza durursa erkek olma ihtimalinden dolayı kendisinin namazı bozulur. Örnekten anlaşılacağı üzere İslam hukukunda namaz hususunda hünsâ kimseler temyiz devresindeki kimseler ile aynı eda ehliyetine sahip gibi kabul edilmiştir. Klasik fıkıh metinlerinde bu cinsî tabiatla olan bireylerle ilgili yer alan bazı hüküm ve fetvalara bakılacak olursa hünsây-i müşkillerin hem erkeklerin hem de kadınların yanında soyunup açılması mekruhtur. Yanında mahremi bulunmadığı bir halde kadın yahut erkekle yalnız kalması uygun değildir. Hünsây-i müşkil hac farızasını yerine getirirken İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ihrama kadınlar gibi girmesi gerekir. Hünsây-i müşkil olarak tanımlanan kimse öldüğü zaman teyemmüm ettirilip, yıkanmaz ve kefenlenme hususunda kadın hükmündedir.⁷⁷ Hünsây-i müşkillerin ergenlik öncesi velilerinin yapmış oldukları nikâh akdi hünsâ ergenliğe girinceye kadar mevkûftur. Ergenliğe girdikten sonra erkek ya da kadın olduğuna kesin şekilde hükmedilirse nikâhları o zaman geçerlilik kazanır.⁷⁸ Burada nikâhlandığı kişiyle aynı cinsiyette olması durumunda zaten nikâh akdi geçersiz kabul edilir.⁷⁹ Bir kimse ergenlik çağına ulaşmış bir hünsâ için zina isnadında bulunsa bu durumdan ötürü iftira eden kişiye had cezası gerekmez. Çünkü hünsâ olması gereği cinsel birleşime uygun bir durum içerisinde değildir. Ancak hünsây-i müşkil bireyler başkalarına zina isnâd ederlerse ve bunu ispatlayamazlarsa bu durumda kendilerine had cezası uygulanır. Hırsızlık konusunda hünsâ kimseler normal mükellefler gibi kabul edilir; suç için gerekli şartları haiz oldukları takdirde onlara el kesme cezası uygulanır. Kısaslar konusunda aynı hükümler geçerlidir; hünsâ kasten adam öldürürse kısasa, hatayla öldürürse diyete mahkûm olur. Hünsâ, dinden döndüğü vakit tövbe ederse affedilir. Hünsânın, fukâhanın çoğunluğuna göre güvenilir bir şahitliği yoktur.⁸⁰

İslâm hukukunda çift cinsiyetliler olarak bilinen *hünsâ* bireyler (interseks) ile ilgili hükümlerin, özellikle erken dönem klasik fıkıh literatüründe ve sistematığı içerisinde 'Kitâbu'l-hünsâ' başlığı taşıyan bölümlerde incelendiği daha önce ifade edilmişti. Bu hükümler geçmiş dönemlerde tıbbın bu kadar ilerlememiş olması ve benzeri nedenlerden dolayı verilmiş sınırlı hükümler şeklinde gözükse de toplumda var olan bireylerin özel durumlarının incelenerek hükme bağlanması büyük bir hukuk başarısıdır. Tıbbî alanda yaşanan gelişmelerle bu meselede ortaya konulan fikhî çözümlerin birlikte değerlendirilmesi adına hem tıpçıların hem de İslâm

⁷⁶ Semerkandî, Muhammed b Ahmed b Ebû Ahmed (ö. 540). *Tuhfetü'l-fukâhâ*. (Beyrut: dâru'l-Küttübi'l-İlmî, 1994/1414), III, 357, 358; Yıldırım, Celal. *Kaynaklarıyla İslam Fıkhı*. (İzmir: Kervan Yayınları, 1980), 408.

⁷⁷ Serahsi, XXX, 105, 106; Bilmen, Ömer Nasûhi. *Büyük İslam İlmihali*. Merve Yayınları, 2013), 263-266; Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslam Fıkhı*, 408, 409, 410.

⁷⁸ Şeybânî, IX, 336, 337, 338, 339; Cessâs, IV, 147, 148 vd.; Serahsi, XXX, 103. Ayrıca günümüz kişiler hukuku çerçevesinde hünsaların durumunu inceleyen çağdaş çalışmalar için bkz. Ferhan, "Hükmü tahvili'l-cins: dirase takvimî fi takvimî mekâsîdû's-şerîa", 50-58; Rızkî, "Ahkâmu'l-hünse fi'l-ibâdât ve'l-ahvâli's-şahsiyye: dirase fikhî mukârene", 3, 4, 6 vd.; el-Ceff, "Ahkâmu'l-mirâsi'l-hünse: dirase fikhî kanunî mukarene", 145, 146 (miras), 147, 148, 149, 150; İbrahim Atıyye el-Habîşî, "Keyfiyye isticveb ve tevkîf ve teftîş'it-tevêumi'l-müttesile ve'l-hünse'l-müşkile fi's-şerîati'l-İslamî ve'n-nizâm", 296, 297 vd.; Salim Abdullah, "Tashih Cinsi'l-hünse vemâ yeteallegu bihî min ahkâmîn fi'l-ahvâli's-şahsi ve'l-ukûbât, 2-10.

⁷⁹ Serahsi, *el-Mebsût*, XXX, 106. Burada şunlar ileri sürülebilir: Daha önce dikkatini çektiğimiz Kara Avrupası hukuku ile Türk Medenî Kanun'unda yer alan yeni bir boşanma türüne aslında İslam hukukçuları, onlardan önce ortaya koymuş olmaları hukuk adına çok ileri bir başarıdır. Ayrıca hünsâ ile ilgili miras hükümleri için bkz. Salim Abdullah. "Tashih Cinsi'l-hünse vemâ yeteallegu bihî min ahkâmîn fi'l-ahvâli's-şahsi ve'l-ukûbât. *Islamic Universty of Gaza*, 12 April 2018, 7, 8, 9.

⁸⁰ Şeybânî, IX, 338, 339, 340 vd. Hünsâ bireylerde işkâlin giderilmesi için bkz. Cessâs, IV, 148, 149, 150; Serahsi, *el-Mebsût*, XXX, 109, 110; Yıldırım, *Kaynaklarıyla İslam Fıkhı*, 408-410. Muhannes ve müteraccile ile ilgili hadisler için bkz. el-Buhârî, Muhammed b İsmail (ö. 251), *Sahihu Buhârî I-IX*. thk. Muhammed Zühayr b Nâsir. (yy: Dâr Tûku'n-Necât, 1422), Hadis no:6834, XIII, 171,

hukukçularının ortak çalışması uygun olur. Bu durumda olan bazı bireyler hormonal yollarla tedavi olabılırken bazı bireylerin ise cerrahî müdahalelere başvurmaları gerekebilir. Ancak tedavi için yeterli imkânları sağlayamayanlar yahut içerisinde olduğu durumu dışarıdan alacağı tepkiler vb. hususlar nedeniyle gizlemeyi tercih eden kişiler de bulunmaktadır.⁸¹

Muhannesler için İslam hukukçuları farklı tanımlar getirmişlerdir. Bununla birlikte genel yaklaşım olarak muhannes; “kadınsı davranışları olan ve kadınlara ilgi duymayan erkek” şeklinde açıklanmıştır. Muhannesler yaratılışları itibariyle erkek olup konuşma, yürüme, giyim kuşam hususlarında kadınlara benzemektedirler. Doğuştan gelen bir özellik olduğu için bu kişiler zina etmedikleri yahut yasaklanmış fiilleri icra etmedikleri sürece ayıplanmamaktadırlar.⁸²

İslam hukukunda cinsi tabiatla ilgili diğer bir terim muhanneslerdir. Kur’ân’ın Nur suresinin 31. âyetinde “*ğayri uli’l irbeti mine’r-ricâl*” ifadesi yer almaktadır. Âyetten kastedilen mana, kadınlara ilgisi olmayan, cinsel arzulardan yoksun, ağır hasta olan, erkeklikten düşmüş, iğdiş (sterilizasyon ya da kastrasyon) edilmiş, kimseler olmalıdır.⁸³ İbn Acîbe kaleme aldığı tefsir kitabında âyetteki muhannes kadını özelliğine sahip kimse olarak tanımlamıştır. Âyet kadınların süslerini (göğüs baş vb.) göstermesi caiz olan kişileri sırayla açıklamış, sayılanların dışında kalan kimselerin bu yerlere bakmaktan men edildiğini beyan etmiştir. Süs yerlerine bakmasında beis olmayanlar arasında *muhannesler* de zikredilmiş, ancak bu kişilerin bakmasının câiz olması iki şarta bağlanmıştır. Bu şartlar; söz konusu kişilerin ev çevresinde dolaşan, tanınan kişiler olması ve cinsel güçten düşmüş olup şehvî olarak kadınlara ihtiyacının bulunmamasıdır.⁸⁴ Muhannesler hadislerde de şu şekilde geçmektedir:

Hz. Peygamber’in eşlerinin yanına, muhanneslerden birisi girip çıkıyordu. Bu muhannes, kadınlara karşı şehvî duygular beslemeyen erkeklerden sayılıyordu. Hz. Peygamber, eşlerinin yanında bahsi geçen muhannes olduğu halde çıkageldi. Bu esnada muhannes, kadının birisini ‘Geline dörtle gelir, gidince de sekizle gider.’ şeklinde tasvir ediyordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber; ‘Bu kişi bu tür şeyleri biliyor. Bir daha yanınıza girmesin!’ diye uyardı. Bundan böyle ona bir daha müsaade etmediler.⁸⁵

Hz. Aişe’nin (ra) rivayetine ek olarak Hz. Ümmü Seleme’nin (ra) şu rivayeti de muhanneslerle ilgili kaynak bilgilerini desteklenmektedir:

Hz. Peygamber, eşi Ümmü Seleme’nin yanında bir muhannes olduğu halde içeri girdi. Bu sırada muhannes, Ümmü Seleme’nin kardeşi Abdullah’a; ‘Ey Abdullah! Yarın Allah (cc), Taif’in fethini nasip ederse, ben sana Ğaylan’ın kızını göstereceğim. Çünkü o gelirken dört, giderken sekizdir.’ der. Bunun üzerine Hz. Peygamber; ‘Onları evlerinize almayın!’ buyurdu.” Hz. Peygamber, bu sözleriyle muhannesleri kastederek eşlerinin yanına girmelerini yasakladı.⁸⁶

⁸¹ Duman, Hilal. “İslam Hukukunda Hüsnâ (Çift Cinsiyetliler)” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/1 (Haziran 2002): 295-318.

⁸² Özey, “İslâm Hukukunda Transseksüellik veya Travesti Olmanın Hükümü”, 207-234.

⁸³ Serahsi, *el-Mebsût*, X, 158. Ayrıca değerlendirmeler için bkz. Ülgen Emrullah. “Nûr Sûresi 31. Âyette Geçen “ğayri uli’l-irbeti” İfadesi Bağlamında Muhanneslik Olgusu.” *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12(2018), 99

⁸⁴ İbn Acîbe el-Hasenî, *Bahrü’l-Medîd fî Tefsiri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, trc. Dilaver Selvi. (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2020.)212.

⁸⁵ Ebu Davûd, Süleyman b Eşas (ö.275). *Sünenü Ebî Dâvûd*. Hadis no: 4107, IV, 62, Hadis no:4929, IV, 283. Kadının dört gidip sekiz gelmesi, kırita kırita yürümesinden kinaye olmalıdır. Ayrıca kadının göbeğinde dört adet katman yağ tabakası şeklinde tavsifi de söz konusudur.

⁸⁶ Buharî, Hadis no:6834 , XIII, 171; Ebû Dâvûd, Hadis no: 4107, IV, 62, Hadis no:4929, IV, 283.

Son olarak ayet ve hadis kapsamında zikredilen kişilerin, karşı cinse şehvî duygular taşımama özelliğinde birleştikleri söylenebilir. *Müteraccile* ise yaratılış itibariyle kadın olup ses, konuşma, hal hareket ve giyim kuşam yönüyle erkeğe benzeyen kimselerdir. Bu kimseler için takdir edilmiş özel hükümler bulunmamaktadır.⁸⁷ Bunun yanında kişilerin aynı cinsten kimseler ile ilişki kurmaları ve birlikte olmaları, Kur'an ayetlerinde Lut Kavmi örneği üzerinden anlatılmış ve bu fiilin habisliğinden, sapkınlığından, sonucunun bir kavmin helak olmasına neden olmasından bahsedilerek inanan kimseler uyarılmıştır. Yine aynı şekilde İslam dininde karşı cinse benzemek karşı cins gibi davranmaya çalışmak giyinmek ve özenmeyi yasaklanmıştır. Karşı cinse özenme ve benzeme, aile içerisinde *ensest ilişkiler* vb. durumların önlenmesi amacıyla dinimiz çocukların belli bir yaştan sonra yataklarının ayrılmasını, çocukların mahrem yerlerine ebeveynlerinin dahi bakmasını yasaklamış, mahremiyete büyük bir önem vermiştir. Hz. Peygamberin uygulamaları incelendiğinde yasaklanmış fiillerin fâillerini sürgüne gönderdiği bilinmektedir. Hz. Peygamberin, "sürgüne göndermek" suretiyle vermiş olduğu ceza⁸⁸ sonucu birçok dini, sosyolojik menfaati ve faydayı aynı anda celbettiğini görmek mümkündür. Verilen sürgün cezası sosyolojik olarak incelendiğinde bireyin bir başına kalmasıyla yapmış olduğu fiili derinlemesine tahlil etmesini, hatasının farkına varmasını sağlarken, aynı zamanda toplum içerisinde bulunan diğer bireylerin de bu durumdan olumsuz yönde etkilenmesi önlenmiştir. Oysa günümüzde bu doktrin tam tersi bir uygulamanın topluma dayatılmaya çalışıldığı ve İslam dininde yasaklanmış olan fiillerin meşrulaştırmak istendiği görülmektedir.

4.2. İslam Hukukunda Cinsiyetle İlgili Bazı Hükümler

4.2.1. İslam Hukukunda Cinsiyet Değiştirmenin Hükümü

İslam hukukunda bir kimse yaratılıştan getirdiği bir bozukluğu tedavi ettirmesi için teşvik edilmiştir. Günümüzde insan anatomisinin sahip olduğu dört farklı cinsiyet olarak bilinen iç genital, dış genital, genetik ve gonadal cinsiyetin birbiriyle uyum sağlamaması sonucu tam bir erkek ya da tam bir kadın olduğuna hükmedilemeyen hermafrodit/hünsâ/interseks/erdişi olarak adlandırdığımız bireyler bulunmaktadır. Bu bireyler cinsiyet gelişim bozukluğuna sahip olan kimselerdir. Yaratılışları itibariyle kesin olarak hangi cinsiyete sahip olduğu bilinmeyen bu şahısların tedavi görmeleri gerekir. İslam hukukçuları cinsiyet seçimi ile ilgili uygulanacak olan tedavi ve işlemleri birçok farklı kriteri göz önünde bulundurarak değerlendirmişlerdir. Bu kriterler; tedavinin zarûri bir ihtiyaç olması, faydasının zararından çok olması, kişinin doğuştan beri sahip olduğu bir problem olması, şahsın ve kamunun menfaatlerinin gözetilmesi, hile yollarının açılmaması, yaratılış kanununun muhafazası, fitratın bozulmasına mahal verilmemesi, haram kazanç ve israfın engellenmesi, çoğalmaya engel olacak durumların ortadan kaldırılması, gayri meşru ilişkilerin yaşanmasına mani olunması, aldatmaya sebebiyet vermenin önlenmesi şeklinde özetlenebilir.⁸⁹

Hünsâlar (hermafroditler/interseks) tıpkı yaratılışta normalin aksine farklı şekillerde bozukluklarla dünyaya gelmiş kişiler hükmündedirler. Bu kişiler gelişen tıbbi teknolojilerden de yararlanarak iki cinsiyet arasından uygun olduklarına karar verilen cinsiyeti seçmek için tedavi olup cerrahi operasyonlar geçirebilirler. Bu nedenle hermafrodit kimselerin geçirmiş oldukları bu

⁸⁷ Özay, "İslâm Hukukunda Transseksüellik veya Travesti Olmanın Hükümü", 207-234.

⁸⁸ Buhârî, "Hudûd", 21, 30; Müslim, "Hudûd", 12.

⁸⁹ Ferhan, "Hükümü tahvili'l-cins: dirase takvîmi fi takvîmi mekâsîdü's-şerîa", 50-58; Rızkî, "Ahkâmu'l-hünse fi'l-ibâdât ve'l-ahvâli's-şahsiyye: dirase fikhî mukârene", 3, 4, 6 vd; el-Ceff, "Ahkâmu'l-mirâsi'l-hünse: dirase fikhî kanunî mukarene", 147, 148, 149, 150; el-Habîşî. "Keyfiyye isticveb ve tevkîf ve teftîş'it-tev'ümü'l-müttesile ve'l-hünse'l-müşkile fi's-şerîati'l-İslâmî ve'n-nizâm", 296, 297 vd.; Salim Abdullah, "Tashih Cinsi'l-hünse vemâ yeteallegu bihi min ahkâmî fi'l-ahvâli's-şahsi ve'l-ukûbât, 2-10.

tür operasyonlar bir cinsiyet değiştirme ameliyatından ziyade uygun olduğuna hükmedilen cinsiyetin birey bedeninde tayin edilmesi işlemi olarak kabul edilmiştir. Bu yönüyle diğer cinsiyet değiştirme talebinde bulunan kimselerden ayrılmaktadırlar.⁹⁰ Cinsiyetin neye göre belirleneceği hususunda yeni dönem uygulamalar eski dönemde izlenmiş olan uygulamalara göre daha çeşitli ve kapsamlı bir hale gelmiştir. Cinsiyet tayini hadislerde geçtiği üzere kişinin bevlettği mahale göre karar verilmesi esasına dayanır. Tıbbî ve teknolojik gelişmeler sayesinde çok daha çeşitli ve kapsamlı tahliller yapılabilmektedir. Bu durum eski dönemde uygulanan metodun hatalı bir metot olduğu anlamına gelmez. Dönem ayrımı yapılmasındaki neden yeni dönemde gelişen tıbbî ve teknolojik verilerin eski döneme göre daha pratik olması ve insanlara kolaylık sağlamasıdır.⁹¹

Hadisten anlaşılan bir başka mananın da hünsalarda cinsiyeti belirlemede asıl olanın dış genital yapıdan ziyade iç genital yapı olduğudur. İslam hukukunun bu tür operasyonlara izin vermesinin nedeni bu işlemlerin tedavi olarak kabul edilmesidir. Ayrıca bu işlemler sonucunda kişinin cinsiyeti hakkında var olan şüpheler ortadan kalkmakta ve İslami hükümler daha net bir şekilde uygulanabilmektedir. Hem birey hem de çevresi için menfaat veren bir tedavi olarak görülmüştür. İslam hukukçuları sağlıklı ve stabil bir hayat sürebilmeleri için hünsaların cinsiyet seçiminde gerekli olan işlemleri yaptırılmalarını, tedavi ve zarûrî bir ihtiyaç olarak kabul etmişlerdir. Bu bağlamda yasak olsa bile zarureti ortadan kaldıracak miktarda tedavi görmelerinde İslam hukukçuları bir beis görmemişler ve bozukluğu giderecek derecede tedavi görmelerine müsaade etmişlerdir.⁹²

Ancak doğuştan herhangi bir anatomik cinsiyet bozukluğuna sahip olmadığı halde farklı bir cinsiyete sahip olma arzusu veyahut farklı cinsel yönelimlere meyletme sebebiyle uygulanacak işlemlerin tamamı İslam hukukunda kesin bir dille yasaklanmış ve ibret alınması için Lut (as)’ın kavminden örnekler verilmiştir. Günümüzde fizikî bir rahatsızlığa sahip olmadığı halde cinsiyet değiştirmek veya farklı cinsel yönelimlere uygun hale gelmek için cerrahî ya da hormonal tedavilere başvurmak hem şahısları hem de kamu menfaatlerini zedelemektedir. Ameliyatlar, geri dönüşün çok zor olduğu, çoğu zamansa geri dönüşün olmadığı, bireylerin üreme yetkinliklerini kısmen ya da tamamen kaybetmesine sebebiyet verebilecek bir dizi operasyondan meydana gelmektedir. Bu süreçler hem psikolojik hem fizikî hem de maddî yönüyle zorlayıcı süreçlerdir. Cinsiyet değiştirme operasyonlarının birçoğu özel kliniklerde yapılmakta ve insanlar bu işlemler için çok yüksek meblağlar ödemek zorunda kalmaktadır. Bireyler bu yüklü miktarda parayı bulmak için haram kazanç yöntemlerine başvurulabilmektedir. Gerek karar verme aşamasında gerekse tedavi sonrasında bireylerde travmalarla karşılaşılabilir.⁹³

Maalesef günümüzde birçok hermafrodit birey mahrem bir konu olması hasebiyle bu durumu gizlemekte kendini toplumdan soyutlamakta ve kendisine farklı bir gözle bakılacağından korkmaktadır. Aslında doğuştan gelen bir cinsiyet gelişim bozukluğu kabul edildiği için uygulayabileceği operasyonları İslam hukukunda yasaklanmış olan cinsiyet değiştirme

⁹⁰ Adnan Koşum, “Tıpla İlgili Problemler”, *İslâm Hukuku*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları 2020), 790-792.

⁹¹ Ceff, “Ahkâmu’l-mirâsi’l-hünse: dirase fikhî kanunî mukarene”, 147, 148, 149, 150.

⁹² Ferhan, “Hükümü tahvili’l-cins: dirase takvimî fi takvîmi mekâsîdü’ş-şerîa”, 50-58; Rızkî, “Ahkâmu’l-hünse fi’l-ibâdât ve’l-ahvâli’ş-şahsiyye: dirase fikhî mukârene”, 3, 4, 6 vd; el-Ceff, “Ahkâmu’l-mirâsi’l-hünse: dirase fikhî kanunî mukarene”, 147, 148, 149, 150.

⁹³ Ferhan, “Hükümü tahvili’l-cins: dirase takvimî fi takvîmi mekâsîdü’ş-şerîa”, 50-58; Rızkî, “Ahkâmu’l-hünse fi’l-ibâdât ve’l-ahvâli’ş-şahsiyye: dirase fikhî mukârene”, 3, 4, 6 vd; el-Ceff, “Ahkâmu’l-mirâsi’l-hünse: dirase fikhî kanunî mukarene”, 147, 148, 149, 150; el-Habîşî. “Keyfiyye isticveb ve tevkîf ve teftîş’it-tevêumi’l-müttesile ve’l-hünse’l-müşkile fi’ş-şerîati’l-İslâmî ve’n-nizâm”, 296, 297 vd.; Salim Abdullah, “Tashih Cinsi’l-hünse vemâ yeteallegu bihi min ahkâmîn fi’l-ahvâli’ş-şahsi ve’l-ukûbât, 2-10.

ameliyatlarıyla karıştırıp mağdur olabilmektedir. Bu tür durumlarda ilk bakışta aynı durum ve fikre sahip olduğunu düşündüğü farklı dernek ve topluluklara sığınma ihtiyacı hissedebilmektedir. Oysa durum hiç de benzer değildir. Hermafrodit bireyler cinsiyetlerini tespit etmek için bu tedavileri olmak isterken sığınmak istediği ya da isteyebileceği topluluklar ise doğuştan hiçbir anatomik anomaliye sahip olmadığı halde cinsel yönelim vb. psikolojik ihtiyaçlarını karşılayabilmek adına cinsiyetlerini değiştirmek istemektedirler. Hermafroditler cinsiyet tayini için, diğer fikir topluluğuna sahip kimseler ise var olan cinsiyetlerini kabul etmedikleri ve değiştirmek istedikleri için tıbbi müdahalelere başvurumaktadırlar. İslam hukukunda zarûrî bir durum olmadığı halde nefsî arzular, farklı deneyimler vb. durumlar için bu tür operasyonlara başvurmak kesin bir dille yasaklanmıştır. Hermafroditlerin biyolojik bir zorunluluk olarak başvurdukları tedavilere lgbt toplulukları psikolojik nedenlerden dolayı başvurumaktadır. Dikkat etmek gerekirse özellikle de son zamanlarda ortaya çıkan lgbt+i ifadesinde yer alan +i interseks bireyler içindir. Gerekli bilgilendirmeler yapılmadığı takdirde insanlar bilinçsiz bir şekilde kendiyi aynı durumu paylaştığını düşündüğü farklı fikir topluluklarına dâhil olabilmektedirler (olabilme tehlikesi altındadırlar).⁹⁴

4.2.2. İslam Ceza Hukukunda Cinsel Sapkınlıklara Yönelik Cezalar

İslam ceza hukukunda suçlar birçok farklı değerlendirmeye göre sınıflandırılmıştır. İslam hukukçuları suçları dar ve geniş anlamıyla açıklamaya çalışmışlardır. Geniş anlamda cezalar ilahi kanun tarafından belirlenmiş olan emir ve yasakların ihlal edilmesi sonucu meydana gelen her türlü fiili içermektedir. Kısaca günah kavramına karşılık gelmektedir. Dar manada ise Allah'ın had ya da ta'zir türünde yaptırım öngördüğü şer'î yasakları ifade eder. İslam hukukunda suçlar hak sahiplerine göre de ayrı bir taksime tabi tutulmaktadır. Bu taksim şu şekilde yapılmıştır; sırf Allah hakkını ihlal eden suçlar, sırf kul hakkını ihlal eden suçlar, hem Allah hakkını hem kul hakkını ihlal edip Allah hakkının daha ağır bastığı suçlar ve son olarak hem Allah hakkını hem kul hakkını ihlal etmiş ve kul hakkının ağır basmış olduğu suçlar. Bazı suçlar ve bunlara verilecek cezaları Kitâb veya sünnette belirlenmiştir.⁹⁵

Homoseksüellik; kendi cinsiyetine sahip olan bireylere karşı ilgi duyma durumudur, bir başka ifadeyle eşcinselliktir. İslam hukukunda ve semavi dinlerde homoseksüellik ve zina yasaklanmıştır. Homoseksüel kadın ve erkekler için farklı adlandırılmalar yapılmıştır. Homoseksüel erkekler için gey, homoseksüel kadınlar için ise lezbiyen kavramları kullanılmaktadır. İslam hukukunda erkekler arası eşcinsel ilişki livata, kadınlar arası eşcinsel ilişki sihak/sevicilik olarak isimlendirilmiştir.⁹⁶ İslam hukukçuları homoseksüelliğin hangi suç kapsamına girebileceği meselesini farklı şekillerde yorumlamışlar ve bundan dolayı da farklı cezalar verme yoluna gitmişlerdir. Örneğin İmâm-ı Âzam Ebu Hanîfe (ö.150/767) homoseksüellik ve zinanın aynı suç kapsamına girmediğini savunmuştur. Bunun sebebi zinanın, livata ve sihakla aynı illete sahip olmamasıdır. Zinada nesebin karışması tehlikesi söz konusuysen livata ve sihakta böyle bir tehlike söz konusu değildir. Bunun için verilecek ceza türünü ta'zir cezası olabileceğini ve hâkimin uygun gördüğü cezayı verebileceğini belirtmiştir. Ona göre belirlenen ta'zir cezası suçtan tövbe edinceye kadar yahut ölünceye kadar hapis cezası olabileceği

⁹⁴ Salim Abdullah, "Tashih Cinsi'l-hünse vemâ yeteallegu bihî min ahkâmin fi'l-ahvâli's-şahsî ve'l-ukûbât, 2-10.

⁹⁵ Üzeyir Köse, "Eşcinsellik Ve İslam Hukukundaki Durumu." *Asos Journal Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5 (2017): 390-395.

⁹⁶ Habîşî. "Keyfiyye isticveb ve tevkîf ve teftîş'it-tev'ümü'l-müttesile ve'l-hünse'l-müşkile fi's-şer'iatil-İslamî ve'n-nizâm", 296, 297 vd.; Salim Abdullah, "Tashih Cinsi'l-hünse vemâ yeteallegu bihî min ahkâmin fi'l-ahvâli's-şahsî ve'l-ukûbât, 2-10. Ayrıca değerlendirmeler için bkz. Salim Ögüt, "Sihâk", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ağustos 2021).

gibi toplumda yaygınlaşmaması ve caydırıcı olması için idam cezası şeklinde de gerçekleştirilebilir.⁹⁷

İslam dininde bireyler fiiliyata dökmedikleri kötü düşüncelerden dolayı günahkâr olarak kabul edilmemişler ve hukuki açıdan da suçlu sayılmamışlardır. Bilindiği üzere İslam hukukunda suçun unsurlarından biri olan maddi unsur, fikirlerin fiiliyata dökülmesi aşamasıdır. Fikirler fiiliyata geçmediği sürece suçun unsurlarından maddi unsur gerçekleşmediği için şahıs suçlu sayılmamaktadır. Hatta bu kişi, nefis ve şeytanın aldatmalarına karşı geldiği için kötü fiili icra etmemiş olmaktan ötürü sevap kazanmaktadır.

Homoseksüellik eski tarihlerde batı toplumlarında da ağır şekilde cezalandırılmaktaydı. Örneğin;

Bir tür cinsel sapkınlık olarak kabul edilen livâta, tarihsel süreçte ağır cezalarla önlenmek istenen bir olgu olmuştur. İmparator Valentinian, livâta yapanların yakılarak öldürülmelerini emretmiş; İmparator Jüstinyen ise işkence, sakat bırakma ve teşhir etme gibi cezalarla bu tür suçların önüne geçmek istemiştir. 1960'lara gelinceye kadar Batılı ülkeler eşcinsel ilişkileri hapis cezası gerektiren bir suç olarak görmüşlerdir. Bunlardan İngiliz yazar Oscar Wilde'nin eşcinsel olduğu için hapse mahkûm edilmesi bilinen bir örnek olarak zikredilebilir.⁹⁸

Batı toplumları bu süreçler de şahıslara ceza vermek için olayın detaylı bir incelemesini yapmadan üçüncü şahıslar tarafından aldıkları bilgiler doğrultusunda direk cezanın infazına geçmekteydiler. İslam hukukunda ise homoseksüellik aleniyete ve fiiliyata geçmediği sürece bir suç sayılmamıştır. Hem fiilen hem de alenen livata veya sihâkı gerçekleştirmemiş kişi ne günahkârdır ne de suçludur. Kişi livata ya da sihâkı fiiliyata geçirmiş ancak teşhir etmemiş ve gizlemişse günahkârdır (dünyada ortaya çıkarılmayıp gizlenmiş olması uhrevi cezayı ortadan kaldırmamaktadır) ancak ispat edilmediği ya da itiraf (ikrar) etmediği sürece suçlu olarak kabul edilemez. Yalnız burada homoseksüelliği dünyevi suç boyutu ile ele aldığımız unutulmamalıdır.⁹⁹

İslam hukukunda homoseksüellik suçu şahit veya ikrah ile sabit olmaktadır. Şahitlik için mezhepler arası ihtilaflar olmakla birlikte genel kanaat; dört tane Müslüman adil ve hür olan erkeğin livata yahut sihâkı yapanları bizzat görmüş ve mahkemeye dava açmış olmaları gerektiği yönündedir. Ceza infaz edilmeden önce konuyla ilgili en ufak bir şüphe dahi bulunmamalıdır. Çünkü şüphe olduğu takdirde ceza infazı gerçekleştirilemez. Tüm bu şartlar yerine getirildiği takdirde kişiler idamla cezalandırabilirler yahut hapis cezasına çarptırılabilirler.¹⁰⁰

Sonuç

Günümüz insanının gerek psikolojik gerekse sosyolojik açıdan temel problemlerinden birisi cinsiyet kavramı ile ilgili tartışmalı eğilimlerin ortaya çıkmış olmasıdır. İnsanlığın en büyük vazifelerinden biri olan kadim insanlık mirasının bir sonraki nesle sağlıklı bir şekilde aktarılması, cinsiyet kavramı ile doğrudan bağlantılıdır. Burada konu, “bir bireyin özgür iradesini kullanarak

⁹⁷ Üzeyir Köse, “Eşcinsellik Ve İslam Hukukundaki Durumu”, 390-395.

⁹⁸ Üzeyir Köse, “Eşcinsellik Ve İslam Hukukundaki Durumu”, 390-395.

⁹⁹ Ancak Allah, örneğin Kitâb'da el-En'am 120. ayetinde bildirildiği gibi, günahın açığını da gizlisini de bilmektedir ve günah kazananları yaptıkları karşılığında cezalandıracaktır.

¹⁰⁰ Ferhan, “Hükmü tahvilî'l-cins: dirase takvîmî fi takvîmî mekâsîdü's-şeria”, 50-58; Rızkî, “Ahkâmu'l-hünse fi'l-ibâdât ve'l-ahvâli's-şahsiyye: dirase fikhî mukârene”, 3, 4, 6 vd; el-Ceff, “Ahkâmu'l-mirâsi'l-hünse: dirase fikhî kanunî mukarene”, 149, 150; el-Habişî. “Keyfiyye isticveb ve tevkîf ve teftîş'it-tevêumi'l-müttesile ve'l-hünse'l-müşkile fi's-şeriati'l-İslamî ve'n-nizâm”, 296, 297 vd.; Salim Abdullah, “Tashih Cinsi'l-hünse vemâ yeteallegu bihî min ahkâmîn fi'l-ahvâli's-şahsi ve'l-ukûbât, 2-10. Ayrıca değerlendirmeler için bkz. Salim Ögüt, “Sihâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 20 Ağustos 2021).

istediği cinsiyete yahut cinsel yönelime sahip olma talebinde bulunması” kadar masum, basit ve şahsi bir mesele değildir. Çok farklı kârların gözetildiği ve politikaların yürütüldüğü projelerde bu tür taleplerin maalesef suiistimal edildiği görülmektedir. Çıkarların veyahut amaçların zarar görmemesi için evrensel özgürlük sloganlarıyla sözde hak arayıcılarının bürünmüş oldukları hâdim kisvesinin düşürülmesi bütün insanlığın menfaatine olacak bir adımdır. Gütülmek istenen aslı amaçlardan biri de bütün bir insanlığın genetik kodlarının dezenformasyona uğratılmasıdır.

İster modern isterse post-modern dönem ne denirse denilsin cinsiyet mefhumundan yoksun yeni bir insan varlığının inşasının temelleri atılmak istenmektedir. Bu hususta özgürlükten yana olduğunu savunan bireylerin cinsiyet konusunda marjinal fikirleri sağlıklı ve uzlaşımçı bir şekilde çözüme kavuşturmak yerine egosantrik, ötekileştirici ve gayri nizami bir tavır takınarak halletmeye çalışmaktadırlar. İnsanlara özgürlük ve mutluluk vaat eden bu söylemlerin gerçekten bireylere istediklerini verip-vermediği ayrıca tartışmanın farklı boyutudur. Unutulmamalıdır ki insanı yaratan insanın fitratını ve ihtiyaçlarını en iyi bilendir. Zaten bu minvalde bakıldığı zaman fikhın varoluş amaçlarından biri getirdiği hükümlerle bireylerin hem dünya hayatını hem de uhrevi hayatını düzene koyarak iki cihanda saadete kavuşmalarını sağlamaktır. Sınırların çizilmediği ve kuralların eksik bırakıldığı her konunun insanlığın daha büyük problemlerle boğuşmasına sebebiyet verecektir. Çalışmada okuyucunun dikkate almasını istediğimiz noktalardan birisi disiplinlerarası (felsefe, hukuk/fıkıh, tıp, sosyoloji, psikoloji) bağlantı kopukluklarının doğurduğu yanılgılardır. Özellikle güncel bir problem olarak ele alınmasındaki temel sebep, hukuki zemindeki boşlukların, sağlıklı ve tatmin edici bir şekilde doldurulamamış olmasıdır. Konunun hem muamelat hem de ibâdâtla ilgili olan kısımları başlı başına değerlendirilmesi gereken önemli noktalardır. Müçtehit imamların koymuş oldukları hükümler temel alınarak, gelişen tıbbî veriler ışığında atılması gereken yeni adımlar tespit edilmeli ve bireyler cinsiyet kavramı konusunda daha çok bilinçlendirilmelidir. Bu hususta bireyin cinsiyet ile ilgili aldığı kararın yalnızca bireyi değil aslında bütün insanlığı etkilemektedir. Temennimiz, İslam hukuku içinde olmak üzere multidisipliner bir çalışma ile konunun geniş bir çerçevede detaylı bir şekilde ele alınmasıdır. Çünkü cinsiyet disforisi, verili bir kimlik olduğu gibi kompleks bir durumdur ve çok sayıda faktörden etkilenerek oluşmaktadır.

Kaynakça/Bibliography

- Aissa, Maiza. *İslam Ceza Hukuku Hükümleri ile Pozitif Ceza Hukuk Sistemlerinin Çatışması: "İslam Ceza Hukuku ve Beşeri Hukukta Cinsiyet Değiştirme Hükümleri I_II* çev. Osman Güman, İslam Ceza Hukuku = IslamicCriminalLaw = El-Kânûnü'l-Cinâiyyü'l-İslâmî, 2017, II, s. 660-685.
- Alâu Umer, Muhammed el-Ceff. "Ahkâmü'l-mirâsi'l-hünse: dirase fikhî kanunî mukarene." Mecelle Câmia Zî Kâr, el-Aded: 3 el-Mücellad: 2, Mart, 2007.
- Amman, M. Tayfun. "Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet, Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı, 21-22 Mayıs, 2012, s. 13-56.
- Amman, Mehmet Tayfun. "Din Sosyolojisi Açısından Toplumsal Cinsiyet Meselelerine İlişkin Çözüm Önerileri, Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II", Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 2012, s. 53-61.
- Aziz, Ahmet Halil. "Kur'an'da Cinsiyet Kalıpları: Sosyolengüistik Bir Yaklaşım, çeviren İbrahim H. Karşlı, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2004, cilt: IV, sayı: 4, s. 195-204.
- Bayındır, Abdülaziz. "İslami Açından Toplumsal Cinsiyet, Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I", Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı, 2012, s. 57-84.
- Benli, Fatma. "Toplumsal Cinsiyete İlişkin Toplumsal Sorumluluğumuz, Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I", Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı, 2012.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Büyük İslam İlmihali*. Ankara: Merve Yayınları, 2.Basım, 2013.
- Buğra, Ekrem. *İslâm Hukuku*. İstanbul: Arı Sanat Yayıncılık, 3.Basım, 2018.
- Bustan, Hüseyin. *İslam ve Cinsiyet Farklılıkları*. Çev. Cafer Derbendi. İstanbul: el-Mustafa Yay, 2014.
- CETAD "Transeksüalite" <https://www.cetad.org.tr/73/sik-sorulan-sorular/48/transseksuelite>.
- Cessâs, Ahmed b Ali Ebû bekr er-Râzi (ö.370). *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî*. tah. İsmetullah İnyetullah Muhammed ve diğerleri. yy: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2010/1431.
- Cinsel Eğitim Tedavi Araştırma Merkezi (CETAD)"Homoseksüel"<https://www.cetad.org.tr/73/sik-sorulan-sorular/47/escinsellik-homoseksuellik>.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 41.Basım, 2021.
- Çağıl, Abdullah. "Aristoteles Felsefesinde Biyolojik ve Toplumsal Cinsiyet Anlayışı", Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Haziran 2022 (10).
- Çiftçi, Ercan. *Toplumsal Cinsiyet Feminizm ve LGBTİQ+*. İstanbul: Kökler, 2020.
- Dalgın, Nihat. "İslam Hukuku ve Cinsiyet Kültürü, Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II", Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 2012, s. 217-283.
- Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî (Müsnedü'd-Dârimî)*. thk. Nebil Hâşim el-Ğamrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1434/2013.
- Direk, Zeynep. *Cinsel Farkın İnşası*. İstanbul: Metis, 3. Basım, 2021.
- Duman, Hilâl. "İslâm Hukukunda Hünsâ (Çift Cinsiyetliler)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: VI, sayı: 1,
- EğitimdeToplumsalCinsiyetEşitliğihttps://www.britishcouncil.org.tr/sites/default/files/proje_oy_kusu-son.pdf
- Ferhan b Hesmêdî ve Mustafa b Muhammed Cibrî Şemsu'd-din. "Hükmü tahvili'l-cins: dirase takvimî fi takvîmi mekâsîdü's-şerîa." *International Islamic University Malaysia*, 2018.

- Fırat, Erdoğan (1986). “Bir Eğitim Problemi Olarak Cinsiyet Eğitimi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, s. 19-28 Francis, Leslie J.,(2010/2)
- Gerhard, Ute. “Dinde Cinsiyet Farklılıklarının Psikolojisi: Deneysel Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme”, çev. Muammer Cengil. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: IX, sayı: 18, s. 199-211.
- Giddens, Anthony. *Mahremiyetin Dönüşümü*. çev. İdris Şahin. İstanbul: Ayrıntı, 5. Baskı 2022.
- “İnsan Hakları ve Kadın Hakları Bağlamında İslam’da Eşitlik ve Cinsiyet Hukuku Üzerine Düşünceler”, çev: Abdullah Acar, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 23, s. 451-470.
- Göçeri, Nebahat. “Toplumsal Cinsiyet: Allah Vergisi mi, Kulların Müktesebi mi?, Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I”, *Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantı*, 2012, s. 299-308
- Gürcan, Ayşen. “İletişim Sosyolojisinde Toplumsal Cinsiyet: “Aile Yapısı\Algısı” Araştırmalarına Göre Gelecek Yönelimleri, Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II”, *Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*, 2012, s. 23-28
- Gürhan, Nazife. “Toplumsal Cinsiyet ve Din”, e-*Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, (2010), cilt: II, sayı: 4, s. 58-80
- Gürkan, Uğur (ed.). *Gelişim Psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayınları, 1.Basım, 2019.
- Hakkı, İbrahim. Marifetname: sad. Turgut Ulusoy Ankara: İbrahim Hakkı Hz. Cami ve Külliyesi Vakfı (yeni şafak) Yayınları,
- İbn Acîbe el-Hasenî. *Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd I-IV*, trc. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2020.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. ter. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004.
- İbrahim Atıyye el-Habîşî. “Keyfiyye isticveb ve tevkıf ve tefiş’it-tevêumi’l-müttesile ve’l-hünse’l-müşkile fî’ş-şeriati’l-İslamî ve’n-nizâm.” *Câmia Damietta, Mecelle Hukuk Damietta*, el-Aded:2 2020.
- Karan, Cuma. “Aile Bağlamında Cinsiyet Eşitliğinin Beslendiği Arka Plan ve Sahabe Ailesi”, II. Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Tebliğler Kitabı, 2019, s. 567-580.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. “Kur’an’a Göre Çocuklar Arasında Cinsiyet Ayrımcılığı -Kız Çocuklarına Karşı Tutumlar”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: X, sayı: 1, s. 75-96.
- Kaşka, Hakan. “Ceza Hukuku Müesseselerinin Mecelle’nin Külli Kaideleri ile Açıklanması”. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 2017.
- Keskin, Kurtoğlu, Ayça. “Sex Reassignment, Biological Reproduction and Sexual Citizenship in Turkey” *Fe Dergi: Feminist Eleştiri*. Cilt: 1 Sayı: 2 30 Aralık 2009.
- Keskin ve ark. “Transseksüalizm: Klinik Özellikleri ve Yasal Konular Transsexualism: Clinical Features and Legal Issues” *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry* 2015.
- Koytak, Necla. “Çocuk Yetiştirmede Annelik Rolü, Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II”, *Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*, 2011, s. 313-334.
- Köse, Üzeyir. “Eşcinsellik ve İslâm Ceza Hukukundaki Durumu”, *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, 2012, cilt: V, sayı: 52, s. 383-404.
- Lips, Hilary M. *Toplumsal Cinsiyet Temel Bilgiler (Gender-The Basics)*. Çev. Onur Orhangazi. Ankara: Ütopya, 1. Baskı. 2021.

- Meriç, Nevin. “Fetva Sorularında Toplumsal Cinsiyet Rollerine Dair İzler”, Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı*, 2012, s. 351-354.
- Merter, Mustafa. “Celal ve Cemal Dengesi Bağlamında Cinsiyet”, Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II, *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 2005, s. 11-23.
- Mükatil, Ebû'l-Hasen Mükatil b Süleyman b Beşir (ö. 150). *Tefsîru Mukâtil b Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şahhate. Beyrut: Dâr İhyâi't-türas, 1423.
- Necla Keskin ve diğerleri. “Transseksüalizm: Klinik Özellikleri ve Yasal Konular Transsexualism: Clinical Features and Legal Issues” *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry* 2015.
- Nelsen, Hart M. -Neil H. Cheek-Paul Au. *Tanrı İmajlarında Cinsiyet Farklılıkları*, çev: Fatma Gündüz, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: III, sayı: 6, s. 151-162.
- Nevzat Tarhan. “Eşcinsellik Hastalık mı?” <https://www.nevzattarhan.com/escinsellik-hastalik-mi.html>
- Okutan, Birsen Banu. “Din ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarının Teorik ve Metodolojik İmkânı: Literatürel Bir Değerlendirme”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2013, cilt: VII, sayı: 13, s. 7-24.
- Ömer Berköz, Bora E. Akalın, Erol Kozanoğlu. “Cinsiyet Değiştirme Cerrahisi” İstanbul Üniversitesi, *İstanbul Tıp Fakültesi*, Plastik, Rekonstrüktif ve Estetik Cerrahi Anabilim Dalı, İstanbul, 2021, s. 26-30.
- Özay, Hilal (2016a). “İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Tokat İlmîyat Dergisi = Tokat Journal of Ilmiyat), cilt: IV, sayı: 1, s. 1-36
- Özay, Hilal, (2019b) “İslâm Hukukunda Transseksüellik veya Travesti Olmanın Hükmü”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* / 51: 207-234.
- Öztürk, Emine. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitaplarında Toplumsal Cinsiyet Rollerini”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2009, sayı: 20, s. 159-196
- Öztürk, Mustafa. “Toplumsal Cinsiyet Meselesine Kur'an Zaviyesinden Genel Bir Bakış”, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı*, 2012, s. 165-19
- Polat, Salahattin. “Hz. Peygamber'in Hadisleri Çerçevesinde Toplumsal Cinsiyet Meselelerine İlişkin Çözüm Önerileri”, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 2012, s. 137-209.
- Ramachandran Sudarshan and others. “Turner Syndrome.” *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* (Archives Medical Review Journal) 2012.
- Rızkî Menşûr. “Ahkâmu'l-hünse fi'l-ibâdât ve'l-ahvâli'-ş-şahsiyye: dirase fikhî mukârene.” Câmîâ Mu'te. Ürdün: Karak, 2012.
- Sadık Toprak ve diğerleri. “Cinsiyet Hoşnutsuzluğu Olan Bireylerin Cinsiyet Değiştirme Sürecinin Hukukî Boyutu.” *İstanbul Tıp Fakültesi Dergisi*, 2021.
- Schwarz, Oswald. *Cinsiyet Psikolojisi*. çev. Bedir Babacan. Ankara: Dorlion, 2022.
- Semerkandî, Muhammed b Ahmed b Ebû Ahmed (ö. 540). *Tuhfetü'l-fukâhâ*. Beyrut: dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1994/1414.
- Serahsi, Muhammed b Ahmed b Ebû Sehl Şemsu'l-eimme (ö. 483). *el-Mebsût I-XXX*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993/1414.

- Simone De Beauvoir, *İkinci Cinsiyet I-II*. çev. Gülnur Acar Savran..İstanbul: Koç Üniversitesi, 3. Baskı 2021.
- Sülün, Murat. “Kadın - Erkek İlişkileri Üzerine”, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı*, 2012, s. 193-206
- Şahin, Nurten Zeliha. İslam Hukuku ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2015, cilt: XIX, sayı: 62, s. 507-530.
- Şâfiî, İdris (ö.204). *Tefsiru'l-İmami 'ş-Şâfiî I-III*. thk. Ahmed b Mustafa el-Ferrân. Suud: Darû't-Tedmiri, 1427/2006.
- Şahin, Meryem. “Dünyada Toplumsal Cinsiyet Karşıtı (Anti-Gender) Hareketler”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22 (3), 2020, 654-670 .
- Şenat, Fatma Asiye. “İnsanlık Onurunu Zedeleyen Yönüyle Toplumsal Cinsiyet Roller”, Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu”, 2014, s. 762-773
- Şeybânî, Muhammed b el-Hasen (ö. 189). *Kitab 'ul-Asl I-XII*. tah. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012/1413.
- Şişman, Nazife. “İslam ve Cinsiyet” Meselesi: Metodolojik Problemler, Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II, *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 2012, s. 63-79.
- Taşçı, Ali İhsan. *Cinsiyet Eğitimi*. İstanbul: Hayat Sağlık ve Sosyal Hizmetler Vakfı, 2.Basım, 2017.
- Taşkın, Lale. *Doğum Ve Kadın Sağlığı Hemşireliği*. İstanbul: Akademisyen Kitapevi, 17.Basım, 2021.
- Tekin, Mustafa. “Toplumsal Cinsiyet Kritikleri”, Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, 2012.
- Toker, İhsan. “Toplumsal Cinsiyet ve Din”, *Din Sosyolojisi*, 2012, s. 727-742.
- Tucker, E. Judith. *Women, Family and Gender in Islamic Law (İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet)*. çev. Zeynep Esra Koca. İstanbul: Açılımkitap, 2015.
- Tuğtepe Çocuk Ürolojisi ve Cerrahisi “Gelişim Bozuklukları” <https://www.haliltugtepe.com/tedaviler/cinsiyet-gelisim-bozukluklari>
- Türcan, Talip (ed.). *İslâm Hukuku*. Ankara: Grafiker Yayınları 2020.
- Türk Dili Kurumu (TDK) “Cinsiyet” <https://sozluk.gov.tr/>
- Türkiye LGBT Birliği “Travesti nedir?” <https://lgbti.org/travesti-nedir/>
- Türk Medeni Kanununun 40'ıncı Maddesi Kapsamında Cinsiyet Değişikliği ve Hukukî Sonuçları, 2013-103-1234 <http://tbbdergisi.barobirlik.org.tr/m2013-103-1234>.
- Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), “Hünsâ” <https://islamansiklopedisi.org.tr/hunsa>.
- Uluslararası Af Örgütü (UAÖ), “İnterseks Hakkında Bilinen 5 Yanlış Şey” <https://www.amnesty.org.tr/icerik/interseks-hakkinda-yanlis-bilinen-5-sey>
- Ünalın Turan, Sümeyra, Vejdî Bilgin. “Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Din ve Aile İçi Roller”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: XXIX, sayı: 2, s. 459-493.
- Yapıcı, Asım (2012a) “Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Din ve Kadın”, Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet I, *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı*, 2012, s. 221-264.
- Yapıcı, Asım, (2012b) Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XVII, sayı: 2, s. 1-34.
- Yıldırım, Celal. *Kaynaklarıyla İslam Hukuku I-IV* İzmir: Kervan Yayıncılık, 1.Basım, 1980.

- Yıldırım, Mehmet. *Resimli İnsan Anatomisi*. İstanbul: Nobel Tıp Kitapevleri, 4. Basım, 2017.
- YouTube ‘İnsanın Fabrika Ayarları’ (<https://www.youtube.com/watch?v=VkseAGeMpuQ>)
- Zemahserî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b Amr (ö. 538/1144). *el-Keşşâf an hakaiki gavâmizi't-tenzil*. Beyrut: Dâr'ul-Kitâb'il-Arabî, 3. Baskı, 1407.
- Zeydân, Abdülkerim. *İslam Hukukuna Giriş*, trc. Ali Şafak. Ankara: Kayıhan Yayınları, 4. Basım, 2008.

IFD

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

Burdur Mehmet Akif Ersoy University
Journal of Theology Faculty

e-ISSN: 2757-6418
(Aralık / December 2022) 3/2

ŞART MUHAYYERLİĞİNİN HUKUKİ NİTELİĞİ ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR İNCELEME

A Comparative Analysis on the Legal Nature of “Khiyar Al-Shart”

FATİH AVCI

Arş. Gör. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı, Burdur,
Türkiye
Research Assistant, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Islamic
Law, Burdur, Türkiye
favci@mehmetakif.edu.tr
orcid.org/0000-0002-7912-7105
<https://ror.org/04xk0dc21>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 05 Ekim/September 2022
Kabul Tarihi/Accepted	: 11 Kasım/November 2022
Yayın Tarihi/Published	: 30 Aralık/December 2022

ATIF / CITES AS

Avcı, Fatih. “Şart Muhayyerliğinin Hukuki Niteliği Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme”. *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık/December 2022), 134-169.

İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. Yayıncı / Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

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. Fatih AVCI.

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.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

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**.

A Comparative Analysis on the Legal Nature of “Khiyar Al-Shart”

Abstract

When a person is not sure about making a contract, he may want to think a little more and decide after consulting others if necessary. In case the goods are sold to someone else within this period, they have the opportunity to purchase it conditionally and return it if necessary. This condition, which gives the person added to the contract the right to terminate the contract without the need for anyone's permission, court decision or form condition, is referred to as “Pactum Displimentiae” in Roman law, “Khiyār al-shart” in Islamic law, and “On Approval” in Turkish Code of Obligations. Although this contingent transaction is not preferred by the sellers due to the wide powers it gives to the buyer, it has always maintained its importance due to the need for it. However, jurists still have not been able to agree on its legal nature. As a matter of fact, in Continental European law, besides those who see sales as a “condition” on sale on approval, there are also lawyers who explain it with the views of “preliminary contract”, “option”, “in kind contract” or an “offer” waiting to be accepted. Those who accepted it as a condition differed as to whether it was an ordinary condition or an purely potestative condition. As far as we can come across, there is no examination of the legal nature of khiyar al-shart in Islamic law. In fact, in our opinion, it is said that the equivalent of selling under the sale on approval in Islamic law is *savm shirā* (sales bargain) and its similarity with its khiyār al-shart is overlooked. Again, in some modern texts, it is said to be a *takyīdī* shart (restrictive condition) and in our opinion, an incorrect determination is made about its legal nature. For this reason, in this study, an examination will be made on the legal nature of khiyār al-shart.

Keywords: Islamic Law, Condition, Purely Potestative Condition, On Approval, Khiyār al-shart, Sale on Approval, Selling on the Condition of Experience and Inspection, Termination.

Şart Muhayyerliğinin Hukuki Niteliği Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme*

Öz

Kişi, bir sözleşmeyi yapma konusunda emin olmadığı zaman biraz daha düşünerek gerekirse başkalarına danıştıktan sonra karar vermek isteyebilir. Bu süre içinde malın başka birine satılması ihtimaline karşılık onu şartlı olarak satın alıp gerekirse iade etme imkânına sahip olur. Kişiyi kimsenin izni, mahkeme kararı veya şekil şartı gerekmeksizin sözleşmeyi fesih hakkı veren bu şart, Roma hukukunda “Pactum Displimentiae”, İslâm hukukunda “Şart Muhayyerliği”, Türk Borçlar Kanununda ise “Beğenme Koşulu” gibi isimlerle anılmaktadır. Bu şarta bağlı işlem, alıcıya verdiği geniş yetkiler yüzünden satıcılar tarafından fazla tercih edilmese de kendisine duyulan ihtiyaç sebebiyle önemini her zaman korumuştur. Fakat hukukçular onun hukuki niteliği hususunda görüş birliğine varamamışlardır. Nitekim, Kara Avrupası hukukunda beğenme koşuluyla satışı bir “şart” olarak görenlerin yanı sıra “ön sözleşme”, “opsiyon”, “işimsiz-aynî sözleşme” veya kabul bekleyen bir “icap” görüşleriyle açıklayan hukukçular da vardır. Onun şart olduğunu kabul edenler ise alelade şart mı yoksa mutlak iradî bir şart mı olduğu hususunda tartışmışlardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İslâm hukukunda şart muhayyerliğinin hukuki niteliği üzerine yapılmış bir inceleme yoktur. Hatta bazı yazarlar tarafından bizzat hatalı bir şekilde beğenme koşuluyla satışın İslâm hukukundaki karşılığının sevm-i şirâ (satış pazarlığı) olduğu söylenerek onun şart muhayyerliği ile benzerliği gözden kaçırılmaktadır. Yine bazı modern metinlerde şart muhayyerliğinin takyidî bir şart olduğu söylenerek kanaatimizce onun hukuki niteliği hakkında yanlış tespit yapılmaktadır. Bu sebeple bu çalışmada şart muhayyerliğinin hukuki niteliği üzerine bir inceleme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Şart, Mutlak İradî Şart, Muhayyerlik, Şart Muhayyerliği, Beğenme Koşuluyla Satış, Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım, Fesih.

Summary

The parties to the sales contract may sometimes have some doubts about being bound by the contract. In this case, it has the opportunity to terminate the contract if necessary by stipulating it at the beginning of the contract. This condition is seen in Roman law for the first time in history and was offered only to buyer. Since today's Continental European law is based on Roman law, this condition has been addressed in the same way. On the other hand, Islamic law has given the right of termination to the seller with this condition. This condition is referred to as “Pactum Displimentiae” in Roman law, “On Approval” in Turkish Code of Obligations, and “Khiyār al-shart” in Islamic law. There is no consensus on the legal nature of this condition, which has never lost its importance due to the need for it. So much so that in the Continental European law, besides those who see the sale as a “condition” on approval, there are also lawyers who explain it with the opinions of “preliminary contract”, “option”, “in kind contract” or an “offer” awaiting acceptance. Those who accept that it is a condition have debated whether it is an ordinary condition or an purely potestative condition. Although Islamic jurists considered this condition legitimate from the first period, they did not argue about its legal nature. Instead, they directly admitted that it was a condition deemed legitimate as an exception.

* Bu makale “İslam Hukukunda Tarafların Ön Anlaşma ile Belirledikleri Muhayyerlikler: Şart Muhayyerliği” isimli doktora tezimizden üretilmiştir. / This article was produced from our doctoral thesis named “The Options Determined by the Parties in Islamic Law: Khiyar al-Shart”.

Khiyār al-shart is seen by some jurists as a takyīdī shart (restrictive condition). However, this view is wrong for the reasons we will explain below. Again, some jurists have said that sale on approval in Turkish law corresponds to *savm shirā* (sales bargain) in Islamic law. However, the two processes are fundamentally different from each other. Sale on approval, in our opinion, corresponds to the khiyār al-shart in Islamic law. In this study, the confusion about the legal nature of khiyār al-shart has been tried to be removed. For this purpose, it was also benefited from the examinations made on sale on approval in Turkish law. While addressing the issue, first of all, it will be emphasized that khiyār al-shart is a "right", then it is mentioned that it is a "condition" in general and an "purely potestative condition" in particular. In the last part, it has been tried to clarify the legal nature of khiyār al-shart by distinguishing it from similar institutions.

The theory of offer, option and pre-contract became invalid from the very beginning, as the jurists unanimously accepted that the contract made with khiyār al-shart was established despite the condition. In some cases, since the property is transferred before the delivery takes place, it cannot be said that the transaction made with khiyār al-shart is a contract in kind.

Khiyār al-shart is primarily a right. In fact, it can be considered within the scope of *hak at-tamalluk*, one of the similar real rights, since it provides the transfer of the ownership of the goods from the seller to the buyer or from the buyer to the seller by using it as approval or termination with a unilateral declaration of will. For the same reason, it can be said that it is one of the disruptive formative right in Turkish law. Because khiyār al-shart can ensure the termination of the contract with the unilateral declaration of will of the right holder. In both cases, since a new property is created for one of the parties, it can be said that khiyār al-shart is *hak at-tamalluk*. Other similarities to support this view can be listed as follows: Both *hak at-tamalluk* and khiyār al-shart have their consequences immediately after they are used and cannot be taken back. Both are valid with the unilateral will of the right holder without the need for the consent of the other party or a judge's decision to be used. Again, each of them is not a fundamental right, but an accessory right depending on the fundamental right or legal relationship. For this reason, both do not exist alone, but affect the existence of the fundamental right. Again, since each has the right to choose, it is generally used within a certain period of time.

Khiyār al-shart is technically a condition, as it links the existence of the contract to a phenomenon that may occur in the future. For this reason, it is closer to the *ta'likī* shart (postponement condition) in Islamic law. It can even be said that according to the sects other than Hanafis -as the contingent contract is established immediately- it can be said that the khiyār al-shart is exactly a *ta'likī* shart. It has been evaluated in the category of takyīdī shart (restrictive condition) by some modern Islamic jurists. In our opinion, this view is not correct since the takyīdī shart do not affect the establishment of the contract or the emergence of its provisions. Even though it is not mentioned in *fiqh books*, it is an purely potestative condition, unlike ordinary condition. Because the existence of a contract with him depends on the absolute desire of a party, not an ordinary situation such as the appreciation of the goods. So much so that the right owner can terminate the contract even though he likes the goods. Again, just expressing that the buyer likes the goods is not sufficient for the approval of the contract. He must express his approval of the contract by verbal or actual declaration of will. All these show that it is an purely potestative condition.

Özet

Satış sözleşmesinin tarafları bazen sözleşmeyle bağlı olma konusunda bazı şüpheler taşıyabilmektedir. Bu durumda sözleşmenin başında şart koşarak gerekirse sözleşmeyi sonlandırma imkânına sahip olmaktadır. Bu şart, tarihte ilk kez Roma hukukunda görülmekte olup sadece alıcılara sunulmuştur. Günümüz Kara Avrupası hukuku da Roma hukukuna dayandığı için bu şartı aynı şekilde ele almıştır. İslam hukuku ise bu şartla satıcıya da fesih hakkı tanımıştır. Bahsedilen bu şart Roma hukukunda "Pactum Displicentiae", Türk Borçlar Kanununda "Beğenme Koşulu", İslam hukukunda ise "Şart Muhayyerliği" gibi isimlerle anılmaktadır. Kendisine duyulan ihtiyaç sebebiyle önemini hiçbir zaman kaybetmeyen bu şartın hukuki niteliği üzerinde görüş birliği yoktur. Öyle ki Kara Avrupası hukukunda beğenme koşuluyla satışı bir "şart" olarak görenlerin yanı sıra "ön sözleşme", "opsiyon", "isimsiz-aynı sözleşme" veya kabul bekleyen bir "icap" görüşleriyle açıklayan hukukçular da vardır. Onun şart olduğunu kabul edenler ise alelade şart mı yoksa mutlak iradî bir şart mı olduğu hususunda tartışmışlardır. İslam hukukçuları ilk döneminden itibaren bu şartı meşru görse de onun hukuki niteliğine dair tartışmamışlardır. Bunun yerine onun istisna olarak meşru görülmüş bir şart olduğunu doğrudan kabul etmişlerdir.

Şart muhayyerliği, bazı hukukçularca *takyidî şart* olarak görülmektedir.¹ Fakat bu görüş, bizce aşağıda açıklayacağımız sebeplerden ötürü hatalıdır. Yine bazı hukukçular Türk hukukundaki beğenme koşuluyla satışın İslâm

¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970), 6/23-24; Ali Bardakoğlu, "İslam Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdi Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1983), 19; Muhammed Aruçi, "Sâibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/366; Mahmut Samar, "İslam Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyidî Şartlar", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 509.

hukukunda *sevm-i şirâ'*ya (satış pazarlığı) tekabül ettiğini söylemişlerdir.² Oysaki iki işlem birbirinden temelde farklıdır. Beğenme koşulu, bizce İslâm hukukunda şart muhayyerliğine karşılık gelmektedir. Bu çalışmada şart muhayyerliğinin hukuki niteliği hakkındaki karmaşa ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Bunun için Türk hukukundaki beğenme koşuluyla satış üzerine yapılan incelemelerden de faydalanılmıştır. Mesele ele alınırken öncelikle şart muhayyerliğinin bir “hak” olması üzerinde durulacak, daha sonra onun genel olarak bir “şart” özelde ise “mutlak iradî şart” olduğundan bahsedilmiştir. Son kısımda ise şart muhayyerliğinin kendisine benzeyen kurumlardan ayrımı yapılarak hukuki niteliğine netlik kazandırılmaya çalışılmıştır.

Hukukçular şart muhayyerliği ile yapılan sözleşmenin şarta rağmen kurulduğunu ittifakla kabul ettikleri için³ icap, opsiyon ve ön sözleşme teorileri baştan geçersiz kalmıştır. Bazı durumlarda teslim gerçekleşmeden mülkiyet naklolduğu için şart muhayyerliğiyle yapılan işlemin aynı bir sözleşme olduğu da söylenememektedir.

Şart muhayyerliği öncelikle bir hakttır.⁴ Hatta tek taraflı irade beyanıyla onay veya fesih şeklinde kullanılarak malın mülkiyetinin satıcıdan alıcıya ya da alıcıdan satıcıya naklini sağladığı için yarı aynı haklardan hakkı't-temellük kapsamında değerlendirilebilir. Aynı sebeple onun Türk hukukundaki bozucu yenilik doğuran haklardan olduğu söylenebilir. Çünkü şart muhayyerliği, hak sahibinin tek taraflı irade beyanıyla sözleşmenin sonlanması sağlayabilmektedir.⁵ Her iki durumda da taraflardan biri için yeni bir mülkiyet oluştuğuna göre şart muhayyerliğinin hakkı't-temellük olduğu söylenebilir. Bu görüşü destekleyecek diğer benzerlikler ise şu şekilde sıralanabilir: Hem hakkı't-temellük hem de şart muhayyerliği kullanıldıktan hemen sonra sonuçlarını kesin olarak doğurur ve geri de alınmaz. Her ikisi de kullanılması için karşı tarafın iznine veya hâkim kararına gereksinim duymaksızın hak sahibinin tek taraflı iradesiyle geçerli olur. Yine her biri asli birer hak değil asli hakka veya hukuki ilişkiye bağlı fer'î birer hakttır. Bu sebeple ikisi de tek başına var olmaz ama asli hakkın varlığına etki eder. Yine her biri tercih hakkı olduğu için genelde belli bir süre içinde kullanılır.⁶

Şart muhayyerliği, sözleşmenin varlığını sürdürebilmesini gelecekte gerçekleşmesi ihtimali olan bir olguya bağladığı için teknik manada bir şarttır. Bu sebeple İslâm hukukundaki ta'likî şartlara daha yakındır.⁷ Hatta Hanefiler dışındaki mezheplere göre –ta'likî şartla bağlı sözleşme hemen kurulduğu için- şart muhayyerliğinin tam olarak bir ta'likî şart olduğu söylenebilir.⁸ O, modern dönem bazı İslâm hukukçuları tarafından takyidî şartlar kategorisinde değerlendirilmiştir.⁹ Takyidî şartlar sözleşmenin kurulumuna veya hükümlerinin doğmasına etki etmediği için bizce bu görüş doğru değildir. Hatta fıkıh kitaplarında zikredilmese de o, sıradan ta'likî şartlardan farklı olarak mutlak iradî bir şarttır. Çünkü onunla sözleşmenin varlığı malın beğenilmesi gibi alelade bir duruma değil bir tarafın mutlak arzusuna bağlanmaktadır. Öyle ki hak sahibi, malı beğendiği halde sözleşmeyi sonlandırabilmektedir. Yine alıcının sadece malı beğendini ifade etmesi sözleşmenin onaylanması için yeterli olmamaktadır. Onun sözleşmeyi onayladığını sözlü veya fiilî irade beyanıyla dile getirmesi gerekmektedir. Bütün bunlar onun mutlak iradî bir şart olduğunu göstermektedir.¹⁰

² Hasan Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler ve Hukuki Sonuçları* (Ankara: Dayınlarlı Hukuk Yayınları, 1989), 112; Antalya, *Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım*, 30-32; Ahmet Akman, “İslâm Hukuku, Mecelle ve Türk Hukukunda Beğenme Şartıyla Satış Üzerine Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 241.

³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/463; Nevevî, *el-Mecmû'*, 236-237; Karâfi, *ez-Zahîre*, 5/31-32; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/51-53.

⁴ Ebû Gudde, *el-Hiyâr ve eseruhû fi'l-ukûd*, 1/195; Ali el-Bedri Ahmed Şerkâvî, *el-Hiyârât fi'l-Bey*, 1990, 15; Ali Hafif, *İslâm Hukukuna Göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri*, çev. Rahmi Yaran (İstanbul: Litera yayıncılık, 2009), 451; Abdülkerim ez-Zeydan, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Kayıhan Yayınları, ts.), 508.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 2/462; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/49; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ka'dîr*, 6/294; Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/452.

⁶ İbn Receb, *Kavâid*, 259-267. Beğenme koşuluyla satış ile yenilik doğuran haklar arasındaki benzer bir ayrım için bk. Rabia Ünalı, *Ön Ödemeli Konut Satış Sözleşmesinde Cayma Hakkının Kullanılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 125, 129-130.

⁷ Şerkâvî de şart muhayyerliğinin ta'likî şart gücünde olduğunu, fakat sözleşmenin kendisini değil de hükmünü askıya aldığı için temlik akitlerinde ta'lik yasasına takılmadığını söylemiştir. Oysaki temlik akitlerinde sözleşmenin aslının askıya alınması yasak olduğu gibi hükümlerinin askıya alınması da yasaktır. bk. Şerkâvî, *el-Hiyârât fi'l-Bey*, 19.

⁸ Muhammed Yusuf Musa, *el-Emval ve Nazariyyetü'l-Akd fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 452; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/539; Erkuş, *İslâm Hukukunda Hukuki İşlemlerin Şarta Bağlılığı*, 143-145; Şazelî, *Nazariyyetü'l-Şart*, 68, 180.

⁹ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, 6/24; Bardakoğlu, “İslâm Hukukunda Akit Hürriyeti”, 19; Aruçi, “Sâibe”, 35/366; Samar, “İslâm Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyidî Şartlar”, 509.

¹⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 2/458; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Muhtasarı't-Tahavi* (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1986), 75; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed, Said Bektaş (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dâru's-Sirâc, 1431/2010), 3/14; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/44; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i'*, 7/290-291; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/29; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/484, 488.

Giriş

Kurulan bir sözleşmenin sonuçlarını doğurmasını bir tarafın isteğine bağlayan şart, tespit edilebildiği kadarıyla Roma hukukundan bu yana sözleşmelerde yer almaktadır. Bu şart Roma hukukunda “*Pactum Displimentiae*”, Türk hukukunda “*Beğenme Koşulu*”, İslâm hukukunda da “*Şart Muhayyerliği*” gibi farklı şekillerde isimlendirilmiştir. İsimleri ve bazı hükümleri birbirinden farklı olsa da onların hepsi aynı amaca hizmet etmektedir. Nitekim kararsız alıcılar, onların şart koşulmasıyla özellikle değerli eşyaların alış verişinde sakince düşünebilme imkânı elde etmektedirler.¹¹ Satıcılar ise “beğenmezsen alma”, “denemesi bedava” gibi kampanyalarla malını daha iyi pazarlayabilmektedirler.¹² Sağladığı fayda göz ardı edilemediği için uygulamadan hiç kalkmasa da kişiye verdiği geniş yetkiler sebebiyle bu şartın hukuki niteliği her zaman tartışılmıştır.¹³ Genel kanı onun *geciktirici iradî şart* olduğu yönündedir.¹⁴

Şart muhayyerliği, bazı hukukçularca *takyidî şart* olarak görülmektedir.¹⁵ Fakat bu görüş, bizce aşağıda açıklayacağımız sebeplerden ötürü hatalıdır. Yine bazı hukukçular Türk hukukundaki beğenme koşuluyla satışın İslâm hukukunda *sevm-i şirâ*'ya (satış pazarlığı) tekabül ettiğini söylemişlerdir.¹⁶ Oysaki iki işlem birbirinden temelde farklıdır. Beğenme koşulu, bizce İslâm hukukunda şart muhayyerliğine karşılık gelmektedir. Bu çalışmada şart muhayyerliğinin hukuki niteliği hakkındaki karmaşa ortadan kaldırılmaya çalışılacaktır. Bunun için Türk hukukundaki beğenme koşuluyla satış üzerine yapılan incelemelerden de faydalanılacaktır. Mesele ele alınırken öncelikle şart muhayyerliğinin bir “hak” olması üzerinde durulacak, daha sonra onun genel olarak bir “şart” özelde ise “mutlak iradî şart” olduğundan bahsedilecektir. Son kısımda ise şart muhayyerliğinin kendisine benzeyen kurumlardan ayrımı yapılarak hukuki niteliğine netlik kazandırılmaya çalışılacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

“Şart muhayyerliği”, “şart” koşularak elde edilen bir “fesih hakkı” olması yönüyle “beğenme koşuluyla satış” ile büyük benzerlikler taşımaktadır. Bu sebeple onun hukuki niteliğini tespit edebilmek için şart, hak, şart muhayyerliği ve beğenme koşulu kavramları üzerinde durmak faydalı olacaktır.

1.1. Şart

Türk Borçlar Kanunu (TBK) şart kavramını tanımlamamıştır. Fakat doktrinde şart; hem hukuki işlemin etkisini ileride gerçekleşmesi şüpheli bir olguya bağlayan taraf veya tarafların

¹¹ Haluk Tandoğan, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2008), I-1/295; Turgut Uygur, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2012), 2/1557; Özlem Tüzüner, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler Pratik Çalışmaları* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2014), 183.

¹² Rona Serozan, *Sözleşmeden Dönme* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2007), 208.

¹³ Gökhan Antalya, *Türk, İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 2.

¹⁴ Aydın Zevkililer - Emre Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2017), 77-78; Cevdet Yavuz, *Borçlar Hukuku Dersleri (Özel Hükümler)* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2019), 155-156, 212-213; Altan Fahri Gülerci - Ayşe Kılınç, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2011), 199.

¹⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970), 6/23-24; Ali Bardakoğlu, “İslam Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdi Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1983), 19; Muhammed Aruçi, “Sâibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/366; Mahmut Samar, “İslam Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyidî Şartlar”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 509.

¹⁶ Hasan Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler ve Hukuki Sonuçları* (Ankara: Dayınlarlı Hukuk Yayınları, 1989), 112; Antalya, *Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım*, 30-32; Ahmet Akman, “İslam Hukuku, Mecelle ve Türk Hukukunda Beğenme Şartıyla Satış Üzerine Bir İnceleme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 241.

koyduğu bir kayıt hem de bu kayıt ile hukuki işlemin sonucunun gerçekleşmesinin bağlandığı gelecekte meydana gelmesi ihtimalli olan olgu manasında kullanılmaktadır.¹⁷ Şartlar, geciktirici-bozucu, iradî-tesadüfî-karma şart gibi farklı ayrımlara tabi tutulmuştur.¹⁸ Konumuz olan iradî şart, gerçekleşmesi sözleşmenin taraflarından birinin irade beyanı veya iradî fiiline bağlı şarttır. Kendi içinde alelade (nispi) iradî şart ve mutlak iradî şart olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁹

Mutlak, sırf veya tam iradî şart, şart kurumunun bir alt türüdür. Tamamen kişilerin keyfine bırakılmış şartlar bu isimle anılmaktadır. Örneğin kişinin “Canım isterse sana arabamı vermek üzere” diye yaptığı bir bağışlama, mutlak iradî şarta bağlanmıştır. Yapılan araştırmalara göre en basit şekliyle Roma hukuku klasik döneminde ortaya çıkan bu şart, modern kanunların neredeyse tamamında yer almaktadır. İlk olarak satılanın ayıplı çıkması bozucu şartı şeklinde ortaya çıktığı düşünülmektedir. Nitekim günümüzde geldiği aşamada hala, maldaki ayıbın tespit edilmesi fonksiyonunu da icra etmektedir. Bu sebeple Roma hukukunda bazı hukukçular bu şartı malda ayıp ve vadedilen vasıfların yokluğu durumunda alıcının talep hakkı ile birlikte ele almışlardır. Fakat malı beğenmeme sebebiyle fesih hakkı sözleşmede şart koşmayla, malın ayıplı çıkması sebebiyle fesih hakkı ise kanunen elde edildiği için birbirinden farklıdır.²⁰

Tüm iradî şarta bağlı sözleşmelerde hak sahibinin, özgür iradesiyle sözlü veya fiili olarak kararını bildirmesi gerekir. Alelade iradî şarta bağlanan sözleşmede şartı gerçekleştiren ikinci irade beyanının doğrudan hukuki işleme bir ilgisi yokken, mutlak iradî şarta bağlı sözleşmede ikinci irade beyanı “Bu sözleşme sonuç doğursun veya bozulsun.” şeklinde doğrudan hukuki işleme etki etmektedir. Örneğin beğenme koşuluyla satışta alıcının, “Ben bu malı beğendim ve alıyorum.” demesi doğrudan sözleşmenin varlığına yönelik bir irade beyanı olduğu için beğenme koşulu –onu kabul edenlerce-²¹ mutlak iradî şarttır.²² Fakat alıcının malı beğenmesi halinde zoraki olarak satın alması kararlaştırılırsa bu sözleşme alelade iradî şarta bağlı satış olmaktadır.²³ Çünkü bu durumda şartın kapsamı, yalın bir arzu değil sonradan malı denemeyle ortaya çıkacak ve açıklamayla belli hale gelecek bir durum olacaktır. Nitekim içki içme veya seyahat etme gibi maddi bir fiile ilişkin iradî şartta da içki içilmesi veya seyahat edilmesi halinde şartın bulunduğu hukuki işleme yönelik geçerli bir bağlanma iradesi vardır. Fakat seyahat edenin iradesi doğrudan hukuki işlemin sonucuyla ilişkili değildir. Hatta kişi seyahat etmişse, istemese de hukuki işlem doğmuş olmaktadır. Bu sebeple o da alelade iradî bir şarttır.²⁴

¹⁷ Antalya, *Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım*, 48-51; Lale Sirmen, *Türk Özel Hukukunda Şart* (Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, 1992), 30-32, 185-186.

¹⁸ Gülerci - Kılınç, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 197-199.

¹⁹ Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2018), 1197-1198; Murat Aydoğdu - Nalan Kahveci, *Türk Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2017), 301.

²⁰ Antalya, *Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım*, 8, 15-16, 103; Sirmen, *Türk Özel Hukukunda Şart*, 67-68.

²¹ “Şart Muhayyerliğinin Mutlak İradî Şart Olması” başlığında bahsedileceği üzere mutlak iradî şartı geçersiz gören hukukçular da vardır.

²² Sirmen, *Türk Özel Hukukunda Şart*, 67-68.

²³ Nihat Yavuz, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2013), 1/1329; Cevdet İlhan Günay, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2012), 901; William Shelby McKenzie, “Obligations - Potestative Conditions - Right to Terminate In Employment Contracts”, *Louisiana Law Review* 22/4 (Haziran 1962), 872-873; Julie de Coninck, “Parsimony in Contract Law – The Case of the Potestative Condition”, *European Review of Private Law* 15/6 (Haziran 2007), 857.

²⁴ Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 43-45; Antalya, *Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım*, 87-89, 91-95; Sirmen, *Türk Özel Hukukunda Şart*, 69-70.

Mutlak iradî şart, alelade şarttan çok farklı ve mantıken çelişkili olduğu gerekçesiyle bazı hukukçular tarafından teknik anlamda şart olarak görülmemiştir.²⁵ Bu görüş doktrinde önemli yazarlarca savunulmuştur. Onlara göre “İleride istersem borçlanırım.” şeklinde bir ifade, sözleşme kuran gerçek bir irade beyanı değil, sadece kişinin gelecekte o işlemi yapmaya yönelik bir beklentisi olduğunu ortaya koymasındır. Kişiyi sözleşmeyle bağlı kılabilmek için gerçek bir irade beyanı gerekir.²⁶ Ayrıca bu durumda, taraflardan birinin keyfilğine geniş bir ayrıcalık tanınarak iradesine bağlılığı ortadan kaldırmış olmaktadır. Bu, tarafların eşitliği ilkesine aykırıdır. Buna ek olarak mutlak iradî şarta bağlı işlem, iki tane irade beyanına bağlanmaktadır. Bu durumda ikinci irade beyanı birinci irade beyanının tekrarı olacağından bu işlem kabul edilemez.²⁷

Teknik manada şart, İslâm hukukunda *ta'likî şart* olarak yer almaktadır.²⁸ Ta'lik, bir şeyin varlığını başka bir şeyin gerçekleşmesine bağlamaktır. Ta'likî şart ise bir hukuki işlemin kurulmasını meydana gelmesi şüpheli bir olaya bağlamak manasına gelir.²⁹ Örneğin “Bu sene göreve atanırsam evimi sana satacağım.” şartlı işleminde evi satmanın atanmaya bağlanması ta'likî bir şarttır. Nitekim Türk hukukunda yapılan şart tanımlarında da onun sözleşmenin devamını belirsiz kılmasına dikkat çekilmiştir.³⁰ İslâm hukukunda aslen şart olmamasına rağmen *takyidî şart* olarak isimlendirilen bir işlem daha vardır. Takyidî şart, “Taraflardan birine, sözleşmenin aslından olmayan ve sözleşme anında var olmayıp gelecekte gerçekleşme ihtimali bulunan bir sorumluluk yükleyen şart” şeklinde tanımlanabilir. O, bazen alıcının elde ettiği mal ya da menfaatteki kimi tasarruflarını kısıtlamaya veya alıcıya ek menfaatler getirmeye yararken bazen de rehin ve kefalet şartında olduğu gibi sözleşmeyi desteklemektedir. Bu şartın bulunduğu sözleşme, kurulduğu andan itibaren varlığını sürdürmektedir. Şartın yerine getirilmemesi halinde ise hak sahibinin sözleşmeyi fesih hakkı doğmaktadır.³¹

1.2. Şart Muhayyerliği

İslam hukukunda, tarafların anlaşmasına veya hukukî bir gerekçeye dayanarak taraflardan birinin veya her ikisinin sözleşmeyi onama yahut feshetme şıklarından birini (tayin muhayyerliğinde birkaç maldan birini) seçme hakkına sahip olmasına *muhayyerlik* denir.³² Muhayyerlikler, fakihler tarafından genelde iki gruba ayrılmıştır. Birinci grupta hukuk tarafından vazolunduğu için tarafların sözleşmede şart koşmasına gerek duymadan sahip olduğu, “*hiyâru'n-nakîsa*” ve “*hiyâru'n-naks*” gibi isimlerle anılan *hükmi muhayyerlikler* yer alır. Bunlar, kişinin bir mala fahiş fiyatla, ayıplı veya eksik şekilde sahip olmak istemeyeceği ön kabulünden doğar. İkinci gruptaysa tarafların iç iradelerini yani özel istek ve arzularını gerçekleştirebilmeleri için

²⁵ Aydoğdu - Kahveci, *Türk Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 301.

²⁶ Bu sebeple Mısır Medeni Kanunu 267’de bir satış işleminin mutlak iradî şart şeklinde kurulabilmesi için geciktirici şarta değil bozucu şarta bağlanabileceği söylenmiştir. Çünkü bu şekilde ucu açık bir irade beyanının geçerli sayılabilmesi için sözleşmenin hükümleriyle beraber ortaya çıkmış olması gerekmektedir. bk. Hasan Ali Şâzelî, *Nazariyyetü’ş-şart fi’l-fikhi’l-İslâmî* (Riyâd: Dâru Kunûzi İşbilye li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 2009), 25. Aksi halde ortada henüz tamamlanmamış bir sözleşme ve bir de yarım irade beyanı olmaktadır.

²⁷ Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 43-45; Antalya, *Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım*, 87-95; Sirmen, *Türk Özel Hukukunda Şart*, 69-70.

²⁸ Nitekim modern hukukta da bazı kullanımlarda bu şartın ta'likî şart olarak isimlendirildiği görülmektedir. bk. Serozan, *Sözleşmeden Dönme*, 210.

²⁹ Burhan Erkuş, *İslam Hukukunda Hukuki İşlemlerin Şarta Bağlılığı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 24.

³⁰ Antalya, *Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım*, 48-51; Sirmen, *Türk Özel Hukukunda Şart*, 30-32, 185-186.

³¹ Şâzelî, *Nazariyyetü’ş-şart*, 62-64; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2/536-547.

³² Yunus Apaydın, “Muhayyerlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/25.

şart koşmaları gereken iradî muhayyerlikler vardır. Bu muhayyerlikler, kişinin satın alacağı mal üzerine daha fazla düşünme imkânı tanıdığı için “*hıyâru't-teravvî*”, “*hıyâru't-teşehhî*”, “*hıyâru's-şehve*” gibi isimlerle anılmaktadır. Onların sözleşmeye eklenebilmesi için sözleşme kurulurken veya daha sonra bunun belirtilmesi gerekir. Dört mezhep tarafından kabul gören tek iradî muhayyerlik, şart muhayyerliğidir.³³

Şart muhayyerliği, klasik kaynaklarda *hıyâru's-şart*, *el-hıyâru's-şartıyyü*, *hıyâru't-teravvî*, *beyu'l-hıyâr*, *şartü'l-hıyâr*, *hıyaru's-selâs* vb. şekillerde isimlendirilmektedir. Sadece “*hıyâr*” denildiğinde de Hanefiler’de ve Mâlikîler’de şart muhayyerliği; Şâfiîler ve Hanbelîler’de ise meclis muhayyerliği veya şart muhayyerliği anlaşılmaktadır.³⁴ Kudûrî, şart muhayyerliği bulunan sözleşmeyi, “içinde fesih muhayyerliği bulunan sözleşme” olarak ifade etmiştir.³⁵ Hanefî âlim Cürcânî de (ö. 816/1413) şart muhayyerliğini “tarafardan birinin üç gün veya daha az muhayyerlik şart koşması” şeklinde tanımlamıştır.³⁶ Şâfiî fıkıh literatüründe de muhayyerlikler (iradeye bağlı) teşehhî ve (maldaki eksiklikten kaynaklı) nakîsa muhayyerliği şeklinde ikiye ayrılarak şart ve meclis muhayyerliklerinin yer aldığı teşehhî muhayyerlikleri şu şekilde tanımlanmıştır: “Tarafların, malda bir kusur olmasını beklemeksizin karşılıklı rızayla birbirlerine verdikleri, sebebi meclis ve şart koşma olan muhayyerliklerdir.”³⁷ Mâlikî eserlerinde de İbn Arafe (ö. 803/1401) tarafından yapıldığı söylenen tanımda şart muhayyerliği bulunan satış sözleşmesi, “kesinleşmesi (lüzûmu) onaya bağlı olarak baştan itibaren beklemeye alınan sözleşme” şeklinde tanımlanmıştır.³⁸ Hanbelîler’de en erken Haccâvî’den (ö. 968/1560) aktarılabilecek şu tanım ise muhayyerliğin sözleşmeye eklenme zamanı ve süresine vurgu yapmıştır: Şart muhayyerliği, tarafların sözleşme anı veya sonrasında iki muhayyerlik (şart veya meclis muhayyerliği) esnasında sözleşme lâzım olmadan önce –ne kadar uzun olduğuna bakılmaksızın, mal süre sonuna kadar dayanmayacak olsa bile- muayyen bir süreyle şart koşmadır.³⁹ Özet olarak şart muhayyerliğini, sözleşmenin nefâzı ya da feshinin kendisine bağlandığı, belirli bir süre içinde gerçekleşmesi beklenen mutlak iradî onay veya fesih hakkı şeklinde tanımlamak mümkündür.

1.3. Beğenme Koşuluyla Satış

Bu işlem 818 sayılı Borçlar Kanununda “Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım” (BK m. 219), 6098 sayılı Türk Borçlar Kanununda ise “Beğenme Koşuluyla Satış” (TBK m. 250) ismiyle yer almıştır.⁴⁰ Beğenme koşuluyla satış, alıcının satılanı deneyerek veya gözden geçirerek beğenmesi koşuluyla yapılan satıştır. Alıcının satılanı beğenmesi, iradî geciktirici şarttır. Alıcı,

³³ Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtaşarı Sîdî Halîl*. (*Hâşiyetü't-Desûkî ile beraber*) (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/91; Ebü Muhammed Abdülbâkî Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ale Muhtaşarı Halîl*, thk. Abdüsselam Muhammed Emin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 5/197; Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1438/2017), 193; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Abdürrezzak Şuhûd En-Necm (Suriye-Dımaşk: Darül Feyha-Dâru'l Menhel Naşirun, 1430/2009), 2/597.

³⁴ Abdü's-Settar Ebü Gudde, *el-Hıyâr ve eseruhü fi'l-ukûd* (Kuveyt: Matbaatü Makhavî, 1405/1985), 1/191-192.

³⁵ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Kudûrî, *et-Tecrîd* (Kahire: Dâru's-Selam, 1427/2006), 5/2246.

³⁶ Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 102.

³⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebî Şücâ'*, thk. Mektebü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/283; a.mlf., *Muğni'l-muhtâc*, 2/596-597.

³⁸ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl* (Dâru'l-Fikr, 1412/1922), 4/409; Kurul, *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1404), 2/76-77.

³⁹ Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Haccâvî, *el-İknâ' fi fihhi'l-İmam Ahmed*, thk. Abdüllatif Muhammed Musa es-Sübki (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/85.

⁴⁰ Oğuzman, M. Kemal, Öz, M. Turgut, *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2018), 2/512.

onunla satılanı kabul etme veya dilerse hiçbir sebep göstermeksizin iade etme hakkına sahip olur. (TBK m. 249)⁴¹

Beğenme koşuluyla satışın borçlar kanununa girmesiyle tamamen bir tarafın keyfine bırakıldığı bir işlem kanunlaştırılmıştır. Öyle ki isminde beğenme, tecrübe ve muayene kelimeleri geçmesine rağmen hak sahibinin sözleşmeyi onaylayıp feshedebilmesi için bunlardan hiçbirini yapması gerekli görülmemiştir. Hatta bu hakka sahip kişi, malı beğendiğini söyleyip sözleşmeyi feshetme hakkına da sahiptir. İsmine deneme veya muayenenin zikredilmesinin sebebi, bu şartın çıkış noktasının ve temel amacının malı denemek olmasıdır. Bu sebeple onun, alıcının onaylaması şartına bağlı satış olarak isimlendirilmesi daha uygundur.⁴²

Bu satış türünün kökeni Roma hukukundaki “*pactum*”lara dayanır. Barış ve uyuşma manasına gelen “*pax*” kökünden türeyen “*pactum*” (anlaşma) tabiri, özel hukuk alanında Roma hukukunu oluşturan *İus Civile*'in tanımadığı sözleşme tipleri için kullanılırdı. Hukuk, bu anlaşmaların yapılmasına karşı çıkmaz ama ona uyulmaması halinde de mağdur tarafa dava hakkı vermezdi. Zamanla *İus Civile*, bazı ek anlaşmaları tanıyarak koruma altına aldı. Güçlü hukuki yetkileri olan “*Pretorlar*” da bazı anlaşmaları güvenceleri altına alarak rızaya dayalı (rızâ) sözleşmelerin çerçevesini genişlettiler.⁴³ Bu anlaşmalardan biri olan “*Pactum Displicentiae*”, alıcının satın aldığı malı beğenmemesi halinde belirli süre içinde iade hakkını ifade eder. *Digesta*'da “Satılan şey belirli bir süre içinde hoşuna gitmezse geri verilsin.” şeklinde ifade edilmiştir. Bu anlaşmayla sözleşmeyi sona erdirmek, tamamen alıcının iradesine bırakılmıştır. Onu hem geciktirici hem de bozucu şarta bağlı olarak yapmak mümkündür.⁴⁴

1.4. Hak

Hak, hukuk düzeninin şahıslara tanıdığı ve koruduğu mali değeri olan maslahatlardır.⁴⁵ Hak üzerine yapılan ayrımlardan biri, aynî hak-şahsî hak (alacak hakkı) şeklindedir. Aynî hak, bir kimseye bir eşya üzerinde doğrudan doğruya hâkimiyet ve en geniş yetkileri sağlayan, bu sebeple herkese karşı ileri sürülebilir haktır. Dış dünyada varlığı olan bir eşya üzerinde kurulur. O eşyayı elinde tutan herkesten talep edilebilir. Alacak hakları ise bir eşya üzerinde sabit olmayan, borçlu ve alacaklı arasındaki ilişkiye bağlı olarak borçlunun zimmetinde sabit olan haktır. (deyn) Sadece borçludan talep edilebilir.⁴⁶

Eşya üzerindeki haklar, *milk-hak-ibaha* şeklinde üç aşamada incelenebilir. Milk kavramı, eşya üzerinde sahibine mümkün olan her türlü tasarruf yetkisini veren ve herkese karşı ileri sürülebilir hakkı ifade eder. Örneğin satın alınan arabanın mülkiyetine veya kiralanan evin kullanım hakkına sahip olmak milk olarak isimlendirilir. İbaha ise bir eşyadan bedelsiz yararlanma izni ve ruhsatıdır. Bir düğün yemeğinden davetlilerin yeme hakkı buna örnektir. İkisinin arasında

⁴¹ Fahrettin Aral - Hasan Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2015), 218; Yavuz, *Borçlar Hukuku Dersleri (Özel Hükümler)*, 155-156; Tandoğan, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, I-1/295; Uygur, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 2/1557.

⁴² Antalya, *Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım*, 6-9.

⁴³ Belgin Erdoğan, *Roma Borçlar Hukuku Dersleri* (İstanbul: Der Yayınları, 2012), 262-263; Duygu Tahan, “Roma Hukuku’nda Alım Satım Akdine Bağlı Pactumlar”, *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1 (2017), 202-203.

⁴⁴ Türkan Rado, *Roma Hukuku Dersleri-Borçlar Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992), 132-133; Bülent Tahiroğlu, *Roma Borçlar Hukuku* (İstanbul: Der Yayınları, 2005), 218; Erdoğan, *Roma Borçlar Hukuku Dersleri*, 92-93; Tahan, “Roma Hukuku’nda Alım Satım Akdine Bağlı Pactumlar”, 214-215.

⁴⁵ Abdürrezzak Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beirut: Dâru İhyâ-i Tûrâsî'l Arabî, 1953), 1/9.

⁴⁶ Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed Zerkâ, *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku*, çev. Servet Armağan (İstanbul: Timaş Yayınları, 1993), 3/781-791; Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 137, 271.

bir konumda olan “hak” ise üst kavram olan hakkın özel bir alt-terim anlamıdır. “*Hukuk*”, “*yarı aynî hak*” ve “*aynî hak benzeri*” gibi kullanımları olan bu hak, eşya üzerinde sabit olan fakat milk niteliği taşımayan yetkileri ifade eder.⁴⁷

Aynî hak benzeri (yarı aynî) haklar beş grupta incelenebilir: *Hakku'l-milk*, *hakku't-temellük*, *hakku'l-ihstîsâs*, *hakku't-taalluk* ve *hakku'l-intifâ*. Bunlardan ilk ikisi, milke dönüşme ihtimali yüksek olan haklardır. *Hakku'l-milk*, sebebi oluşmuş fakat bir nedenle milke dönüşmemiş bir yarı aynî haktır. Onun milke dönüşmesi için irade beyanı gerekmeyip, sadece milk ile arasındaki engelin kalkması beklenir. Örneğin mükâteb kölenin, kazandığı paraya sahip olabilmesi için özgür olması veya gazilerin ganimete tam olarak mâlik olabilmesi için ganimetin taksim edilmesi gerekir. *Hakku'l milk*, eşya üzerinde kurulmuş müteekkit bir hak olması yönüyle milk vasfı taşıdığından milke en yakın haktır. Aynî hakkın dış muhtevasına yani herkese karşı ileri sürülebilir olma özelliğine sahiptir. Bu sebeple *hakku't-temellükten* güçlüdür. *Hakku't-temellük* ise tek taraflı iradenin kullanılması ile milke dönüşecek olan bir haktır. Örneğin kendisine icap yöneltilen kişinin kabul hakkı, şuf'a hakkı sahibinin hisse üzerindeki hakkı ve sözleşmeyi yapan kişinin fesih hakkı (fesihle mülkiyet eski sahibine döndüğü için) hak sahibinin iradesini ortaya koymasıyla milke dönüşmektedir. Görüldüğü gibi *hakku't-temellük* sadece bir irade açıklama yetkisi olduğu için *hakku'l-milk* aksine eşya üzerinde sabit olmaz. Kişiyeye ait bir vasıf olduğu için mücerret haklar kategorisinde değerlendirilir.⁴⁸

Türk hukukunda *yenilik doğuran haklar*, *hakku't-temellük* ile benzerlikler arz etmektedir. Yenilik doğuran haklar, belli bir kişiye ait olan ve onun tek yanlı irade beyanı ile bir hukuki ilişkiyi kurma, değiştirme veya ortadan kaldırmasını mümkün kılan haklar demektir. O, kurucu, değiştirici ve bozucu yenilik doğuran haklar olarak üçe ayrılır. Kurucu yenilik doğuran hak, bir tarafa sözleşmeyi tek taraflı iradesiyle başlatma, bozucu yenilik doğuran hak ise sonlandırma imkânı ve üstünlüğü veren haktır.⁴⁹ Aşağıdaki başlıkta şart muhayyerliğinin yenilik doğuran hak olması üzerinde de durulacaktır.

2. Şart Muhayyerliğinin “Hak” Olması

Klasik kaynaklarda yapılan bazı şart muhayyerliği tanımlarında onun bir muhayyerlik olduğu ifade edilmiştir. Muhayyerlik de fesih hakkı manasına gelmektedir.⁵⁰ Modern dönemde yapılan bazı tanımlarda ise, şart muhayyerliğinin bir fesih hakkı olduğu açıkça zikredilmiştir.⁵¹

Aynî hak benzeri (yarı aynî) haklar incelendiği zaman şart muhayyerliğinin, *hakku't-temellük* olduğu görülmektedir. Çünkü öncelikle ikisi de kullanıldığında kişiye milk niteliğinde bir hak vermektedir. Şart muhayyerliği bulunan bir satış sözleşmesinde malın mülkiyetinin kimde olduğuna dair mezhepler arasında farklı görüşler vardır.⁵² Fakat muhayyerlik esnasında malın

⁴⁷ Zerkâ, *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku*, 1/218-221, 3/806; Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 41, 122-125.

⁴⁸ Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân İbn Receb, *Kavâidü İbn Receb*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1419), 2/259-282; Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 236-244.

⁴⁹ Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 122-123; Sirmen, *Türk Özel Hukukunda Şart*, 112-113.

⁵⁰ Şart muhayyerliğinin klasik dönemde yapılan bazı tanımları için bk. Dipnot 3.

⁵¹ Ebû Gudde, *el-Hiyâr ve eseruhû fi'l-ukûd*, 1/195; Ali el-Bedri Ahmed Şerkâvî, *el-Hiyârât fi'l-Bey*, 1990, 15; Ali Hafif, *İslam Hukukuna Göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri*, çev. Rahmi Yaran (İstanbul: Litera yayıncılık, 2009), 451; Abdülkerim ez-Zeydan, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Kayıhan Yayınları, ts.), 508.

⁵² Mezhep içinde ihtilaflar bulunmakla birlikte Hanefî'ler ve Şâfiîler, muhayyer olanın tercih süresi esnasında mala sahip olduğunu söylerken, Mâlikîler süre bitene kadar malın satıcıya, Hanbelîler ise müşteriye ait olacağına hükmetmişlerdir. bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 13/50, 65; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 7/285-

mülkiyetinin hala satıcıda olduğunu kabul edenlere göre onayla mal müşteriye geçecektir. Malın mülkiyetinin satıcıya geçmiş olduğunu kabul edenlere göre ise fesihle mal tekrar alıcıya dönecektir.⁵³ Her iki durumda da taraflardan biri için yeni bir mülkiyet oluştuğuna göre şart muhayyerliğinin hakku't-temellük olduğu söylenebilir. Bu görüşü destekleyecek diğer benzerlikler ise şu şekilde sıralanabilir: Hem hakku't-temellük hem de şart muhayyerliği kullanıldıktan hemen sonra sonuçlarını kesin olarak doğurur ve geri de alınmaz. Her ikisi de kullanılması için karşı tarafın iznine veya hâkim kararına gereksinim duymaksızın hak sahibinin tek taraflı iradesiyle geçerli olur. Yine her biri asli birer hak değil asli hakka veya hukuki ilişkiye bağlı fer'î birer haktır. Bu sebeple ikisi de tek başına var olmaz ama asli hakkın varlığına etki eder. Yine her biri tercih hakkı olduğu için genelde belli bir süre içinde kullanılır.⁵⁴

Şart muhayyerliğinin bir hakku't-temellük olduğu kabul edildiğinde onunla Türk hukukundaki yenilik doğuran haklar arasında da bir bağ kurulmuş olmaktadır. Çünkü hakku't-temellük, sağladığı yetkilerle yenilik doğuran haklara benzemektedir.⁵⁵ Nitekim şart muhayyerliğinin Türk hukukundaki karşılığı olan beğenme koşulunun da sözleşmenin feshini sağladığı için bozucu yenilik doğuran hak olarak nitelenmesi mümkün görülmüştür.⁵⁶ Öyle ki aynı şartın Roma hukukundaki karşılığı olan *pactum displicentiae*'nin de *bozucu yenilik doğuran hak* olduğu bazı yazarlarca dile getirilmiştir.⁵⁷ Fakat şunu da belirtmek gerekir ki beğenme koşuluyla satış, kurucu veya değiştirici yenilik doğuran hak olarak kabul edilmemiştir. Çünkü bir hakkın yenilik doğuran hak olabilmesi için hukuki ilişkide bir yenilik gerçekleştirilmesi gerekir. Bu da bir hakkın veya hukuki ilişkinin kurulması, içeriğinin değiştirilmesi veya sona erdirilmesi ile olur. Oysa beğenme koşuluyla satışta malın mülkiyetinin nakli onayla birlikte gerçekleşse de sözleşme önceden kurulmuştur. Bu da onun kurucu yenilik doğuran hak olmasını engellemektedir. Şart muhayyerliği bulunan sözleşme de onay öncesinde zaten kurulmuş olduğu

286; Kemâlüddin Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir li'l-'âcizi'l-fakîr*, thk. Abdürrezzak Galib el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017), 6/276, 284-285; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 6/20; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Ebû Bilal Cemal b. Abdu'l-Âl (Beyrut: Dâru'l-Alemiyye li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1433/2012), 6/479; Ebû İshâk Cemâlüddin İbrâhîm Şîrâzî, *el-Mühezzeb (el-Mecmû içinde)*, thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017), 10/234; Nevevî, *el-Mecmû*, 12/236-237; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye fi telhîşi mezhebi'l-Mâlikiyye*, thk. Macid el-Hamevî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1434/2013), 455-456; Halil b. İshâk b. Mûsâ Cündî, *et-Tavzîh Şerhu Muhtasar-ı İbni'l-Hacib*, thk. Ahmed b. Abdilkerîm Necîb (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 5/400; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ale Muhtasarı Halil*, 5/217; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 6/51-53; Ebû İshâk Burhânüddin İbrâhîm İbn Müflih, *el-Mübdî 'fi şerhi'l-Muğni* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 3/409-410.

⁵³ Ebü Abdillâh Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 2/462; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/49; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/294; Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/452.

⁵⁴ İbn Receb, *Kavâid*, 259-267. Beğenme koşuluyla satış ile yenilik doğuran haklar arasındaki benzer bir ayrım için bk. Rabia Ünalı, *Ön Ödemeli Konut Satış Sözleşmesinde Cayma Hakkının Kullanılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 125, 129-130.

⁵⁵ Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 241.

⁵⁶ Vedat Buz, *Medeni Hukukta Yenilik Doğuran Haklar* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2005), 128-130. Fakat beğenme koşuluyla satış, başlangıçta her iki yanı da kesin olarak bağlayıp borçlu kılmuş bir alım satım sözleşmesinden belirli bir süre içerisinde serbestçe dönme hakkı (bozucu yenilik doğuran hak) olarak görmek yerine iradî geciktirici şart olarak kabul etmek, tüketicinin çıkarlarına daha uygundur. Çünkü ikinci durumda alıcının sadece satıcıya zarar verebilecek bazı davranışlardan kaçınma sorumluluğu vardır. Onun haricinde semeni ödeme borcu veya malın tazmin sorumluluğunu üstlenme gibi yükümlülükleri yoktur. Tüm risk satıcının omuzlarındadır. bk. Serozan, *Sözleşmeden Dönme*, 209.

⁵⁷ Harun Demirbaş, *Yenilik Doğuran Haklar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 8.

için şart muhayyerliğinin kurucu yenilik doğuran bir hak olduğundan bahsedilemez. Sözleşmenin kurulduğu andaki içeriği ile onaylandığı andaki içeriği aynı olduğuna göre onun ve beğenme koşununun, değiştirici yenilik doğuran birer hak olması mümkün değildir.⁵⁸

Netice olarak şart muhayyerliği, kişiye ileride sözleşme onaylanırsa milke dönüşecek, hukuk tarafından korunan⁵⁹ bir hak (haku't-temellük) vermektedir. Nitekim şart muhayyerliği ile alınan mal, sadece borçludan değil üçüncü kişilerden de talep edilebilmektedir. Örneğin bu mal satıcı tarafından başka birine satılırsa alıcı, isterse onu diğer alıcıdan geri alabilmektedir. Bu durum muhayyer alıcının mala sahip olması veya sahip olduğu tercih hakkı sebebiyle mal üzerinde tasarrufa daha fazla yetkili olmasından kaynaklanıyor olmalıdır.⁶⁰ Şart muhayyerliği bu yönüyle her ne kadar aynı bir hak görünümü çizse de aslen mücerret⁶¹ bir tercih hakkı olduğu için onun satışa konu olan maldan ayrı mali bir değeri yoktur.⁶²

3. Şart Muhayyerliğinin “Şart” Olması

Modern hukukçuların bir kısmı şart muhayyerliğini takyidî şartlar grubunda ele almışlar, nas ile desteklenen bir şart olduğu için de onu sahih şartlar grubunda değerlendirmişlerdir.⁶³ Onun ta'likî şartlarla var olan yakın benzerliklerini fark edenler de olmuştur. Fakat bizce birkaç sebepten hukukçular onun bir ta'likî şart olduğu tespitini yapmakta zorlanmaktadır: 1. İslâm hukuku mülkiyetin naklini gerektiren sözleşmelerde ta'likî şarta izin vermemektedir. 2. Ta'likî şartın, sözleşme hükümlerini “istersem borçlanırım” şeklinde kişinin mutlak iradesine değil de daha çok falanın gelmesi veya yağmurun yağması gibi somut olaylara bağladığı bilinmektedir.⁶⁴ 3. Hanefiler'e göre ta'likî şart, şart muhayyerliğinin aksine sözleşmenin kurulmasını da ileriki bir zamana ertelemektedir.⁶⁵ Bu da İslâm hukukçularının şart muhayyerliğini ta'likî şartlar grubunda ele almasını engellemiş olmalıdır. Oysaki şart muhayyerliğinin takyidî şart olması da uygun değildir. Çünkü takyidî şartları ta'likî şartlardan ayıran temel vasıf, onun sözleşmenin kurulumu veya bedellerin mülkiyetinin naklini engellemeyerek sadece sözleşmenin hükümlerini düzenlemesidir.⁶⁶ Şart muhayyerliği bulunan sözleşmeyle çoğunluğa göre muhayyerlik sahibi

⁵⁸ Mustafa Alper Gümüş, *Borçlar Hukuku Özel Hükümler* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2008), 256; Hakan Yılmaz, *Beğenme Koşuluyla Satış* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 47.

⁵⁹ Bir hakka sahip olabilmek için gerekli şartların gerçekleşmesi bazen zaman alır. Bu süre zarfında hakkı kazanmayı bekleyen şahsın korunması gereği, beklenen hak düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Hakkın kazanılması, bazen ona sahip olacak kişinin onay vermesi, belirli bir sürenin geçmesi veya mülkiyeti saklı tutma kaydıyla satışta paranın tam olarak ödenmesi gibi belirli bir şartın gerçekleşmesine bağlanabilir. Bu durumda, bahsedilen şartların gerçekleşeceği zaman dilimi “bekleme dönemi”, bu dönemde henüz elde edilmemiş olan hak da “beklenen hak” olarak isimlendirilmektedir. Beklenen hak, gerçek hakkın bir ön aşaması olduğundan onu, kelebeğe dönüşmek üzere olan bir koza veya bebeğin embrio hali olarak tasvir edenler olmuştur. Gebe bir hayvanın doğumundan elde edilmesi beklenen yavru, yapılan bir ticari işlemde elde edilmesi beklenen kâr, beklenen hak değil sadece ümittir. Beklenen hakkı ümitten ayıran vasıf, onun hukuk tarafından korunmasıdır. Kimse beklenen hak sahibinin menfaatine zarar verecek şekilde tasarrufta bulunamaz. Hak sahibi, isterse onu devredebilir veya rehnedebilir. bk. Buz, *Medeni Hukukta Yenilik Doğuran Haklar*, 115-116.

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/60; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/285; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/20.

⁶¹ Mücerret haklar, milk niteliği taşımayan, bir mahalde sabit olmamış, başkasının milki üzerinde salt bir irade kullanma yetkisi veren haklardır. bk. Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 126.

⁶² İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 3/411.

⁶³ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 6/24; Bardakoğlu, “İslam Hukukunda Akit Hürriyeti”, 19; Aruçi, “Sâibe”, 35/366; Samar, “İslam Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyidî Şartlar”, 509.

⁶⁴ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/244; Recep Özdemir, “İslâm Hukukunda Şart Muhayyerliği”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (03 Şubat 2017), 152.

⁶⁵ Bu hüküm Mecelle'de şu şekilde ifade edilmiştir: Şartın sübutu halinde ona muallak olan şeyin sübutu lâzım olur. bk. Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 175-176.

⁶⁶ Mahmut Samar, *İslâm Borçlar Hukukunda Akitlerde Ca'li Şartlar* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 23.

açısından askıdadır.⁶⁷ Ayrıca hem şart muhayyerliği hem de ta'likî şart, kişinin sözleşme fırsatını kaçırmadan düşünmek ve olayların gidişatını görmek için zaman kazanmasını sağlamaktadır. Evini satmayı başka bir ev satın almaya bağlayan (ta'lik eden) kişinin de, şart muhayyerliği ile bir ev satın işler istediği gibi gitmediğinde sözleşmeden dönme imkânını saklı tutan kişinin de amacı aynıdır. Oysa takyidî şartlar kişilere bu imkânı sunmamaktadır. Bizce bu sebeplerle şart muhayyerliği, Hanefiler açısından tam olarak aynı olmasa da ta'likî şartlar grubuna daha yakındır.⁶⁸ Hatta diğer üç mezhebin görüşleri esas alındığında onun tam olarak bir ta'likî şart olduğu söylenebilir. Çünkü bu mezhepler Hanefiler'in aksine ta'likî şartın sözleşmenin kurulmasına değil sadece hükümlerinin doğmasına engel olduğunu düşünmektedir.⁶⁹

Mülkiyetin naklini gerektiren sözleşmelerde ta'likî şartın yasak olması meselesine gelince, öncelikle konu hakkında nas olması sebebiyle neredeyse kimse şart muhayyerliğinin meşruiyetine itiraz etmemiştir. Hatta bazı hukukçular bu muhayyerliği sırf hakkında hadis olduğu için kabul ettiğini söylemişlerdir.⁷⁰ Bu sebeple çoğunluk, satış sözleşmesinin şart muhayyerliği ile ta'likî şarta bağlanmasını istisnaî bir hüküm olarak kabul etmiştir. Hanbelîler ise şart muhayyerliğinin sözleşme hükümlerinin doğmasına mani olmadığını kabul ederek bu muhayyerlikle yapılan sözleşmeyi şartsız sözleşmeye kıyas etmişlerdir.⁷¹ Fakat bu durumda sözleşmenin hükümleri doğsa da aslı hala şarta bağlı olduğundan bizce problem tam olarak çözülmüş değildir. Eğer mülkiyetin naklini gerektiren sözleşmelerde ta'likî şart koşulması yasağı, hukukçuların garar (belirsizlik) ve tarafların anlaşmazlık yaşaması (niza) korkusuyla açıklanırsa problem daha kolay çözülebilecektir. Nitekim şart muhayyerliği bulunan sözleşmede hadis ve mevcut örf desteğiyle anlaşmazlık çıkma ihtimali büyük oranda ortadan kalktığı için yasaklık hükmünün oluşmadığına hükmedilebilecektir.⁷² Bu şekilde şart muhayyerliğinin ta'likî bir şart olduğu rahatlıkla söylenebilecektir.

4. Şart Muhayyerliğinin “Mutlak İradî Şart” Olması

Mutlak iradî şartın İslam hukukundaki uygulaması olan şart muhayyerliğini incelediğimiz zaman onun alelade şartlardan ayrımının yapıldığına rastlayamadık. Bu sebeple beğenme

⁶⁷ Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 7/280; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 10/234; Nevevî, *el-Mecmû'*, 236-237; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Şeyh Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434-2013), 3/112-113; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn (Muğni'l-muhtâc içinde)*, thk. Abdürrezzak Şuhûd En-Necm (Suriye-Dimaşk: Dâru'l-Feyha - Dâru'l-Menhe'l-Nâşirün, 1430/2009), 2/610; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/610-611; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed Karâfi, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 2015), 5/31-32; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fıkhiyye*, 455-456; Cündî, *et-Tavzîh*, 5/400; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ale Muhtasarı Halîl*, 5/217; Şerkâvî, *el-Hiyârât fi'l-Bey*, 53.

⁶⁸ Şerkâvî de şart muhayyerliğinin ta'likî şart gücünde olduğunu, fakat sözleşmenin kendisini değil de hükmünü askıya aldığı için temlik akıtlarında ta'lik yasağına takılmadığını söylemiştir. Oysaki temlik akıtlarında sözleşmenin aslının askıya alınması yasak olduğu gibi hükümlerinin askıya alınması da yasaktır. bk. Şerkâvî, *el-Hiyârât fi'l-Bey*, 19.

⁶⁹ Muhammed Yusuf Musa, *el-Emval ve Nazariyyetü'l-Akd fi'l-Fıkhü'l-İslâmî*, 452; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/539; Erkuş, *İslâm Hukukunda Hukuki İşlemlerin Şarta Bağlılığı*, 143-145; Şâzelî, *Nazariyyetü'ş-Şart*, 68, 180.

⁷⁰ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd Bâbertî, *el-İnâye* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/299.

⁷¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/51-53; İbn Receb, *Kavâid*, 3/302-309; İbn Müflih, *el-Mübbidî*, 3/409-410; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn Buhûfî, *Keşşâfü'l-kunâ' 'an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1403/1983), 3/205-206.

⁷² Senhûrî bu konuda şöyle söylemiştir: “Fukahânın garar anlayışında zaman ve çevrenin değişiminin önemli etkisi vardır. Günümüzde garar kavramına daha müsamahalı bir bakış geliştirmemiz gerekmektedir. Öyle ki geçmiş asırlarda fahiş garar (belirsizlik) içerdiği düşünülen meselelerin günümüzde iktisadi hayatın gelişimi sebebiyle düşük garar içerdiği görülmektedir. Dogmatik kaideler yerine esnek bakış açısına sahip olan hukuk sistemleri daima ilerleme kaydederek zamana ayak uyduracaktır.” bk. Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, 3/38.

koşulunun hukuki niteliğine dair araştırmalardan faydalanmak, şart muhayyerliğinin mutlak iradî bir şart olduğu tespitini yapabilmemizi kolaylaştıracaktır.

Mutlak iradî şartı kabul etmeyen bazı hukukçular, beğenme koşuluyla satış sözleşmesini yalnızca istisnâ bir düzenleme olarak görmüşlerdir. Onlara göre bu sözleşme, ticari hayatın gereksinimleri sebebiyle doktrin tarafından geliştirilmiştir.⁷³ Mutlak iradî şartı kabul etmeyip beğenme koşuluyla satışı bir istisna olarak görmek istemeyen hukukçular ise bu işlemi farklı kurumlarla açıklamaya çalışmışlardır. Hukukçu Antalya, bu görüşleri “ıcap teorisi” ve “sözleşme teorisi” şeklinde başlıklandırmıştır. Sözleşme teorisini kabul edenlerin zikrettiği kurumlar; “ön sözleşme”, “isimsiz-aynî sözleşme”, “opsiyon” ve “şart”tır. Bu görüşlerin açıklaması aşağıdaki gibidir:⁷⁴

- İcap teorisinin sahipleri, sözleşmenin başlangıçta kurulmadığını ve sadece satıcının, alıcı malı deneyene kadar icabı ile bağlayıcı olduğunu söylemektedirler.

- Ön sözleşme görüşünü savunanlar, başlangıçtaki irade beyanlarının tarafları ileride yapılacak olan sözleşmeyi kurma borcu altına soktuğunu kabul etmektedirler. Bu durumda satıcı elindekini satmayı taahhüt etmekte, alıcı ise sadece malı alma isteğini dile getirmiş olmaktadır. Mülkiyetin naklini sağlayacak olan asıl sözleşme henüz kurulmamıştır.

- İsimsiz-aynî sözleşme görüşüne göre sözleşmenin sonuçları, irade beyanlarına ek olarak malın alıcıya teslimiyle meydana gelmektedir. Alıcı, deneme koşuluyla malı elinde tutmak istiyorsa semeni ödemelidir.

- Opsiyon görüşüne göre önceki sözleşme, sonraki sözleşmeyi kurma hakkını vermektedir. Opsiyon hakkı, kurucu yenilik doğuran bir haktır. Yani asıl sözleşme, beğenme-onay iradesi ortaya konduktan sonra kurulmaktadır. Bu görüş birkaç sebepten eleştirilmiştir. Opsiyon sözleşmesinin aksine beğenme koşulunda sözleşme onay anında değil ilk anda kurulmaktadır. Mal alıcının elindeyken sessiz kalınması onay sayılmaktadır. Taraflar dilerse onaylama kararını alelade bir şart olan istenilen vasıflar varsa onaylama şartına bağlayabilir. Bunların hiçbirisi -bir yenilik doğuran hak olduğu için- opsiyonda mümkün değildir.

- En son görüş olan şartlı sözleşme teorisine göre de farklı açıklamalar yapılmıştır. Bir grup; sözleşmedeki şartın, satılanın beğenilmesi olduğunu ve beğenme halinde sözleşmenin reddedilemeyeceğini söylemiştir. Bu görüş, beğenme koşuluyla satışın -irade kısıtlaması yüzünden- alelade şartlı satıştan bir farkının kalmayacağı sebebiyle eleştirilmiştir. Diğer bir grup ise şartın mutlak arzu değil malı kullanma veya satma gibi arzuya bağlı fiil olduğunu kabul etmiştir. Bu fiilin objektif ve şüpheli olduğu için şart olarak kabul göreceği söylenmiştir. Fakat burada sözleşme bir fiile bağlandığı için bunun da alelade şarttan bir farkı kalmamaktadır.

Mutlak iradî şartı kabul edenlere göre bu irade beyanında mantıkî bir çelişki yoktur. Bu şartın bulunduğu sözleşmede, kurucu ve tamamlayıcı iki irade beyanı vardır.⁷⁵ Birincisi

⁷³ Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 43-45; Antalya, *Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım*, 87-95; Sirmen, *Türk Özel Hukukunda Şart*, 69-70.

⁷⁴ Antalya, *Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım*, 119-161; Sirmen, *Türk Özel Hukukunda Şart*, 70-71.

⁷⁵ Türk hukukunda bir sözleşmenin üç unsuru vardır. Bunların birincisi olan “kurucu unsurlardan” en önemlisi irade beyanıdır. Kurucu unsurun olmaması halinde sözleşmenin hükmü “yokluk”tur. İkinci sıradaki “geçerlilik unsurları” sözleşmenin kurulması için değil, fakat bâtil veya iptal edilebilir olmaması için gerekli olan yan unsurlardır. Üçüncü sıradaki “tamamlayıcı unsurlar” ise kurulan sözleşmenin hüküm doğurması için gerekli olan unsurlardır. Onların yokluğu halinde sözleşme bâtil olmamasına rağmen henüz hükümleri doğmamıştır. bk. Haluk N. Nomer, *Borçlar*

sözleşmenin kurulması için gereklidir. İkinci irade beyanı ise kurucu irade beyanından tamamen farklı ve mutlak iradî şartı gerçekleştiren tamamlayıcı unsurlardandır. Birincisi ile sözleşme kurulurken ikincisi ile hükümler doğmaktadır. Beğenme koşuluyla satışta da alıcı, mutlak iradesiyle sözleşmeyi onaylama hakkını elinde tutmaktadır. Sözleşme icap-kabulle kurulmuş olup hükümlerinin doğumu, alıcının onaylaması geciktirici şartına bağlanmıştır. Karşı çıkanların söylediği gibi sözleşmeyi kuran irade beyanı “sözleşme yapmak istersem isterim” şeklinde anlaşılırsa tabi ki onda bir çelişki olacaktır. Fakat bu beyan, “gelecekte isteyecek olursam isterim” şeklinde anlaşılırsa ortada problem kalmayacaktır. Bu durumda aynı anda iki farklı iradeden değil, biri şimdiki zamanda var olan biri de gelecek zamanda ortaya çıkacak olan iki iradeden bahsedilmiş olur.⁷⁶

Beğenme koşuluyla satış ve şart muhayyerliği büyük oranda birbirine benzemektedir. Bu tarzda geniş bir yetkinin İslâm borçlar hukukunda başka bir örneği yoktur. Böyle bir sözleşmeyi, öngörülemez durumlardan hoşlanmayan ve mümkün olduğunca basit sözleşme yapılarını tercih eden İslâm hukukçularının kolayca benimsemesi beklenemez.⁷⁷ Fakat bu muhayyerliğe duyulan

Hukuku Genel Hükümler (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2017), 56-60; Ahmed M. Kılıçoğlu, *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2017), 79-81, 126. İslam hukukunda da benzer bir ayırım vardır. Nitekim şart muhayyerliğinin sadece sözleşmenin hükümlerine etki ettiği ifade edilmiştir. İletin tahsisini kabul eden hukukçular, şart muhayyerliği bulunan satışın hükmen değil, ama ismen ve manen illet olduğunu söylemiştir. Onlara göre illetler bazı maniler sebebiyle tahsise uğrayabilir. İbnü'l-Hümâm bu manileri beş madde halinde saymıştır. Mecelle de bu ayırımı kabul etmiştir:

1. İletin in'ikâdına (kuruluşuna) mâni: Eğer sözleşmenin esaslı unsurları bulunmuyorsa sözleşme in'ikâd etmez. Örneğin hukuken satılması yasak olan hür insan üzerine yapılan sözleşme, konusu olmadığı için batıldır.
2. İletin tamamlanmasına mâni: Başkasına ait malın satışında illet olan sözleşme kurulmuş fakat askıdadır (mevkufur).
3. İletin in'ikâdından sonra hükmün başlamasına mâni: Şart muhayyerliği bu maddenin ana örneğidir. Onun bulunduğu sözleşme, tamamen kurulmuş, fakat hükümleri henüz doğmaya başlamamıştır.
4. Hükmün doğmasından sonra tamamlanmasına mâni: Bunun bir örneği görme muhayyerliğidir. Onun bulunduğu sözleşmenin hükümleri doğmuş, fakat hak sahibinin malı görüp feshetme ihtimali olduğu için tam olarak yerleşmemiştir. Bu mülkiyet, tek taraflı irade ile kolayca ortadan kaldırılabilir.
5. Sözleşmenin lüzumuna (bağlayıcılığına) mâni: Ayıp muhayyerliğinde sözleşmenin hükmü tam anlamıyla gerçekleşmiştir. Öyle ki görme muhayyerliğinin aksine ayıp muhayyerliği bulunan sözleşme (teslimden sonra) ancak karşı tarafın rızası veya mahkeme kararıyla bozulabilmektedir. bk. Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 334; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Usulü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/209; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/276; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/3; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/463; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/432.

İletin tahsisini kabul etmeyen usulcüler ise bu açıklamayı reddetmektedir. Serahsî, yarım illet olmayacağını, karşı tarafın tahsis olarak isimlendirdiği şeyin aslında illetin vasıflarındaki eksiklik veya fazlalık sebebiyle yokluğu olduğunu belirtmiştir. İlet olmadığı zaman doğal olarak hüküm de olmayacaktır. Şart muhayyerliğinde sözleşmenin hükmünün doğmamasının sebebi de sözleşmeye eklenen şart sebebiyle illetin vasıflarında değişim meydana gelerek yok olmasıdır. bk. Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/212.

⁷⁶ Sirmen, *Türk Özel Hukukunda Şart*, 69-70; Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 43-45; Antalya, *Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım*, 98-99.

⁷⁷ İslam hukukunda maldaki belirsizlik şu şekillerde ortaya çıkabilir: Malın varlığında, elde edilip edilemeyeceğinde, cinsinde, türünde, miktarında, tayininde, bekasında (varlığını sürdürüp sürdüremeyeceğinde), semeninde. Bunların ilk üçündeki bilinmezlik garar olarak isimlendirilir ve sözleşmeyi bâtil kılar. Diğerlerindeki bilinmezlik ise cehalet olarak isimlendirilir ve sözleşmeyi fâsid kılar. Eğer ikinci durumda bilinmezlik ortadan kaldırılırsa Hanefiler'e göre sözleşme sahih hale gelebilir. İradî muhayyerliklerin garar meselesiyle yakından ilişkisi vardır. Çünkü sözleşmenin aslının onun hükmünü geciktirici şartlardan ari olması gerekir. Örneğin satış sözleşmesinin, malın ve semenin mülkiyetinin nakli hükmünü sözleşme yapılı yapılmaz doğurması gerekir. İslâm hukukundaki bir kaideye göre ayınların temlikinin gelecek zamana bırakıldığı sözleşmeler geçersizdir. Bunun en önemli sebebi, malın teslim edilememesi ihtimali sebebiyle meydana gelen garardır. bk. Senhûrî, *Mesâdirü'l-Hak*, 34, 37-38; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/163-166; Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akitler* (Tekin Kitabevi, 2019), 82-83.

ihtiyaç⁷⁸ ve Roma kültüründen geçtiğini düşündüğümüz uygulamaların,⁷⁹ hukukçuların bu hakkı meşru görmesini kolaylaştırdığı söylenebilir. Nitekim bazı hukukçular böyle bir şartın kumar manasına geleceğini söyleyerek ondaki belirsizliğe dikkat çekmiştir.⁸⁰ Fakat şart muhayyerliği istisnâ bir şart olarak kabul edilerek, sözleşmeyi kuran ve onaylayan irade beyanı arasındaki çelişki veya hak sahibine verilen geniş keyfi yetkiler üzerinde hiç durulmamıştır. Bu yüzden şart muhayyerliğinin hukuki niteliği üzerine herhangi bir teori geliştirilememiştir.

Hukukçular şart muhayyerliği bulunan sözleşmenin baştan kurulduğu üzerine ittifak etmişlerdir. Öyle olunca icap, opsiyon ve ön sözleşme (sözleşme yapma vaadi) görüşlerinin değerlendirilmesi imkânı kalmamaktadır. Onlar, şart muhayyerliği tanımlarında görüldüğü üzere⁸¹ onun şartlı bir sözleşme olduğunu doğrudan kabul etmişlerdir. Bazıları onun takyidî bir şart olduğunu söylese de o, sözleşmenin devam etmesini şüpheli bir duruma bağlayan teknik manada ta'likî bir şarttır. Fıkıh kaynaklarında alelade şarttan ayrımı yapılmasa da bu şart, yukarıda bahsedildiği üzere bizce mutlak iradî bir şarttır. Çünkü eğer alelade bir şart olsaydı sözleşmenin lüzumunun deneme sonrası malın beğenilmesi gibi somut bir olaya bağlanması gerekirdi. Fakat fakihlerin zikrettiği üzere şart muhayyerliğinin düşmesi için malın beğenilmesi yetmemektedir. Önemli olan sözleşmeye onay verilmesidir.⁸² Bu da onun mutlak iradî bir şart olduğunu göstermektedir.

⁷⁸ Habbân hadisine baktığımızda, akli melekesi zayıf olan bir kişi için, bir şey satın aldığı zaman "Aldatmaca yok." demesi halinde, üç gün süre ile verilmiş bir muhayyerlik görülmektedir. bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 5/449. Fakat uygulamaya bakıldığında neredeyse tüm sözleşmelerde, sözleşmenin iki tarafı hatta üçüncü kişiler için konulmuş, süre kısıtlaması da olmayan bir muhayyerliğin var olduğunu şahit olunmaktadır. Şart muhayyerliğinin hükümleriyle ilgili özet bilgi için bk. Apaydın, "Muhayyerlik", 31/26-28. Uygulamadaki bu genişlik, insanların bu muhayyerliğe ne kadar ihtiyaç duyduğunun bir göstergesidir. Söz konusu hadis en geniş şekliyle Beyhakî tarafından şu şekilde aktarılmıştır: İbn İshak'tan "Muhammed b. Yahya b. Habbân'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: Dedem Munkiz b. Amr (Bazı rivayetlere göre bu şahıs Habban b. Munkiz'dir. bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî* (Beirut: Müessesetü'r-risale, 2004), 4/7.) başından yara almıştı. Bu sebeple telaffuzu bozulmuş, akli melekesi de eksilmişti. Alışveriş yaparken sürekli aldaniyor, fakat alışveriş yapmaktan da vazgeçemiyordu. Bu durumu Allah Rasûlüne anlattı. O da (s.a.v): 'Bir şey satın aldığı zaman aldatmaca yok de, o zaman yaptığın alışverişte üç gece (bazı rivayetlerde üç gün) muhayyerliğin olacak. Razi olursan malı elinde tut, razi olmazsan iade et.' buyurdu. Habbân, Hz. Osman dönemine kadar yaşadı. O zaman yüz otuz yaşında ihtiyar bir adamdı. Bir şey satın aldığı anda ve etrafındakiler bunu niye aldın diye sorduğunda, (nasıl olsa) Allah Rasûlü bana alışveriş yaptığımda üç gün muhayyer olduğumu söylemişti, diyordu. Bunu iade et, sen aldanmışsın dendiğinde geri gidiyor ve satıcıdan malını geri almasını parasını da iade etmesini istiyordu. Satıcı da, hayır sen razi oldun ve malı alıp gittin (gibi sözlerle) isteğini geri çeviriyordu. Fakat sahâbeden birisi onunla gelip satıcıya, Allah Rasûlü onu, satın aldığı şeylerde üç gün muhayyer kıldı, dediğinde satıcı parayı iade ediyor ve malını geri alıyordu." bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/449.

⁷⁹ Çünkü aynı muhayyerlik bölgede etkili daha eski bir hukuk olan Roma hukukunda, "Pactum Displicentiae" adı altında da görülmektedir. bk. Erdoğan, *Roma Borçlar Hukuku Dersleri*, 262-263.

⁸⁰ Bâbertî, *el-İnâye*, 6/299.

⁸¹ Hanefî âlim Cürçânî, şart muhayyerliğini "tarafardan birinin üç gün veya daha az muhayyerlik şart koşması" şeklinde tanımlamıştır. bk. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 102. Şâfiî kaynaklarda muhayyerlikler teşehhî ve nakîsa muhayyerliği şeklinde ikiye ayrıldıktan sonra şart ve meclis muhayyerliğinin ikisini birden kapsayan teşehhî muhayyerlikleri şu şekilde tanımlanmıştır: Tarafların, malda bir kusur olmasını beklemeksizin karşılıklı rızayla birbirlerine verdikleri, sebebi meclis ve şart koşma olan muhayyerliklerdir. bk. Şirbînî, *el-İknâ*, 2/283; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 2/596-597. Mâlikî eserlerinde İbn Arafe tarafından yapıldığı söylenen tanımda şart muhayyerliği bulunan satış sözleşmesi, "Kesinleşmesi (lüzûmu) onaya bağlı olarak baştan itibaren beklemeye alınan sözleşmedir." şeklinde tanımlanmıştır. bk. Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 4/409; Kurul, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye*, 2/76-77. Hanbelîler'de en erken Haccâvî'den aktarabilecek tanım ise şöyledir: Şart muhayyerliği, tarafların sözleşme anı veya sonrasında iki muhayyerlik (şart veya meclis muhayyerliği) esasında sözleşme lâzım olmadan önce –ne kadar uzun olduğuna bakılmaksızın, mal süre sonuna kadar dayanmayacak olsa bile- muayyen bir süreyle şart koşmadır. bk. Haccâvî, *el-İknâ fi fıkhi'l-İmam Ahmed*, 2/85.

⁸² Şeybânî, *el-Asl*, 2/458; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Muhtasari't-Tahâvî* (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1986), 75; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İneyetullah Muhammed, Said Bektaş (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dâru's-Sirâc, 1431/2010), 3/14; Serahsî, *el-Mebsût*,

5. Şart Muhayyerliğinin Benzer Kurumlardan Farkı

Şart muhayyerliğinin hukuki niteliğinin tam anlamıyla kavranabilmesi için kendisine benzeyen kurumlardan farkının da ortaya konması faydalı olacaktır. Bunun için aşağıda onun İslâm hukuku ve Türk hukukundaki sözleşmeyi sonlandırma imkânı sunan benzer haklarla ve satış türleriyle karşılaştırması yapılacaktır.

- Klasik kaynaklarda şart muhayyerliği bulunan sözleşmenin daha çok ikâle⁸³ sözleşmesiyle ilişkilendirildiği görülmektedir.⁸⁴ İkisi arasındaki yakınlık, taraflardan birisi sözleşme sonrası ikâle icabında bulduktan sonra diğerinin sahip olduğu kabul hakkına dayanmaktadır. Kabul hakkına sahip olan kişi tıpkı şart muhayyerliğindeki gibi kurulmuş bir sözleşmeyi tek sözüyle sonlandırma imkânı bulmaktadır.⁸⁵ Hanefiler'den şart muhayyerliği süresini üç gün olarak sınırlayanlardan bazıları İbn Ömer'in (ö. 73/693) iki ay şart muhayyerliği verdiği uygulamayı iki ay süreli ikâle vaadi olarak yorumlamıştır.⁸⁶ Cessâs da (ö. 370/981) şart muhayyerliğinin onay değil fesih için var olduğunu söyleyerek onun şart koşulmasını ikâle için yapılan icaba benzetmiştir. İkisinin ortak noktası, kullanıldıklarında sözleşmenin fesholmasıdır.⁸⁷

Şart muhayyerliğinin ikâlele benzediğini söyleyenler olmakla birlikte hiç kimse ikisinin birbirinin aynı olduğunu iddia etmemiştir. Nitekim ikâle, başlı başına bir sözleşmeyken şart muhayyerliği, lazım sözleşmeye eklenen bir şarttır. İkâle, asıl sözleşme kurulduktan sonra yapılırken şart muhayyerliği genelde asıl sözleşmeyle beraber var olmaktadır. Bu sebeple meclis dağıldıktan sonra karşı tarafa şart muhayyerliği verilmesi bazı fakihler tarafından ikâle teklifine benzetilmiştir.⁸⁸ Şart muhayyerliği ile fesih hakkı, taraflar anlaştıktan sonra ortaya çıkmaktayken ikâlede taraflar anlaştığı an fesih gerçekleşmiş olmaktadır. İkisi arasındaki en önemli farklardan biri, şart muhayyerliğinin sözleşmenin hükümlerini askıya almasıdır.⁸⁹ İkâlenin ise böyle bir etkisi yoktur. Şart muhayyerliği bir kere verildikten sonra karşı tarafın izni olmadan süre sonuna kadar geri alınmazken ikâle teklifinde bulunan kişi istediği zaman teklifini iptal edebilmektedir.⁹⁰

- Şart üzerine yapılan bazı çalışmalarda beğenme koşuluyla satışın, İslâm hukukunda *sevm-i şirâ* ve *sevm-i nazara* tekabül ettiği belirtilmiştir.⁹¹ Kanaatimizce bu görüşlere katılmak mümkün değildir. Beğenme koşuluyla satış sözleşmesi, daha önce de geçtiği üzere esasen kurulmuş ve

13/44; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/290-291; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/29; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/484, 488.

⁸³ Tarafların daha önce yapmış oldukları sözleşmeyi yeni bir icap-kabulle ortadan kaldırmalarına ikâle denir. bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), "İkâle", 241.

⁸⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2270-2272; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/42-43; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/28.

⁸⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 2/463; Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 3/15; Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/291; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/473, 487.

⁸⁶ Zafer Ahmed Tehânevî, *İ'lâü's-Sünen*, thk. Muhammed Takî Osmânî (Pakistan: İdêratü'l Kur'ân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, 1418), 14/46.

⁸⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 3/15.

⁸⁸ Bedreddin Simâvî, *Câmi'u'l-fuṣûleyn* (Mısır: Matbaatü'l-Ezheriyye, 1300/1882), 1/332; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/278; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/5-6; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/458, 467-468; Selim Rüstem Baz, *Şerhu'l Mecelle* (Beyrut: Matbaatül edebiyye, 1923), 157.

⁸⁹ Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'î*, 7/280; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 10/234; Nevevî, *el-Mecmû'*, 236-237; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/112-113; Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn (Muğni'l-muhtâc içinde)*, 2/610; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/610-611; Karâfî, *ez-Zaḥîre*, 5/31-32; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, 455-456; Cündî, *et-Tavzîh*, 5/400; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ale Muhtaşari Halîl*, 5/217; Şerkâvî, *el-Hiyârât fi'l-Bey*, 53.

⁹⁰ İkâle sözleşmesinin hükümleri için bk. Bilal Aybakan, "İkâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/14-16.

⁹¹ Pulaşlı, *Şarta Bağlı İşlemler*, 112; Antalya, *Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım*, 30-32; Akman, "Beğenme Şartıyla Satış Üzerine Bir İnceleme", 241.

sadece hükümleri askıda olan bir sözleşmedir. Fakat İslâm hukukundaki sevm-i şirâ, satış pazarlığını ifade ederken sevm-i nazar ise malı incelemek için satıcıdan almak manasına gelmektedir. İkisinde de ortada kurulmuş bir sözleşme yoktur. Yalnız sevm-i şirâda malın fiyatı belirlenerek satın alma iradesi ortaya konmuştur. Bu sebeple mal, alıcıda tazmin sorumluluğu ile bulunmaktadır. Sevm-i nazarda ise malın fiyatı belirlenmemiştir. Malı teslim alanın satın alma niyeti olmadığı için mal onun elinde emaneten bulunmaktadır. Sevm-i şirâda malın fiyatının belirlenmesi, onun beğenme koşuluyla satışla aynı veya benzer olmasını gerektirmez. İki kurum arasındaki tek ortak nokta satın alma amacıyla muayenenin yapılmasıdır. Fakat tekrar belirtmek gerekir ki beğenme koşuluyla satışta kurulmuş bir sözleşme varken sevm-i şirâ pazarlıktan öte değildir.⁹²

- Örnek üzerine satış:⁹³ Hakkında fikir oluşturması için malın bir miktarına (örnek) bakılarak geri kalanı görülmeden alındığı satış işleminde, malın geri kalanı örneğe benziyorsa alıcının muhayyerliği olmaz. Yani alıcı örneği görüp onayladığı an sözleşme onun için bağlayıcı hale gelir. Fakat malın geri kalanı, örnekten kalitesizse alıcının fesih hakkı olur.⁹⁴ Görüldüğü üzere örnek üzerine satışla şart muhayyerliği ile satış arasında bir benzerlik vardır. İkisinde de deneme ve muayene yapılarak malın kişiye uygun olup olmadığı kontrol edilmektedir. Örnek üzerine satışta sadece örnek, şart muhayyerliği ile satıştaysa malın tamamı incelenmektedir. İkisinde de alıcının fesih hakkı vardır. Fakat örnek üzerine satışta bu hak, tıpkı vasıf muhayyerliğinde olduğu gibi sadece malın görülmeyen kısmında istenen vasıflar yoksa ortaya çıkmaktadır. Şart muhayyerliğinde ise fesih hakkına getirilen bir sınırlama yoktur. Örnek üzerine yapılan sözleşme, şarta bağlı değildir. Aksine bu sözleşme başlangıçtan itibaren tüm hükümlerini doğurmaktadır. Örneğe uygunluk bir şart olmadığı için satılanın örneğe uygun olmaması, sözleşmeyi kendiliğinden sonlandırmaz. Alıcı, bu durumda dilerse ifâyı reddederek sözleşmenin ifâ edilmemesinin sonuçlarından yararlanır, dilerse de satılanı teslim alarak ayıba karşı tekeffül hükümleri çerçevesinde satıcıyı sorumlu tutar. Böylece o, sözleşmeden dönmeyi, satış parasının indirilmesini veya malın ayıpsız misliyle değiştirilmesini talep etme hakkına sahip olur.⁹⁵ Şart muhayyerliği ise sözleşmenin hükümlerinin doğmasını çoğunluğa göre engelleyen bir şarttır.⁹⁶

- Satış için bırakma sözleşmesi:⁹⁷ Bu sözleşmenin şart muhayyerliğiyle ortak noktası, ikisinde de malı iade imkânının olmasıdır. Satış sözleşmesine çok benzeyen bu işlem, şart muhayyerliği bulunan sözleşmenin aksine şarta bağlı değildir. Özellikle antika eserlerin satışında

⁹² İbn Âbidîn, *Redd'ü'l-muhtâr*, 6/473-476.

⁹³ Örnek üzerine satış, tarafların sözleşme konusu olan malın alıcıya veya üçüncü bir kişiye bırakılan bir örneğe (eşantiyon) ya da tespit ettikleri bir mala uygun olması üzerinde anlaşmalarıyla yapılan bir işlemdir. (TBK m. 247) Bu satış, menkul misli eşyalar üzerine yapılır. Taşınmazların ve parça borçlarının örnek üzerine satılmasından bahsedilemez. bk. Cevdet Yavuz, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2009), 209-210; Uygur, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 2/1550-1552; Aydoğdu - Kahveci, *Türk Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 300-301.

⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/72; Abdurrahman Cezîrî, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Bahar Yayınları, ts.), 3/292, 296-230.

⁹⁵ Yavuz, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 209-210; Uygur, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 2/1550-1552; Aydoğdu - Kahveci, *Türk Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 300-301.

⁹⁶ Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î*, 7/280; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 10/234; Nevevî, *el-Mecmû'*, 236-237; Nevevî, *Ravzâtü'l-tâlibîn*, 3/112-113; Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn (Muğni'l-muhtâc içinde)*, 2/610; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/610-611; Karâfî, *ez-Zahîre*, 5/31-32; İbn Cüzey, *el-Ğavâinü'l-fıkhiyye*, 455-456; Cündî, *et-Tavzîh*, 5/400; Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî ale Muhtasarı Halîl*, 5/217; Şerkâvî, *el-Hıyârât fi'l-Bey*, 53.

⁹⁷ Satış için bırakma sözleşmesi, mal sahibinin malı için belli bir fiyat tespit ederek onu kendi adına ve hesabına satması için başka birine bırakması, satış için alan tarafın ise bırakılan malı belli bir süre içinde iade etme ya da onun fiyatını ödeme borcunu taahhüt etmesidir. bk. Yavuz, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 27.

bu yöntem uygulanır. Malı emanet olarak alan kişi (konsinye), bir vekilden veya komisyoncudan farklı olarak teslim aldığı malı kendisinin malı olarak yani karı ve zararı kendisinin olmak üzere satar. Bu kişinin seçimlik bir borcu vardır. Yani o, belirli bir süre içerisinde dilerse malı satmayıp sahibine iade eder, dilerse malı satarak önceden kararlaştırdıkları bedeli mal sahibine öder. Malı ucuza satmışsa zarara kendisi katlanır, pahalıya satmışsa fazlalık ona ait olur. O, eğer komisyoncu olsaydı kardan belirli oranda bir pay alır, vekil olsaydı müvekkil adına işlem yapardı. Fakat o kendi adına işlem yapmaktadır. Malın satılmasıyla mülkiyetin nakli için malın ilk sahibinin iznine ihtiyaç yoktur.⁹⁸ Şart muhayyerliğindeyse alıcının malı başkasına satması genelde söz konusu değildir.⁹⁹ Konsinye malı emaneten alırken¹⁰⁰ şart muhayyerliğiyle malı teslim alan alıcının çoğunluğa göre tazmin sorumluluğu vardır.¹⁰¹ Bu da konsinyenin malı mülk edinme maksadıyla almamasından kaynaklanıyor olmalıdır. Çünkü Türk hukukunda tazmin sorumluluğu teslimle değil temlik borcu doğuran sözleşmeyle geçmektedir.¹⁰²

Amaç olarak satış için bırakma sözleşmesi, konsinyenin malı karlı bir şekilde satıp satamayacağını görme maksadını karşılarken şart muhayyerliği, genelde hak sahibine malı kendisi için deneme imkânı verir. Ama şart muhayyerliği geniş yetki alanı sebebiyle satış için bırakma sözleşmesinin maksadını da gerçekleştirebilir. Nitekim günümüzde katılım bankaları, piyasada talep gördüğünü ve satışından kar edebileceğini düşündüğü malları şart muhayyerliği ile ithal edip malı satacak alıcı bulamadığı zaman iade edebilmektedir. Yine modern murabaha olarak isimlendirilen diğer bir uygulamada ise bir kişi bankaya belli bir malı kendisi adına satın alırsa onu bankadan taksitle daha pahalıya alacağını vad edebilir. İslâm hukukunda yaygın olan kabule göre vadin bağlayıcılığı olmadığı için banka, şart muhayyerliği ile o malı alıp alıcıya satabilmekte, alıcı vadinden dönerse de malı geri iade edebilmektedir.¹⁰³

• Dönme cezası (İfayı engelleyen ceza koşulu).¹⁰⁴ Dönme cezası ve şart muhayyerliği, kişinin iradesine bağlı bir fesih hakkı vermektedir. Fakat dönme cezasında hak sahibi, şart muhayyerliğinin aksine sadece cezayı öderse veya ödeme teklifinde bulunursa sözleşmeyi bozabilir. Bunun haricinde onun döndüğünü söyleyerek sözleşmeden dönmesi mümkün değildir. İkisi de, sözleşmenin her iki tarafı için şart koşulabilir.¹⁰⁵ Her ikisi de asıl sözleşmeye bağlı fer'î

⁹⁸ Rona Serozan, *Borçlar Hukuku Genel Bölüm (İfa-İfa Engelleri-Haksız Zenginleşme)* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2016), 3/56; Aydoğdu - Kahveci, *Türk Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 35.

⁹⁹ Yavuz, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 213.

¹⁰⁰ Serozan, *Borçlar Hukuku Genel Bölüm*, 3/56; Aydoğdu - Kahveci, *Türk Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 35.

¹⁰¹ Şeybânî, *el-Asl*, 2/460; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz - Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 5/46-250; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/116; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, 420.

¹⁰² Hüseyin Hatemi vd., *Borçlar Hukuku Özel Bölüm* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992), 71-72.

¹⁰³ Hıdır Abdullah Sâlim, *Ahkâmü'l-hıyârâti's-sâbitati bi's-şart fi's-şeriatü'l-İslâmiyye-Dirâsetün Mukârenatün bi'l-Kanuni'l-Yemenî* (Külliyetü'l-Hukuk-Kısmu's-Şeriatü'l-İslâmiyye: Câmîatü's-Suud, Doktora Tezi, 2008), 249-258.

¹⁰⁴ Sözleşmelerde esas kural bağlayıcılıktır. Fakat taraflar, isterse baştan belli bir meblağ ödeyerek sözleşmeden dönmeyi şart koşup sözleşmenin bağlayıcılığını ortadan kaldıracaktır. Bu durumda kişi, dilerse ifâ zamanında veya daha önce baştan kararlaştırılan ceza bedelini ödeyerek sözleşmeden dönebilir. Bu şarta, ifâyı engelleyen ceza koşulu veya dönme cezası denir. Bu işlem TBK m. 179/3 hükmünde "Borçlunun, kararlaştırılan cezayı ifâ ederek sözleşmeyi, dönme veya fesih suretiyle sona erdirmeye yetkili olduğunu ispat etme hakkı saklıdır." şeklinde düzenlenmiştir. bk. Oğuzman, M. Kemal, Öz, M. Turgut, *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri*, 2/548; Yavuz, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 1/960.

¹⁰⁵ Oğuzman, M. Kemal, Öz, M. Turgut, *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri*, 2/548-550; Turgut Akıntürk, - Derya Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2013), 167.

birer hak olduğu için asıl sözleşmede bulunan sakatlık onları da etkiler.¹⁰⁶ Bu iki hak, amaç bakımından da birbirine benzer. Nitekim ikisi de, hak sahibine sözleşmeden keyfi olarak dönme imkânı verir. Bu sayede dönme sebebiyle karşı taraf zarar gördüğünde hak sahibi sorumlu olmaz. Fakat dönme cezası, sözleşmenin hükümlerini etkilememesi ve bedel ödenerek kazanılan bir hak olması yönünden sözleşmeyi askıya alan¹⁰⁷ ve bedelsiz elde edilen şart muhayerliğinden¹⁰⁸ ayrılmaktadır. Yani dönme cezasında hak sahibinin asli borcunu ifa etmek ya da dönme cezasını ödeyerek sözleşmeden dönmek üzerine seçimlik bir yetkisi vardır. Şart muhayerliğinde ise sözleşmenin tamamlayıcı unsuru (nefaz şartı) olan şart meydana gelene kadar sözleşmenin hükümleri doğmamaktadır.¹⁰⁹ İkisi arasındaki önemli bir fark da dönme cezası sözleşmenin ifâsına başlandıktan sonra da kullanılabilirken şart muhayerliğinin bu durumda düşmesidir.¹¹⁰

- Cayma parası (Pişmanlık akçesi):¹¹¹ Cayma parası ödenerek elde edilen hak ile şart muhayerliği arasındaki önemli bir fark, isminden de anlaşılacağı üzere ilkinde dönme hakkının parayla elde edilmesidir. Bunun dışında şart muhayerliği bulunan sözleşmenin hükümlerinin doğması geciktirici şarta bağlanmışken¹¹² cayma parası bulunan sözleşme, tıpkı dönme cezasında olduğu gibi kurulmuş ve hükümleri doğmuştur. İkisi de sözleşmeyi tek taraflı olarak sonlandırma hakkı verir. Yani fesihte karşı tarafın izni veya mahkeme kararı aranmaz.¹¹³ Fakat cayma parası iki tarafa birden sözleşmeyi sonlandırma hakkı verirken şart muhayerliği sadece lehine şart koşulduğu kişiye¹¹⁴ bu hakkı vermektedir. Elde edilmiş yolları bakımından iki hak birbirlerinden ayrılrsa da amaçları bakımından benzeşmektedir. İkişile de hak sahibi, zaman kazanma, yaptıkları

¹⁰⁶ Kadir Berk Kapancı, “Dönme Cezası (TBK m. 179 f.3) ve Cayma Parası (TBK m. 178) Kavramları Arasında Kısa Bir Karşılaştırma”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22/2 (2016), 254; İbn Müflih, *el-Mübdî*, 3/411.

¹⁰⁷ Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î*, 7/280; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 10/234; Nevevî, *el-Mecmû'*, 236-237; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/112-113; Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn (Muğni'l-muhtâc içinde)*, 2/610; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/610-611; Karâfî, *ez-Zahîre*, 5/31-32; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, 455-456; Cündî, *et-Tavzîh*, 5/400; Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî ale Muhtasarı Halîl*, 5/217; Şerkâvî, *el-Hiyârât fi'l-Bey*, 53.

¹⁰⁸ Ebû Gudde, *el-Hiyâr ve eseruhû fi'l-ukûd*, 1/217.

¹⁰⁹ Kapancı, “Dönme Cezası ve Cayma Parası Arasında Karşılaştırma”, 255.

¹¹⁰ Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î*, 7/280; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadîr*, 6/291; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/30-31.

¹¹¹ Cayma parası, sözleşmenin yapıldığı sırada bir tarafın diğerine verdiği ve veren tarafa onu, diğer tarafa bırakarak dilediği zaman sözleşmeden dönme hakkı sağlayan bir miktar paradır. Bir bakıma sözleşmeden dönmeyi yaptıranın niteliğindedir. bk. Akıntürk, - Karaman, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*, 161. Cayma parası ve bir önceki maddede geçen dönme cezasının amaçları benzerdir. Ama para ilkinde sözleşme yapılırken diğerindeyse dönme esnasında ödenir. Dönme cezasında sadece lehine dönme hakkı verilenin, cayma parası ödendiğindeyse iki tarafın dönme hakkı vardır. Alıcı sözleşmeyi sonlandırırsa bedel satıcıda kalır. Satıcı sözleşmeyi sonlandırırsa aldığı bir misliyle beraber iade eder. Sözleşme kurulursa cayma parası alacağı mahsup edilir. Dönme cezası ile edimler yerine getirildikten sonra para ödenerek sözleşmeden dönülebilir. Cayma parası ile sözleşmeden dönülebilmesi için son süre, sözleşmeden doğan asli bir borcun ifâ edildiği andır. Örneğin mal veya bedel teslim edilmiş, kiralanan eve yerleşilmiş ve ilk kira taksiti ödenmişse artık cayma parası ile sözleşmeden dönmek mümkün değildir. bk. Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1221; Oğuzman, M. Kemal, Öz, M. Turgut, *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri*, 2/559-560; Günay, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 627-628; Yavuz, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 1/953. Cayma parası sözleşmeden dönmeyi yaptıranın olduğu için borçludan cayma bedeli dışında tazminat veya aynen ifâ talep edilemez. Yalnız dürüstlük kuralı, sadece cayma bedeliyle yetinmeyi yeterli görmezse tazminat talep edilebilir. Kılıçoğlu, *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri*, 969-970; Günay, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 627.

¹¹² Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î*, 7/280; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 10/234; Nevevî, *el-Mecmû'*, 236-237; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/112-113; Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn (Muğni'l-muhtâc içinde)*, 2/610; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/610-611; Karâfî, *ez-Zahîre*, 5/31-32; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, 455-456; Cündî, *et-Tavzîh*, 5/400; Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî ale Muhtasarı Halîl*, 5/217; Şerkâvî, *el-Hiyârât fi'l-Bey*, 53.

¹¹³ Yavuz, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 1/953; Oğuzman, M. Kemal, Öz, M. Turgut, *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri*, 2/559.

¹¹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/47; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/4-5; Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, 1/251; Şerkâvî, *el-Hiyârât fi'l-Bey*, 40; Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye* (Beyrut: Dâru İhyau Tûrasi'l-Arabi, ts.), 3/214.

sözleşme üzerine daha fazla düşünebilme ve gerekli görürlerse sözleşmeyi sonlandırma imkânı elde etmektedir.¹¹⁵ İkisinde de ifâya başlandıktan sonra sözleşmeyi sonlandırma hakkı düşmektedir.¹¹⁶ Dönme sonrası karşı tarafın ek tazminat bedeli talep etme hakkı yoktur.¹¹⁷

• Opsiyon hakkı:¹¹⁸ Opsiyon terimi hukuk ve ekonomide farklı manalar ifade etmektedir. Hukukta opsiyon sözleşmesi, “tarafardan birine içeriği ve şartları taraflarca önceden kararlaştırılmış bir borç ilişkisini, tek taraflı bir irade açıklaması ile kurabilme hakkı veren sözleşmeler” şeklinde tanımlanabilir.¹¹⁹ Yenilik doğuran hak olan opsiyon herhangi bir hukuki ilişkide tanınabilmektedir.¹²⁰ Şart muhayyerliğinin bu tip opsiyondan en önemli farkı, onun kullanılmasıyla elde edilen mülkiyetin başta kurulan sözleşmeye dayanmasıdır.¹²¹ Oysa kişi, opsiyon sözleşmesiyle sadece mülkiyeti kazandıran asıl sözleşmeyi kurma hakkı elde etmektedir. O, yenilik doğuran hakkını kullandığı zaman da asıl sözleşme kurulmaktadır. Yani opsiyon hakkı, asıl sözleşmeden önce elde edilmektedir.¹²² Şart muhayyerliğinin ise sözleşmeden önce şart koşulması kabul edilmemektedir.¹²³ Yine opsiyon hakkı parayla satın alınırken şart muhayyerliği para karşılığı satılamayan mücerret bir haktır.¹²⁴

Ekonomide ise opsiyon, onu satın alan için bir finansal varlığı önceden belirlenen bir süre içinde önceden belirlenen bir fiyata alma veya satma hakkı sağlayan bir haktır. Anlaşılacağı üzere opsiyon, ayrı bir sözleşmeye konu olup satın alınabilen bir haktır. Şart muhayyerliği ise maddi bir karşılığı olmadığı için ayrı bir sözleşmeye konu edilerek alınıp satılamaz. Mâlikîler istisna edilirse şart muhayyerliğinde süre dolunca sözleşme bağlayıcı hale gelirken opsiyonda sürenin dolması, bu hakkın kullanıldığı manasına gelmez. Şart muhayyerliği, kurulmuş bir sözleşmede geçici olarak varlığını sürdürdüğü için sürenin dolmasıyla sözleşmeden düşerek etkisini kaybeder. Yine şart muhayyerliği, sözleşmeye eklenen bir vasıf olarak kabul edildiği için onun sözleşmeden önce var olması kabul edilemez. Opsiyon ise esas sözleşmeyi yapma hakkı veren bağımsız bir sözleşme olduğu için mecburen ondan önce yapılır. Amaçları açısından karşılaştırılırsa şart

¹¹⁵ Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-şanâ'i'*, 7/24-25.

¹¹⁶ Bedreddin Simâvî, *Câmi 'u'l-fuşûleyn*, 1/332. Şart muhayyerliğinde bedellerden biri onay maksadı taşınmadığı belirtilerek teslim edilirse muhayyerlik devam eder. bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/10; Nevevî, *el-Mecmû'*, 245-246; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/117.

¹¹⁷ İslam hukukunda kural gereği maddi varlığı olmayan, beklenen kârın elde edilememesi gibi zararların faiz şüphesi yüzünden tazmin edilmesine izin verilmemektedir. bk. Akman, *İslâm Hukukunda Akdi Mesuliyet ve Tazminat*, 52, 96; Yaran, *İslâm Hukukunda Borçunun ve Alacaklının Temerrüdü*, 129-131.

¹¹⁸ Bir kişinin henüz sözleşme kurmaya karar vermediği ve uzun bir düşünme süresine ihtiyacı olduğu durumda sözleşme kurma imkânını açık tutarken aynı zamanda başka birinin aynı mal üzerinde sözleşme kurma ihtimalini bertaraf etmek istediği hallerde opsiyon sözleşmeleri yapılmaktadır. bk. Aral - Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 199-200; Gül Doğan, *Ön Sözleşme (Sözleşme Yapma Vaadi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 58. Alım hakkı, geri alım hakkı ve bazılarında göre ön alım hakkı birer opsiyondur. Alım hakkı, hak sahibine tek taraflı irade beyanı ile bir malı satın alma hakkı veren bir sözleşmeyle elde edilir. Belirli bir zaman içinde bir şeyi, önceden belirlenen şartlarla satın alarak onun mülkiyetini kazanma yetkisi vermektedir. Geri alım hakkı ise belirli bir şeyin satıcısına, sattığı malı istediği zaman alıcıdan geri satın alma yetkisi veren bir haktır. Sözleşmeden doğan ön alım hakkı mal sahibinin, belirli bir malında satış vb. tasarrufla bulunması halinde karşı tarafa tek taraflı irade beyanı ile o malı alma yetkisi vermektedir. Mal sahibinin malını o anda satmak istememesi fakat ileride satmasının muhtemel olması veya malın istenmeyen birinin eline geçmesini önlemek için yapılmaktadır. Aral - Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 281-285.

¹¹⁹ Doğan, *Ön Sözleşme (Sözleşme Yapma Vaadi)*, 58.

¹²⁰ Aral - Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 199-200; Doğan, *Ön Sözleşme (Sözleşme Yapma Vaadi)*, 58.

¹²¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/463; Nevevî, *el-Mecmû'*, 236-237; Karâfî, *ez-Zahîre*, 5/31-32; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/51-53.

¹²² Aral - Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 199-200; Doğan, *Ön Sözleşme (Sözleşme Yapma Vaadi)*, 58.

¹²³ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/5-6; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/466-467.

¹²⁴ Ebû Gudde, *el-Hıyâr ve eseruhû fi'l-ukûd*, 1/217.

muhayyerliği sahibinin malı denemek ve mal hakkında başkalarına danışma gibi pratik gayeleri varken opsiyon hakkı sahibinin temel amacı, değişen piyasa şartlarından kar elde edebilmektir. Opsiyon hakkı sahibi alacağı malı zaten bilir. Onun bilmediği şey malın gelecekteki fiyatıdır. Bunu bilebilecek kimse de olmayacağı için bu konuda danışabileceği kimse yoktur. Yine şart muhayyerliği istisnâ olarak ihtiyaç sebebiyle sabit olmuş bir hakken opsiyon, herhangi bir zaruret gerekmeksizin ayrı bir sözleşme şeklinde sabit olan bir haktır. Fakihler şart muhayyerliğinde garar ve kumar özelliklerinin bulunduğunu söylemişlerdir. Kumar özelliğinin bulunduğunu söyleyenler de aslında onun garar vasfına dikkat çekmişlerdir. Yoksa şart muhayyerliğinde karşılığında bir bedel alınmadığı için gerçek manada bir kumar vasfı yoktur. Fakat opsiyon, malın fiyatının artıp düşmesi belirsizliğine bağlı olarak para karşılığı sözleşmeyi kurup bozma hakkı elde etmek olduğu için kumar özelliğini açık şekilde taşır. Ayrıca şart muhayyerliğinin düşünerek gabini önlemek gibi bir amacı varken opsiyonda bu da yoktur. Opsiyonda amaç kişinin belli bir miktarı riske ederek daha fazla kar elde etme şansını yakalamasıdır.¹²⁵

- Cayma hakkı:¹²⁶ Cayma hakkı, beğenme koşuluyla satış ile yakından ilgilidir.¹²⁷ Bu sebeple şart muhayyerliğinin cayma haklarıyla benzer ve farklı yönlerini tespit etmek faydalı olacaktır. Her iki hakta da sözleşme, hakkın kullanılma süresi esnasında alıcı bakımından geciktirici şarta bağlı olarak askıdadır. Yani sözleşme kurulmuş, fakat henüz alıcı açısından işlerlik kazanmamıştır.¹²⁸ Bu sayede kişi sözleşme üzerine düşünme imkanı elde eder.¹²⁹ Bu dönemde taraflar birbirinden karşı edimi talep edemez. Sözleşme, alıcının malı olağan gözden geçirme ölçülerinden fazla kullanması halinde hüküm ve sonuçlarını doğurur. Satıcı ise tek taraflı olarak sözleşmeyle bağlıdır. Sözleşme onun açısından işlerlik kazanmıştır.¹³⁰ İkisi de tek taraflı irade beyanıyla kullanıldıklarında sözleşme baştan itibaren ortadan kalkmış kabul edilir. Her biri fer'î

¹²⁵ Abdullah Durmuş, *Fıkhi Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 142-154.

¹²⁶ Cayma hakkı, tüketicinin korunması hakkındaki kanunun vermiş olduğu, genellikle on dört gün içinde kullanılabilen, tüketicilerin aldıkları ürünü koşulsuz olarak iade edebilme hakkıdır. Tek taraflı bir irade beyanı ile kullanılan bozucu yenilik doğuran bir haktır. Kanunen tüketicileri korumak için tanınan bu haktan sözleşmeden önce feragat edilemez. bk. Yavuz, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 1/1352-1353, 1356; Uygur, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 2/1571-1573. Öğretide hakim olan görüş “cayma hakkı” kullanımının yanlış olduğu ve onun yerine “geri alma” kavramının kullanılması gerektiği yönündedir. Çünkü cayma hakkı daha çok borçlandırıcı işlem ve tasarruf işleminin bir arada yapıldığı yayın (neşir) sözleşmesi gibi işlemlerde kullanılır. Tüketici sözleşmelerinde ise daha çok borçlandırıcı işlemin yani icap-kabul şeklinde gerçekleştirilen irade beyanının geri alınması vardır. Örneğin tüketici kredisi sözleşmesini kabul eden tüketicinin vazgeçmesi, aslında cayma değil kabul beyanının geri alınmasıdır. Fakat icap-kabulden sonra sözleşme artık kurulduğu için cayma hakkı yerine, icap veya kabulden dönülmesi manasına gelen “geri alma” kavramının kullanılmasının uygun olmayacağı da söylenmiştir. bk. Başak Baysal, “Cayma Hakkının Sözleşme Hukukundaki Yeri”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 75/1 (2017), 274.

¹²⁷ Eski 4077 sayılı Tüketicinin Korunması Hakkındaki Kanunun (TKHK) kapıdan satışlara ilişkin 8 ve 9. maddesi, beğenme koşuluyla satışlarla ilgilidir. Burada cayma hakkı bulunan satışlar; kapıdan satışlar, iş yeri, fuar ve panayır gibi satış mekânları dışında önceden mutabakat olmaksızın yapılan değeri bir milyon TL’yi aşan “tecrübe ve muayene koşullu satışlar”dır şeklinde tanımlanmıştır. bk. Yavuz, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*, 216; Uygur, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 2/1564; Zevkliler - Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 80.

¹²⁸ Kâsânî, *Bedâ’i u’ş-şanâ’i*, 7/280; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 10/234; Nevevî, *el-Mecmû’*, 236-237; Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, 3/112-113; Nevevî, *Minhâcu’t-tâlibîn (Muğni’l-muhtâc içinde)*, 2/610; Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/610-611; Karâfî, *eż-Zahîre*, 5/31-32; İbn Cüzey, *el-Kavânîni’l-fıkhiyye*, 455-456; Cündî, *et-Tavzîh*, 5/400; Zürkânî, *Şerhu’z-Zürkânî ale Muhtasarı Halil*, 5/217; Şerkâvî, *el-Hiyârât fi’l-Bey*, 53.

¹²⁹ Sözleşme kurulmuş olmadan kişi tam olarak ne ile baş başa kaldığını aslında bilemez. Sözleşmenin kurulmasından, yani bağılıktan önceki dönemde kişi o ilişkiye girmemiş olmanın verdiği rahatlıkla değerlendirme yapar. Ancak sözleşme ilişkisinde girdiğinde kişi daha soğukkanlı bir değerlendirme yapmaya başlar. Aslında bu tüm sözleşme ilişkileri için geçerlidir. bk. Baysal, “Cayma Hakkının Sözleşme Hukukundaki Yeri”, 282.

¹³⁰ Yavuz, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 1/1352-1353, 1356; Uygur, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 2/1571-1573.

yani başka bir sözleşmeye bağlı hak olup tek başına var olamaz.¹³¹ Cayma hakkı ve şart muhayyerliği bulunan sözleşmelerde mal, Türk hukukunda ve İslâm hukukunda -Mâlikîler hariç diğer üç mezhebe göre- alıcının elinde emaneten değil tazmin sorumluluğu ile bulunur.¹³² Hiçbirinin kullanılması için bir şekil şartı yoktur. İkisi de tek taraflı irade ile önceden bir ihtarda bulunmaksızın kullanılabilir. Her biri herhangi bir gerekçe ortaya konmaksızın veya tazminat ödemeksizin fesih hakkı verir.¹³³ Onların kullanılması başka bir şarta bağlanamaz.¹³⁴ Belirli bir süre içinde kullanılabilen olup her biri süre sonunda ortadan kalkar.¹³⁵

Şart muhayyerliğinden farklı olarak cayma hakkı, kanunen verilmiştir. Sözleşmede şart koşulmasa da taraflar bu hakka sahip olur.¹³⁶ Şart muhayyerliği ise ancak sözleşmede şart koşularak var olabilir.¹³⁷ Cayma hakkı, sadece zayıf olan taraf için sabit olurken¹³⁸ şart muhayyerliği, her iki tarafa hatta üçüncü kişilere tanınabilir.¹³⁹ Cayma hakkı düşürülemediği için alıcının yalnızca onu kullanmama hakkı vardır.¹⁴⁰ Ama şart muhayyerliği iradî bir şart olduğu için taraflar dilerse onu düşürebilir.¹⁴¹ Mesafeli sözleşmelerdeki gibi cayma hakkı kullanılmadan önce semenin ödenmesinin gerekmesi hakka zarar vermez.¹⁴² Şart muhayyerliğinde ise semenin muhayyer alıcı tarafından temlik niyeti olmadan ödenmesi muhayyerliğe etki etmez. Aksi halde sözleşme lazım olur.¹⁴³ Cayma hakkında süre kanunlarca şart muhayyerliğinde ise taraflarca belirlenmektedir.¹⁴⁴

¹³¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2270-2272; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/42-43; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/28.

¹³² Şeybânî, *el-Asl*, 2/460; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebîr*, 5/46-250; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/116; İbn Cüzey, *el-Ğavânînü'l-fikhiyye*, 420.

¹³³ Şeybânî, *el-Asl*, 2/458; Tahâvî, *Muhtasari't-Tahavi*, 75; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/14; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/44; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/290-291; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/29; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/484, 488. Zevkliler - Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 83.

¹³⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/9; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/463.

¹³⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 2/463; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/15; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/291; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/473, 487; Nevevî, *el-Mecmû'*, 220; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/125-127; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 3/409; Buhûtî, *Keşşâfü'l-ğnâ' 'an metni'l-İknâ'*, 3/205.

¹³⁶ Cayma hakları için bk. "Tüketicinin Korunması Hakkında Kanunun", md. 18 (taksitli sözleşmelerde), md. 24 (tüketici kredisi sözleşmelerinde), md. 43 (ön ödemeli konut satış sözleşmelerinde), md. 48 (mesafeli sözleşmelerde), md. 49 (finansal hizmetlere ilişkin mesafeli sözleşmelerde), md. 50 (devre tatil ve uzun süreli tatil hizmeti sözleşmelerinde)

¹³⁷ Şart muhayyerliği tanımları onun şart koşularak elde edildiğini vurgulamaktadır. bk. Dipnot 3.

¹³⁸ Çağlar Özel, *Tüketicinin Korunması Hukuku* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 42.

¹³⁹ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/111; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/605; İbn Cüzey, *el-Ğavânînü'l-fikhiyye*, 455-456; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/106-107; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 3/408; Buhûtî, *Keşşâfü'l-ğnâ' 'an metni'l-İknâ'*, 3/204; Ebû Gudde, *el-Hiyâr ve eseruhû fi'l-ukûd*, 1/252; Cezîrî, *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*, 3/246.

¹⁴⁰ Yavuz, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 1/1352-1353, 1356; Uygur, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 2/1571-1573.

¹⁴¹ Şeybânî, *el-Asl*, 2/458; Tahâvî, *Muhtasari't-Tahavi*, 75; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 3/14; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/44; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/290-291; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/29; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/484, 488.

¹⁴² Özel, *Tüketicinin Korunması Hukuku*, 254.

¹⁴³ *Fetavay-ı Hindîyye*'de geçtiği üzere muhayyer müşteri semeni ödemişse veya satıcı malı teslim etmişse artık karşı tarafın da borcunu teslim etmesi gerekir. Eğer muhayyer olan satıcıysa müşterinin semeni peşin ödeyip malı teslim alma hakkı yoktur. Hatta satıcının teslim aldığı semeni de geri vermesi gerekmez. bk. Kurul, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, çev. Mustafa Efe (Ankara: Huzur Yayınevi- Akçağ Yayınları, 1985), 5/183. Bu görüşün Ebu Yusuf'a ait olduğu ve Ebu Hanîfe'ye göre her halükarda teberru olarak borcunu teslim eden kişinin karşı tarafı teslim için zorlayamayacağı ve muhayyerlik devam ettiği sürece dilediği takdirde verdiğini geri alabileceği söylenmiştir. bk. Ebû Gudde, *el-Hiyâr ve eseruhû fi'l-ukûd*, 1/290.

¹⁴⁴ Zevkliler - Gökyayla, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 83.

• Sözleşme yapma vaadi (Ön sözleşme):¹⁴⁵ Ön sözleşme ve şart muhayerliği temelde birbirlerinden farklıdır. Şart muhayerliği “onay” şeklinde kullanıldığında daha önceden kurulan satış sözleşmesi, hükümlerini doğurmaya başlamaktadır. Onay ile birlikte şart gerçekleşmiş olmakta ve alıcı satıcıdan edimin ifasını talep edebilmektedir. Ön sözleşmedeyse yeni bir sözleşme kurulması kararlaştırılmaktadır.¹⁴⁶ Ön sözleşme bir borçlar hukuku sözleşmesi olduğu için sıradan bir sözleşmenin kurucu unsuru olan karşılıklı ve birbirine uygun irade beyanlarının ön sözleşme kurulurken de olması gerekir. Kendisine yapılan vaat yerine getirilmeyen kişi, sözleşmenin yapılmasına icbar için dava açabilir. Hâkimin vereceği kararın, taahhütte bulunan kişinin irade beyanı yerine geçerek sözleşmeyi kuracağı savunulmuştur.¹⁴⁷ Ayrıca İslâm hukukunda çoğunluğa göre bir şarta bağlanmaksızın sözleşme yapma vaadinde bulunulması bağlayıcı değildir. Bu da ön sözleşme kurumunun bu hukukta var olmasını zorlaştırmaktadır. Bu sebeple yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren katılım bankaları, modern murâbaha işleminde¹⁴⁸ vaadin bağlayıcı olması için çalışmalar yapmaktadır.¹⁴⁹

• Mülkiyeti saklı tutma kaydı ile satış:¹⁵⁰ Mülkiyeti saklı tutma kaydı, şart muhayerliğinin aksine alelade bir şarttır. Çünkü onunla, şartın gerçekleşmesi paranın ödenmesi gibi somut bir olaya bağlanmaktadır. Bu sebeple amaçları bakımından daha çok ödeme muhayerliğine benzemektedir. Fakat ödeme muhayerliğinde muhayerlik sahibinin maldan fiilen faydalanma hakkı yokken¹⁵¹ bozucu şarta bağlanan mülkiyeti saklı tutma sözleşmesinde alıcı maldan istifade edebilir. Fesih halinde de alıcı, malın eskimesinden dolayı tazminat ve kullanılmasından dolayı kira öder. Yine taraflar dilerse mülkiyeti saklı tutma anlaşmasını ödeme dışında başka bir şarta da bağlayabilir. O, bu yönüyle ödeme muhayerliğine göre daha geniş bir kullanım alanına sahiptir.¹⁵² Ayrıca ödeme muhayerliği ile yapılan satışta mal teslim edilmediği sürece tazmin

¹⁴⁵ Sözleşme vaadi ya da ön sözleşme, tarafların asıl sözleşmeyi yapmalarına engel olan durumun ortadan kalkması halinde asıl sözleşmeyi yapma borcunu doğuran hukuksal işlemdir. Yine bir sözleşme olan bu işlemin konusu tarafların asıl sözleşmeyi yapma taahhüdüdür. bk. Kılıçoğlu, *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri*. Bu taahhüdü veren kimse, artık o sözleşmeyi yapmakla yükümlüdür. Sözleşmenin yalnızca bir tarafı taahhüt altına girebileceği gibi her iki taraf da taahhüt altına girebilir. Sözleşme vaadi, ancak borç doğuran bir sözleşme üzerine yapılabilir. Tasarruf işlemi yapılmasına yönelik bir ön sözleşme yapılamaz. bk. Yavuz, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 1/350-351; Aral - Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 193.

¹⁴⁶ Doğan, *Ön Sözleşme (Sözleşme Yapma Vaadi)*, 72.

¹⁴⁷ Yavuz, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 1/350-351; Aral - Ayrancı, *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*, 193.

¹⁴⁸ Modern murâbaha, katılım bankasının fon kullanırmak istediği müşterisinin tespit ettiği ev veya araba gibi bir malı peşin olarak satın alıp müşterisine taksitle daha yüksek bir fiyata satması işlemidir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Kafi Dönmez, “Murâbaha”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/151.

¹⁴⁹ Kamil Yelek, “İslam Hukukunda Vaadin Bağlayıcılığı: Murabaha Örneği” 35 (2016), 145-147.

¹⁵⁰ Türk hukukunda menkul malları konu edinen satış sözleşmesinde tasarruf işleminin şartla askıya alınması, özel bir sözleşme türünü meydana getirmiştir. Bu sözleşme, kanunda mülkiyeti saklı tutma sözleşmesi olarak isimlendirilir. Satış sözleşmesinin konusunun alıcıya teslim edilmesine rağmen mülkiyetinin şart gerçekleşene kadar satıcıda kalmaya devam ettiği sözleşmeye de mülkiyeti saklı tutma kaydıyla satış denir. bk. Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 260-261; Mustafa Reşit Karahasan, *Mülkiyet Hakkının Kazanılması* (İstanbul: Beta Yayınları, 1998), 1/80. İhtilafı görüşler olmakla birlikte bu satış işlemi ile borçlandırıcı işlem gerçekleşmiştir. Fakat tasarruf işlemi, şart gerçekleşene kadar askıdadır. Aksi kararlaştırılmadıkça şart gerçekleşene kadar tasarruf işleminin hüküm ve sonuçları gerçekleşmez. Mülkiyet henüz satıcıdadır, fakat malın yarar ve sorumluluğu alıcıya geçer. bk. Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 260-262; Mustafa Reşit Karahasan, *Yeni Türk Medeni Kanunu Eşya Hukuku* (İstanbul: Arıkan Basım Dağıtım, 2007), 1/1452-1453. Özellikle taksitli satışlarda satıcı, alıcının tüm taksitleri ödememesi endişesiyle malın mülkiyetinin hemen alıcıya geçmesini istemeyebilir. Çünkü böylece temerrüt durumunda malın mülkiyeti hala kendisinde olduğu için istihkak davasıyla kolayca malı geri alabilecektir. Taksitlerin tamamen ödenmesi halinde ise malın mülkiyeti kendiliğinden alıcıya geçmektedir. Mülkiyetin nakli için ayrı bir işleme gerek duyulmamaktadır. bk. Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 265-266; Aydın Zevkliler vd., *Yeni Medeni Kanuna Göre Medeni Hukuk* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2012), 601.

¹⁵¹ Şeybânî, *el-Asl*, 2/463; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/472.

¹⁵² Şeybânî, *el-Asl*, 2/463.

sorumluluğu karşı tarafa geçmezken mülkiyeti saklı tutma kaydıyla satışta geçmektedir.¹⁵³ Bu karşılaştırma ödeme muhayyerliği ile yapılsa da fukahâ tarafından ödeme muhayyerliği, şart muhayyerliğinin bir fer'i kabul edildiği için mesele şart muhayyerliği ile de ilgilidir. Çünkü¹⁵⁴ şart muhayyerliği kişiye en geniş yetkileri verdiği için ödeme muhayyerliğinin tüm imkânları onda da vardır. Ödeme muhayyerliğinin hükümleri de genel olarak şart muhayyerliğinin hükümlerine kıyasen oluşturulmuştur.¹⁵⁵ Bu sebeple şart ve ödeme muhayyerliklerini karşılaştırmak da faydalı olacaktır.

• Ödeme muhayyerliği (Hıyâru'n-nakd):¹⁵⁶ Hanefî ve Hanbelî fakihler ödeme muhayyerliğinin şart muhayyerliği manasında olduğunu söylemişlerdir. Hatta onun meşruiyetini, şart muhayyerliğine göre öncelikli görmüşlerdir. Öyle ki şart muhayyerliğinin meşruiyeti nasla sabitken ödeme muhayyerliğinin şart muhayyerliğinin delâleti ile sabittir.¹⁵⁷ İkisinde de hak sahibinin üç gün içinde sözleşmeyi onay-fesih hakkı vardır. Ayrıca bu muhayyerlikler insanların

¹⁵³ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 260; Karahasan, *Mülkiyet Hakkının Kazanılması*, 1/80-81.

¹⁵⁴ Molla Hüseyin konuyla ilgili şu açıklamayı yapmıştır: Şart muhayyerliği, genel kurala aykırı olarak sabit olmuştur. Fıkıh usulü eserlerinde kıyasa aykırı olarak sabit olan hükme nassın delaletiyle veya kapalı kıyas- istihsan yoluyla başka bir meselenin ilhak edilmesi caiz görülmüştür. Ödeme muhayyerliğinin şart muhayyerliğine kıyasında bu ikisinden biri vardır. bk. Molla Hüseyin, *Dürrü'l-hükkâm* (Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabiy, ts.), 2/152.

¹⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/281; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/471-472.

¹⁵⁶ Ödeme muhayyerliği, satılan bir şeyin semeninin muayyen zamanda satıcıya verilmesi veya baştan ödenmiş alıcıya iade edilmesi, semen satıcıya verilmediği veya alıcıya iade edildiği takdirde satış muamelesinin fesholması üzere yapılan pazarlıktan ileri gelen muhayyerliktir.¹⁵⁶ Hanefî ve Hanbelîler'ce kabul edilmektedir. bk. Kurul, *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Kuveyyiyye*, 2/182. Alıcı satın alacağı malın kendisine uygunluğunu veya semenini üç gün için de teslim edip edemeyeceğini, satıcı da sattığı malın bedelini üç gün içinde alıp alamayacağını bilmediği zaman bu muhayyerliğe ihtiyaç duyar. bk. Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/26; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/281; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/10; Şerkâvî, *el-Hıyârât fi'l-Bey*, 81; Muhammed Necedat Muhammed, "Hıyâru'n-nakd fi'l-fıkıh'l-İslâmî ve tatbikâtühü'l-iktisâdiyyetü'l-muâsıra", *Mecelletü Câmîati Dımaşk li'l-Ulûmi'l-İktisâdiyye ve'l-Kanûniyye* 29/1 (2013), 395. Ödeme muhayyerliği, şart muhayyerliğinden türemiş bir muhayyerliktir. Bu sebeple hükümleri büyük oranda şart muhayyerliğine benzemektedir. İki arasında en önemli fark süre sonunda sessiz kalınması halinde şart muhayyerliği bulunan sözleşme lâzım hale gelirken ödeme muhayyerliği bulunan sözleşmenin münfesihi (veya fâsid) olmasıdır. bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/282; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/471-472; Kurul, *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, 5/176; İbn Müflih, *el-Mübdî*, 3/397-398; Buhûf, *Keşşâfü'l-kunâ' an metni'l-İknâ'*, 3/196. Bu farklılığın sebebi, ödeme muhayyerliği bulunan alıcının, sözleşmenin feshini engellemek amacıyla süre bitene kadar satıcıdan gizlenmesinin önüne geçmektir. Çünkü şart ve ödeme muhayyerliğinde Hanefîler'ce hâkim görüşe göre fesih ancak karşı tarafın haberi olduğu zaman geçerli olmaktadır. bk. Şeybânî, *el-Asl*, 2/459; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Kudûrî, *el-Muhtaşar ("el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb" içinde)* (İstanbul: Asitane Kitabevi, ts.), 1/180; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/304-305; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/291; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/27; Bedreddin Simâvî, *Câmi'u'l-fuşûleyn*, 1/330.

¹⁵⁷ Nassın delâleti (delâletin delâleti, fahva'l-hitâb, mefhûm-u muvâfakat), doğrudan veya dolaylı olarak lafızdan çıkmayan fakat ortak illet sebebiyle ibarenin delâlet ettiği mananın ibarede geçmeyen olaylara da uygulanmasıdır. Nassın delâletini fikhî kıyastan ayıran nokta şudur: Kıyasta illeti anlamak ve yeni olaya uygulamak için fikhî bir çaba yani içtihat gerekir. Fakat nassın delaletinde lafzın manasını anlayan herkes dil ve mantık kurallarına göre bu manayı çıkarıp benzer olaylara uygulayabilir. Örneğin "anne-babaya öf demeyin" ayetinin manasını anlayan her kişi bu âyete göre anne-babanın dövülmeyeceğini de anlar. Çünkü öf demek onları incittiği için yasaklanmışsa dövmek hayli hayli yasaktır. bk. Ebü Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsa Debûsî, *Takvîmü'l-Edille* (Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 132; Ali Bardakoğlu, "Delalet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1994, 9/121.

Hanefî fakihlere göre nassın delaletiyle elde edilen hüküm kıyas değildir. Hatta nassın delaleti kıyasın delaletinden daha evladır. Örneğin Pezdevî, nassın delaletiyle elde edilecek olan mana ve hükümlerin usul metotlarına dayanmadığını, bunun için dili bilmenin yeterli olduğunu vurgulamıştır. Hatta Hanefîler kıyasla sabit olmayan hadler ve kefaretlere nassın delâletiyle sabit kılınmıştır. Bu da onların nassın delâletini naslarla aynı seviyede gördüklerini göstermektedir. Şâfiîler'den Gazzâlî de âyette zikredilmeyen durum (meskûtün anh), âyette geçen duruma (mantûkun bih) denkse veya ondan daha evlâ ise bu durumda yapılan ilhak işleminin kıyas olarak isimlendirilemeyecek "mefhûmü'l-muvâfaka" kapsamında değerlendirileceğini söylemiştir. Mefhûmu'l-muvâfaka da Hanefî usulünde nassın delaletini ifade etmektedir. Hanbelî usulcülerin çoğunluğu, Şif usulcüler ile Bâkallânî, Cüveynî, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib gibi diğer usulcüler de bu yönde görüş belirtmişlerdir. bk. Hüseyin Okur, "Hanefî Usulcülerine Göre Nassın Delaleti ve Kıyasla İlişkisi", *Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 81, 83-84.

onlara duyduğu ihtiyaç konusunda da birleşmektedir. Alıcının şart muhayerliğini kullanarak malın ona uygunluğu üzerine düşünme ihtiyacı olduğu gibi satıcının da ödeme muhayerliği sayesinde paranın ödenme ihtimali üzerine düşünme ihtiyacı vardır.¹⁵⁸

Şart muhayerliği mutlak iradî şartken ödeme muhayerliği alelade iradî bir şarttır. Ödeme muhayerliğinin düşmesi semenin alınıp verilmesine bağlıken, şart muhayerliğinin düşmesi tamamen hak sahibinin arzusuna bağlıdır.¹⁵⁹ Fakat ikisi de mücerret hak olduğu için tayin ve ayıp muhayerliğinin aksine hak sahibinin ölümüyle varislerine geçmez.¹⁶⁰ Süre açısından Ebû Yusuf, şart muhayerliğinde İmam Muhammed ile birlikte tarafların anlaştığı herhangi bir süreyi geçerli görürken ödeme muhayerliğinde görüşünü değiştirmiş ve Ebû Hanîfe'nin görüşüne uyarak en fazla sürenin üç gün olacağına hükmetmiştir.¹⁶¹ Hanbelî mezhebi ise her iki muhayerlikte de üç gün sınırı getirmemiştir.¹⁶² Bunun haricinde ikisi arasında temel unsurlar, ön hükümler ve hukuki sonuçlar açısından bir fark yoktur.

- **Ayıp Muhayerliği:**¹⁶³ Ayıp muhayerliği ve şart muhayerliği, tarafların iradelerinin sözleşmeye tam olarak yansiyabilmesi için vardır. Şart muhayerliğinde kişi malı beğenip onaylayınca, ayıp muhayerliğinde de mal alıcıya ayıpsız bir şekilde ulaşıncı sözleşme lâzım hale gelmiş olur. Fakat ayıp muhayerliği kanunen verilmiş bir hak olduğu için sözleşmede şart koşulması gerekmez. Şart muhayerliği ise sözleşmede şart koşularak sabit olur. Ayıp muhayerliğinin süresi yoktur, fakat şart muhayerliği sürelidir. Ayıp muhayerliği sadece malda ayıp bulunması halinde onu iade imkânı tanırken şart muhayerliği ile iade, hak sahibinin mutlak iradesine bağlıdır. Ayıp muhayerliği miras kalabilirken şart muhayerliği miras kalamamaktadır.¹⁶⁴

- **Tayin Muhayerliği:**¹⁶⁵ Tayin muhayerliği amaç bakımından şart muhayerliği ile benzerlik taşımaktadır. Kişi, yeterli bilgisi olmadığı ya da kendisi için almadığından mallar

¹⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/2; Cemaluddin Muhammed bin Abdullah Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-Dekaik (Haşiyetüş Şelebi ile birlikte)* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübura el-Emîriyye, 1313/1895), 4/16; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/304; Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, *Şerhu'l-kebir alâ metni'l-Muknî (el-Muğni içinde)*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 6/78; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/141-142; İbn Müflih, *el-Mübdî*, 3/398-399.

¹⁵⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/471; Ali Haydar Efendi, *Düerü'l-hükkâm*, 1/461.

¹⁶⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/486; Ali Haydar Efendi, *Düerü'l-hükkâm*, 1/462.

¹⁶¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'î*, 7/26; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 4/15; Radyüüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904), 1/191; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/281-282; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/9-10; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/459, 472.

¹⁶² Buhûfî, *Keşşâfü'l-kanâ'an metni'l-İknâ'*, 3/196.

¹⁶³ Ayıp muhayerliği, "taraflardan birinin sözleşmenin konusunu oluşturan bedellerden birinde, özellikle müşterinin satın aldığı malda değer düşürücü veya sözleşmeden beklenen haklı maksadı engelleyen bir kusur bulunduğunu fark etmesi üzerine bu gerekçeyle sözleşmeyi fesih hakkına sahip olmasıdır. Temeli, İslâmiyet'te haksız kazancın yasak olması ve sözleşmede rıza ilkesine dayanır. bk. Apaydın, "Muhayerlik", 31/28-29.

¹⁶⁴ Ebu Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/93-104.

¹⁶⁵ Tayin muhayerliği; kıymetli mallardan iki veya üç şeyin fiyatlarının ayrı ayrı tespit edilmesi ve alıcının bunlardan dilediğini alması ya da satıcının dilediğini satması şartıyla yapılan sözleşme sonucu elde edilen tercih hakkıdır. bk. Ali Haydar Efendi, *Düerü'l-hükkâm*, 1/463. Türk hukukunda da seçimlik borç olarak geçmektedir. Seçimlik borç, birden fazla şey üzerine taalluk eden borç manasındadır. Hukuki ilişkiden ve işin özelliğinden aksi anlaşılmadıkça, edimlerden birinin seçimi borçluya aittir. Borç muaccel ise ve borçlu seçimini yapmıyorsa alacaklının ihtarı ile borçlu temerrüde düşer. Tarafların açıkça kararlaştırmalarıyla veya işin özelliği gereği seçim hakkı satıcıya veya bir üçüncü kişiye ait olabilir. Örneğin lokantada birkaç çeşidi içeren tabldot listesinden istediği yemeği seçmek alıcıya aittir. Seçim hakkı sahibi hakkını kullanınca ifanın konusu seçilen o edim olarak belli duruma gelir. Diğer edimler borcun konusu olmaktan çıkar. bk. Yavuz, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 1/652; Günay, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 376-377. Hanefî ve Mâlikîler'e göre meşru olan bu hak, şart muhayerliğine kıyasen ortaya çıkmıştır.¹⁶⁵ Fakat ikisinin, hükümleri açısından birbirinden farkları fazladır. bk. Şeybânî, *el-Asl*, 2/465; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/55; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/300;

arasında tercih yapmadığı zaman onlardan düşük, orta ve yüksek kalitede üç tanesini tayin muhayyerliği ile alır ve malları götürüp tercih yapıldıktan sonra diğerlerini geri getirir.¹⁶⁶ İkisi arasındaki farklara gelirse, tayin muhayyerliğinde sözleşmenin hükmü yani mülkiyetin nakli belirsiz bir mal üzerinde sabit olmaktadır. Şart muhayyerliğinde ise henüz sözleşmenin hükümleri hak sahibi açısından doğmamıştır.¹⁶⁷ Şart muhayyerliğinde hak sahibince sözleşmenin feshi mümkünken tayin muhayyerliğinde sözleşme lâzım olduğu için tercih yapılmak zorundadır.¹⁶⁸ Tayin muhayyerliğinin şart muhayyerliğini de barındırdığını söyleyen gruba göre ise tayin muhayyerliğinde de fesih hakkı vardır. Bu gruba göre tayin muhayyerliğinin şart muhayyerliğinden eksigi yok fazlası vardır. Çünkü tayin muhayyerliği ile kişi birkaç mal arasından beğendiğini alma hakkına sahipken şart muhayyerliğinde bu hak yoktur.¹⁶⁹

- Vasıf Muhayyerliği:¹⁷⁰ Tıpkı şart muhayyerliğindeki gibi alıcıya malı inceleme hakkı verir. Fakat istenen vasıflar malda varsa alıcının fesih hakkı yoktur. Bu sebeple vasıf muhayyerliği alelade bir şarttır. Şart muhayyerliği ise mutlak iradî bir şart olduğu için alıcı malda istediği özellikleri bulsa dahi ona iade imkânı vermektedir. Türk hukukunda da benzer ayırım yapılmış ve şöyle denmiştir: Eğer şart, satılan şeyde belli niteliklerin bulunmasına ilişkin ise beğenme koşuluyla satış söz konusu olamaz. Bu durumda sadece alelade bir şart var demektir.¹⁷¹ Şart muhayyerliği mücerret bir hak olup varislere miras olarak kalmazken vasıf muhayyerliği ayna bağlı bir hak olduğu için varislere geçer.¹⁷² Şart muhayyerliğinde kurulmuş, fakat henüz sonuçları doğmamış bir sözleşme vardır. Vasıf muhayyerliğinde ise sözleşme kurulmuş ve sonuçları doğmuştur. Fakat alıcının malı kullanmadan önce kontrol edip onda istenen vasıfların bulunup bulunmadığını tespit etmesi gerekmektedir.¹⁷³ Şart muhayyerliğinde sürenin belirsizliği sözleşmeyi fâsid kılarken vasıf muhayyerliğinde tıpkı ayıp muhayyerliğinde olduğu gibi hakkın kullanılması için belirlenmiş bir süre yoktur. Hatta onun fevri bir hak olmadığı ve kişinin vasfın eksikliğini fark ettikten bir süre sonra da sözleşmeyi feshedebileceği söylenmiştir. Tabi örfen belirlenmiş sürelerin aşılıp karşı tarafa zarar verilmesine hukuken izin verilmeyeceği de aşikârdır.¹⁷⁴

- Meclis Muhayyerliği:¹⁷⁵ Meclis ve şart muhayyerlikleri maksatları ve hükümleri açısından neredeyse aynıdır. Hukuki niteliği olarak birisi hükmî şartken diğeri iradî bir şarttır.

İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/35; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 3/224; Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî ale Muhtaşarı Halil*, 5/222-223, 226; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî ale's-şerhi'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/106-107.

¹⁶⁶ Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2252-2254; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/55; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/300; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/35; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/464.

¹⁶⁷ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 7/271; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/464.

¹⁶⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/466.

¹⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/56; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 7/276.

¹⁷⁰ Vasıf muhayyerliği, belli bir vasıf için satın alınan malda aranan vasıf bulunmazsa sahip olunan fesih hakkıdır. bk. Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler*, 71.

¹⁷¹ Yavuz, *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*, 1/1330.

¹⁷² Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, 6/61.

¹⁷³ Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler*, 71.

¹⁷⁴ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, 6/61.

¹⁷⁵ Şâfîiler, muhayyerlikleri teşehhî ve nakisa muhayyerliği şeklinde ikiye ayırdıktan sonra şart muhayyerliğini ve meclis muhayyerliğini teşehhî muhayyerlikleri adı altında birleştirerek ikisi için de ortak bir tanım yapmıştır. Bu tanıma göre teşehhî muhayyerliği, tarafların özgür iradeleriyle birbirlerine tanıdıkları, var olması için sözleşmede bir eksikliğin meydana gelmesinin gerekmediği, sebebinin ise meclis veya şart koşma olduğu muhayyerliktir. bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 197; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/600-602. Şâfîiler'in iki muhayyerliği tek tanıda ele almalarının sebebi ikisinin de aynı amaca hizmet etmesinden olsa gerektir. Çünkü ikisi de taraflara biraz daha zaman kazandırıp düşünme fırsatı verme işlevini görmektedir. Nitekim nikâhta meclis muhayyerliğinin bulunmamasının bir sebebi şöyle açıklanmıştır:

İkisi de naslarla sabit olmuştur. Fakat Hanefîler ve Mâlikîler ilgili nasları tevil ederek meclis muhayyerliğini kabul etmemişlerdir.¹⁷⁶ Bunun sebebi bizce şudur: Aynı amacı gerçekleştireler de şart muhayyerliği özgür iradeyle sözleşmeye eklendiği için sözleşme özgürlüğü kapsamında değerlendirilebilir. Taraflar koydukları şartın bilincinde oldukları için kolay kolay ihtilaf yaşamazlar. Ayrıca şart muhayyerliği istisnâ bir durum olduğu için hukuku ve insanları çok meşgul etmez. Ama meclis muhayyerliği kabul edilirse her sözleşmede onunla karşılaşılması gerekecektir. Taraflar başta konuşulmadığından sözleşmeden sonra bir düşünme süresi olduğunu bilmediği için zarara uğrayabilirler. Hatta bilseler bile böyle bir hakkın hukuken verilmesi ve anlaşmayla sözleşmeden önce kaldırılamaması sebebiyle istedikleri şekilde sözleşme kuramamış olurlar. Bu da satış sözleşmesinin rızaya dayalı bir sözleşme olması ilkesine aykırıdır.

- İbn Kudâme şart muhayyerliğini karşılığında bedel alınmaması ve miras kalmaması sebebiyle hibeden dönme muhayyerliğine benzetmiştir.¹⁷⁷ İkisi arasındaki temel fark fakihlerin çoğunluğuna göre malın tesliminden önce –Hanefîler’e göre teslimden önce ve sonra- hibe sözleşmesinin aslen bağlayıcı olmamasıdır. Yani fesih hakkı, sözleşmenin henüz bağlayıcılık kazanmamasından kaynaklanmaktadır.¹⁷⁸ Şart muhayyerliği ise bağlayıcı sözleşmelerde fesih hakkı veren bir şarttır.

Sonuç

Şart muhayyerliği tespit edilebildiği kadarıyla Roma hukukunun klasik döneminden itibaren uygulanagelen mutlak iradî bir şarttır. Roma hukukunda “Pactum Displientiae” ve TBK’da “Beğenme Koşuluyla Satış” şeklinde isimlendirilmektedir. Alelade şartlardan farklı olarak o, kişiye yalnızca kendi iradesiyle, hiçbir şekil şartı aranmaksızın sözleşmeyi onaylama ya da feshetme hakkı verir. Böyle geniş bir hakkın hukukta başka bir örneği yoktur. Bu sebeple Roma hukukundan bu yana onun meşruiyetine dair birçok tartışma yürütülmüştür. Bunun sonucu olarak onun hukuki niteliği hakkında birçok teori geliştirilmiştir.

Bazıları beğenme koşuluyla satışı, sadece kabul bekleyen bir icap olarak görmüştür. Onu sözleşme olarak görenlerden bazıları istisnâ bir durum olarak değerlendirmiş, diğerleri ise “ön sözleşme”, “isimsiz sözleşme”, “şartlı sözleşme” ve “opsiyon” teorileriyle açıklamıştır. Bu görüşlerden en baskını şart teorisi olmakla birlikte şartın türü hakkında ittifak sağlanamamıştır. Bir kesim onun alelade bir şart olduğunu söylemiştir. Onlardan bazıları şarta bağlananın malı beğenme olduğunu ve bunun gerçekleşmesi halinde sözleşmeden dönülemeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü eğer istersem alacağım şeklinde bir ifade, onlara göre gerçek bir irade beyanı değildir. Ayrıca böyle bir şartta sözleşmeyi kuran ve onay veren iki irade birbiriyle çelişmektedir. Beğenme koşulunu mutlak iradî bir şart olarak kabul edenler, bu sözleşmede iki tane irade beyanı olduğunu, birincisinin sözleşmeyi kurduğunu, ikincisinin ise sözleşmeye onay verdiğini söylemişlerdir. Onlara göre irade beyanları arasında bir çelişki yoktur.

İslâm hukukunda şart muhayyerliğinin hukuki niteliği üzerine farklı teoriler geliştirilmemiştir. Onun “ikâle teklifinden sonra kabul muhayyerliğiyle” benzerliklerini ortaya

Nikâh öncesinde bu sözleşmenin, kadın-erkek arası helallik ve geri alınamayan sıhriyet bağı oluşturması gibi önemli sonuçları sebebiyle çokça düşünülür. Bu sebeple nikâh sözleşmesinde meclis muhayyerliğine ihtiyaç duyulmaz. bk. İbn Kudâme, *Şerhu'l-kebîr*, 5/82. Bu muhayyerliğin meşruiyeti hususunda Hanbelîler de Şâfiîler ile aynı görüştedir. bk. İbn Kudâme, *Şerhu'l-kebîr*, 6/81-82; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/24-26; İbn Müflih, *el-Mübdî*, 3/42.

¹⁷⁶ Ali Hafif, *İslâm Hukukuna Göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri*, 429-430.

¹⁷⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/35-36, 76-77; İbn Müflih, *el-Mübdî*, 3/415; Buhâtî, *Keşşâfü'l-kanâ' 'an metni'l-İknâ'*, 3/210-211.

¹⁷⁸ Ali Bardakoğlu, “Hibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/423.

koyanlar olsa da bu daha çok niçin miras kalamadığını veya maddi bir karşılığının olmadığını açıklamak içindir. Yoksa ikâle ile şart muhayyerliği arasında ilkinin ayrı bir sözleşme ikincisinin ise sözleşmeye eklenen bir fesih hakkı olması gibi birçok fark vardır.

Hukukçular şart muhayyerliği ile yapılan sözleşmenin şarta rağmen kurulduğunu ittifakla kabul ettikleri için icap, opsiyon ve ön sözleşme teorileri baştan geçersiz kalmıştır. Bazı durumlarda teslim gerçekleşmeden mülkiyet naklolduğu için şart muhayyerliğiyle yapılan işlemin aynı bir sözleşme olduğu da söylenememektedir.

Şart muhayyerliği öncelikle bir haktır. Hatta tek taraflı irade beyanıyla onay veya fesih şeklinde kullanılarak malın mülkiyetinin satıcıdan alıcıya ya da alıcıdan satıcıya naklini sağladığı için yarı aynı haklardan hakku't-temellük kapsamında değerlendirilebilir. Aynı sebeple onun Türk hukukundaki bozucu yenilik doğuran haklardan olduğu söylenebilir. Çünkü şart muhayyerliği, hak sahibinin tek taraflı irade beyanıyla sözleşmenin sonlanmasını sağlayabilmektedir.

Şart muhayyerliği, sözleşmenin varlığını sürdürebilmesini gelecekte gerçekleşmesi ihtimali olan bir olguya bağladığı için teknik manada bir şarttır. Bu sebeple İslâm hukukundaki ta'likî şartlara daha yakındır. Hatta Hanefiler dışındaki mezheplere göre –ta'likî şarta bağlı sözleşme hemen kurulduğu için- şart muhayyerliğinin tam olarak bir ta'likî şart olduğu söylenebilir. O, modern dönem bazı İslâm hukukçuları tarafından takyidî şartlar kategorisinde değerlendirilmiştir. Takyidî şartlar sözleşmenin kurulumuna veya hükümlerinin doğmasına etki etmediği için bizce bu görüş doğru değildir. Hatta fıkıh kitaplarında zikredilmese de o, sıradan ta'likî şartlardan farklı olarak mutlak iradî bir şarttır. Çünkü onunla sözleşmenin varlığı malın beğenilmesi gibi alelade bir duruma değil bir tarafın mutlak arzusuna bağlanmaktadır. Öyle ki hak sahibi, malı beğendiği halde sözleşmeyi sonlandırabilmektedir. Yine alıcının sadece malı beğendini ifade etmesi sözleşmenin onaylanması için yeterli olmamaktadır. Onun sözleşmeyi onayladığını sözlü veya fiili irade beyanıyla dile getirmesi gerekmektedir. Bütün bunlar onun mutlak iradî bir şart olduğunu göstermektedir.

Kaynakça/Bibliography

- Akıntürk, Turgut - Karaman, Derya Ateş. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 20. Basım, 2013.
- Akman, Ahmet. "İslam Hukuku, Mecelle ve Türk Hukukunda Beğenme Şartıyla Satış Üzerine Bir İnceleme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 211-246.
- Akman, Ahmet. *İslam Hukukunda Akdi Mesuliyet ve Tazminat (Türk Borçlar Hukuku Mukayeseli)*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2019.
- Ali Haydar Efendi, Küçük. *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Antalya, Gökhan. *Türk, İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Apaydın, Yunus. "Muhayyerlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/25-30. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Aral, Fahrettin - Ayrancı, Hasan. *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*. Ankara: Yetkin Yayınları, 11. Basım, 2015.
- Aruçi, Muhammed. "Sâibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/542-543. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Aybakan, Bilal. "İkâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/14-16. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Aydoğdu, Murat - Kahveci, Nalan. *Türk Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*. Ankara: Adalet Yayınevi, 3. Basım, 2017.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Dealet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119-122. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. "Hibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/421-426. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Bardakoğlu, Ali. "İslam Hukukunda Akit Hürriyeti ve Akdi Şartlar Açısından Bu Hürriyetin Sınırı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1983), 9-30.
- Baysal, Başak. "Cayma Hakkının Sözleşme Hukukundaki Yeri". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 75/1 (2017), 273-292.
- Bedreddin Simâvî. *Câmi 'u'l-fuşûleyn*. Mısır: Matbaatü'l-Ezheriyye, 1. Basım, 1300/1882.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ 'an metni'l-İknâ*. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1403/1983.
- Buz, Vedat. *Medeni Hukukta Yenilik Doğuran Haklar*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2005.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah İneyetullah Muhammed, Said Bektaş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dâru's-Sirâc, 1. Basım, 1431/2010.
- Cezîrî, Abddurrahman. *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*. çev. Hasan Ege. İstanbul: Bahar Yayınları, ts.

- Cündî, Halîl b. İshâk b. Mûsâ. *et-Tavzîh Şerhu Muhtasar-ı İbni'l-Hacib*. thk. Ahmed b. Abdilkerîm Necîb. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1433/2012.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403/1983.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akitler*. Tekin Kitabevi, 2019.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer. *Sünen-i Dârekutnî*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İshâ. *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2001.
- Demirbaş, Harun. *Yenilik Doğuran Haklar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ Muhtaşarı Sîdi Halîl*. (Hâşiyetü't-Desûkî ile beraber). Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Doğan, Gül. *Ön Sözleşme (Sözleşme Yapma Vaadi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Dönmez, İbrahim Kafî. "Murâbaha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/148-152. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Durmuş, Abdullah. *Fıkhi Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Ebû Gudde, Abdü's-Settar. *el-Hıyâr ve eseruhû fi'l-ukûd*. 2 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Makhavî, 2. Basım, 1405/1985.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2015.
- Erdoğan, Belgin. *Roma Borçlar Hukuku Dersleri*. İstanbul: Der Yayınları, 2012.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2018.
- Erkuş, Burhan. *İslam Hukukunda Hukuki İşlemlerin Şarta Bağlılığı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Gülerci, Altan Fahri - Kılınç, Ayşe. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2011.
- Gümüş, Mustafa Alper. *Borçlar Hukuku Özel Hükümler*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 1. Basım, 2008.
- Günay, Cevdet İlhan. *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*. Ankara: Yetkin Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Haccâvî, Ebû'n-Necâ Şerefüddîn. *el-İknâ fi fikhî'l-İmam Ahmed*. thk. Abdüllatif Muhammed Musa es-Sübkî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904.
- Hafif, Ali. *İslam Hukukuna Göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri*. çev. Rahmi Yaran. İstanbul: Litera yayıncılık, 2009.
- Hatemi, Hüseyin vd. *Borçlar Hukuku Özel Bölüm*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.

- Hattâb. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*. Dâru'l-Fikr, 1412/1922.
- Hıdır Abdullah Sâlim. *Ahkâmü'l-hıyârâti's-sâbitati bi's-şart fi's-şerîati'l-İslâmiyye-Dirâsetiün Mukârenatün bi'l-Kanuni'l-Yemenî*. Külliyyetü'l-Hukuk-Kısmu's-Şerîati'l-İslâmiyye: Câmîatü's-Suud, Doktora Tezi, 2008.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Ebû Bilal Cemal b. Abdu'l-Âl. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Alemiyeye li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1. Basım, 1433/2012.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *el-Kavâninü'l-fıkhiyye fi telhîşi mezhebi'l-Mâlikîyye*. thk. Macid el-Hamevî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1434/2013.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec. *Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Muknî (el-Muğni içinde)*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 15 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğni*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 15 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Müflih, Ebü İshâk Burhânüddîn İbrâhîm. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muğni*. 10 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn. *el-Bahrü'r-râ'ik*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân. *Kavâidü İbn Receb*. thk. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1. Basım, 1419.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. thk. Abdürrezzak Galib el-Mehdi. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1438/2017.
- Julie de Coninck. "Parsimony in Contract Law – The Case of the Potestative Condition". *European Review of Private Law* 15/6 (Haziran 2007), 855-871. <https://doi.org/10.54648/erpl2007049>
- Kapancı, Kadir Berk. "Dönme Cezası (TBK m. 179 f.3) ve Cayma Parası (TBK m. 178) Kavramları Arasında Kısa Bir Karşılaştırma". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22/2 (2016), 247-270.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *ez-Zahîre*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 2015.
- Karahasan, Mustafa Reşit. *Mülkiyet Hakkının Kazanılması*. 2 Cilt. İstanbul: Beta Yayınları, 1998.
- Karahasan, Mustafa Reşit. *Yeni Türk Medeni Kanunu Eşya Hukuku*. İstanbul: Arıkan Basım Dağıtım, 2007.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 9. Basım, 2014.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî. *Fethu bâbi'l-inâye*. Beyrut: Dâru İhyau Türesi'l-Arabi, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-şanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i*. thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvız, Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2010.
- Kılıçoğlu, Ahmed M. *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2017.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Muhtaşar ("el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitab" içinde)*. İstanbul: Asitane Kitabevi, ts.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *et-Tecrîd*. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selam, 2. Basım, 1427/2006.
- Kurul. *el-Fetâva'l-Hindiyeye*. çev. Mustafa Efe. Ankara: Huzur Yayınevi- Akçağ Yayınları, 1985.

- Kurul. *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 2. Basım, 1404.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz - Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1999.
- McKenzie, William Shelby. "Obligations - Potestative Conditions - Right to Terminate In Employment Contracts". *Louisiana Law Review* 22/4 (Haziran 1962), 872-878.
- Molla Hüsrev. *Dürerü'l-hükkâm*. 2 Cilt. Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiy, ts.
- Muhammed Necedat Muhammed. "Hıyâru'n-nakd fi'l-fıkhi'l İslâmî ve tatbîkâtühü'l-iktisâdiyyetü'l-muâsıra". *Mecelletü Câmîati Dımaşk li'l-Ulûmi'l-İktisâdiyye ve'l-Kanûniyye* 29/1 (2013), 383-410.
- Muhammed Yusuf Musa. *el-Emvâl ve nazariyyetü'l-akd fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1987.
- Mustafa Yıldırım. *Mecelle'nin Külli Kaideleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*. thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. 27 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1438/2017.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcu't-tâlibîn (Muğni'l-muhtâc içinde)*. thk. Abdürrezzak Şuhûd En-Necm. Suriye-Dımaşk: Dâru'l-Feyha - Dâru'l-Menhe'l-Nâşirün, 1. Basım, 1430/2009.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttaķîn*. thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 1434-2013.
- Nomer, Haluk N. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 15. Basım, 2017.
- Oğuzman, M. Kemal, Öz, M. Turgut. *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 16. Basım, 2018.
- Okur, Hüseyin. "Hanefî Usulcülerine Göre Nassın Delaleti ve Kıyasla İlişkisi". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 78-104.
- Özdemir, Recep. "İslâm Hukukunda Şart Muhayyerliği". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (03 Şubat 2017), 139-172.
- Özel, Çağlar. *Tüketicinin Korunması Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 7. Basım, 2021.
- Pulaşlı, Hasan. *Şarta Bağlı İşlemler ve Hukuki Sonuçları*. Ankara: Dayınlarlı Hukuk Yayınları, 1989.
- Rado, Türkan. *Roma Hukuku Dersleri-Borçlar Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Samar, Mahmut. *İslam Borçlar Hukukunda Akitlerde Ca'li Şartlar*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Samar, Mahmut. "İslam Borçlar Hukukunda Akitlere Etkisi Bakımından Takyîdî Şartlar". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 501-526.
- Selim Rüstem Baz. *Şerhu'l Mecelle*. Beyrut: Matbaatül edebiyye, 1923.
- Semerkandî, Ebu Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

- Senhûrî, Abdürrezzak. *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i Tûrâsî'l Arabî, 1. Basım, 1953.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usulü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serozan, Rona. *Borçlar Hukuku Genel Bölüm (İfa-İfa Engelleri-Haksız Zenginleşme)*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 7. Basım, 2016.
- Serozan, Rona. *Sözleşmeden Dönme*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2. Basım, 2007.
- Sirmen, Lale. *Türk Özel Hukukunda Şart*. Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, 1992.
- Şâzelî, Hasan Ali. *Nazariyyetü'ş-şart fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Riyâd: Dâru Kunûzi İşbiliye li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1. Basım, 2009.
- Şerkâvî, Ali el-Bedri Ahmed. *el-Hiyârât fi'l-Bey*, 1990.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1433/2012.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm. *el-Mühezzeb (el-Mecmû içinde)*. thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. 27 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1438/2017.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebî Şücâ'*. thk. Mektebül'l-Buhûs ve'd-Dirâsât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Abdürrezzak Şuhûd En-Necm. Suriye-Dımaşk: Darül Feyha-Dâru'l Menhel Naşîrun, 1. Basım, 1430/2009.
- Tahan, Duygu. "Roma Hukuku'nda Alım Satım Akdine Bağlı Pactumlar". *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1 (2017), 199-224.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Muhtasarî't-Tahavî*. Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, 1986.
- Tahiroğlu, Bülent. *Roma Borçlar Hukuku*. İstanbul: Der Yayınları, 2005.
- Tandoğan, Haluk. *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2008.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *İ'lâü's-Sünen*. thk. Muhammed Takî Osmânî. 22 Cilt. Pakistan: İdêratü'l Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1418.
- Tüzüner, Özlem. *Borçlar Hukuku Özel Hükümler Pratik Çalışmaları*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2014.
- Uygur, Turgut. *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*. 2 Cilt. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 1. Basım, 2012.
- Ünaldı, Rabia. *Ön Ödemeli Konut Satış Sözleşmesinde Cayma Hakkının Kullanılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yaran, Rahmi. *İslam Hukukunda Borçlunun ve Alacaklının Temerrüdü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Yavuz, Cevdet. *Borçlar Hukuku Dersleri (Özel Hükümler)*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2019.
- Yavuz, Cevdet. *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2009.
- Yavuz, Nihat. *Türk Borçlar Kanunu Şerhi*. Ankara: Adalet Yayınevi, 1. Basım, 2013.

- Yelek, Kamil. “İslam Hukukunda Vaadin Bağlayıcılığı: Murabaha Örneği” 35 (2016), 147-186.
- Yılmaz, Hakan. *Beğenme Koşuluyla Satış*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zerkā, Mustafā b. Ahmed b. Muhammed. *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku*. çev. Servet Armağan. 3 Cilt. İstanbul: Timaş Yayınları, 9. Basım, 1993.
- Zevkliler, Aydın vd. *Yeni Medeni Kanuna Göre Medeni Hukuk*. Ankara: Turhan Kitabevi, 7. Basım, 2012.
- Zevkliler, Aydın - Gökyayla, Emre. *Borçlar Hukuku Özel Borç İlişkileri*. Ankara: Turhan Kitabevi, 17. Basım, 2017.
- Zeydan, Abdülkerim ez-. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Kayıhan Yayınları, ts.
- Zeylâî, Cemaluddin Muhammed bin Abdullah. *Tebyînü'l-ḥaḳā'ik Şerhu Kenzi'd-Dekaik (Haşiyetüş Şelebi ile birlikte)*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1. Basım, 1313/1895.
- Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâkî. *Şerḥu'z-Zürkânî ale Muḥtaşarı Ḥalîl*. thk. Abdüsselam Muhammed Emin. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2002.

IFD

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

Burdur Mehmet Akif Ersoy University
Journal of Theology Faculty

e-ISSN: 2757-6418
(Aralık / December 2022) 3/2

MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN İ'TİBÂRU MEÂLÂTİ'L-EF'ÂL ANLAYIŞI

Mustafa Sabri Efendi's Understanding of I'tibaru Mealati'l-Ef'al

EVREN TORBALI - ALİ BAKKAL

Dr., Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya, Türkiye
PhD, Akdeniz University, Institute of Social Sciences, Antalya, Türkiye

envertorbal@gmail.com
orcid.org/0000-0002-9809-8960
<https://ror.org/01m59r132>

Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye
Prof. Dr., Retired Lecturer, Department of Islamic Law, Antalya, Türkiye

alibakkal52@gmail.com
orcid.org/0000-0003-4948-2736

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 31 Ağustos/August 2022
Kabul Tarihi/Accepted	: 02 Kasım/November 2022
Yayın Tarihi/Published	: 30 Aralık/December 2022

ATIF / CITES AS

Torbali, Evren - Bakkal, Ali. "Mustafa Sabri Efendi'nin İ'tibâru Meâlâti'l-Ef'âl Anlayışı". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık/December 2022), 170-193.

İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. Yayıncı / Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty. Burdur, Turkey.

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. Evren TORBALI – Ali BAKKAL.

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.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **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**.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Evren TORBALI %80 - Ali BAKKAL %20.

Mustafa Sabri Efendi's Understanding of I'tibaru Mealati'l-Ef'al

Abstract

I'tibaru Mealati'l-ef'al is an umbrella term that ensures the conformity of the purpose and result of the actions with the purposes of sharia. If this rule is not taken into account while creating the provisions, the possibility of provision contradiction to the maqasid al-shariah (i.e., purposes of sharia) could emerge. On the other hand, when the understanding of I'tibaru Mealati'l-ef'al, whose terms and limits are not determined or if they are kept very flexible, even the Nass (i.e., verses and hadiths) can be disabled. Therefore, it is necessary to create a systematic design for I'tibaru Mealati'l-ef'al. For this purpose, many academic studies have been carried out today, especially in the Arabian world. However, in these studies, it is observed that the opinions of scholars with similar views are made use of in general and it is seen that the opinions of those who think that there may be evidence in a narrower framework and at the border are not given enough space. One of these scholars was Mustafa Sabri Efendi (1869-1954). We believe that a study that will reflect his thoughts on I'tibaru Mealati'l-ef'al and maslahah, which is the basic principle on which this term is based, would be beneficial. For this purpose, in our study, first, the concept of I'tibaru Mealati'l-ef'al is introduced in general. Then, the conditions and limits of this theory are determined through the induction method from Sabri Efendi's thoughts reflected in the method (usul) and branch (furu). According to our findings, although Sabri Efendi never mentioned this rule, it is understood that he took it into account in his thoughts on the method and branch. It is seen that there are additional conditions to those put forward in today's Mealati'l-ef'al studies. At this point, it is observed that, without making any distinction between worship and public interest, he left out the fields in which there are Nass and Ijma and the issues on which previous scholars agreed. It is understood that he was of the opinion that Mealati'l-ef'al can be taken into account in the issues scholars disagreed in the Nawazil Fiqh and in cases where there is a necessity for the Shari'a.

Keywords: Islamic Law, Mustafa Sabri Efendi, I'tibaru Mealati'l-ef'al, Maqasid-ul Shari'a, Public interest, Obligation.

Mustafa Sabri Efendi'nin İ'tibâru Meâlâtî'l-Ef'âl Anlayışı*

Öz

İ'tibâru meâlâtî'l-ef'âl, fiillerin amaç ve sonucunun makâsîdû's-şerîaya/şeriatın maksatlarına uygunluğunu sağlayan çati bir kâidedir. Hükümler oluşturulurken bu kural dikkate alınmadığında makâsîdû's-şerîaya aykırı hükümlerin ortaya çıkma ihtimali söz konusudur. Öte yandan şartları ve sınırları belirlenmemiş ya da çok esnek tutulmuş i'tibâru meâlâtî'l-ef'âl anlayışı ise nassların devredışı kalmasına sebep olabilmektedir. Bundan dolayı i'tibâru meâlâtî'l-ef'âl'in sistematîğinin oluşturulması gerekmektedir. Günümüzde bu amaca mâtuf özellikle Arap dünyasında çok sayıda akademik çalışmalar yapılmaktadır. Ancak bu çalışmalarda genelde benzer görüşteki âlimlerin düşüncelerinden istifade edildiği gözlenmektedir. Bu kâidenin daha dar çerçevede ve sınırdan delil olabileceği düşüncesinde olanların görüşlerine ise çok fazla yer verilmediği görülmektedir. Bu düşüncede olan âlimlerden birisi de Mustafa Sabri Efendi'dir (1869-1954). Onun i'tibâru meâlâtî'l-ef'âl'e ve bu kâidenin dayandığı ilkelerden biri olan maslahata yönelik düşüncelerini yansıtan bir çalışmanın farklı bir bakış açısı sunması sebebi ile ilgili çalışmalara katkı sunacağı kanaatindeyiz. Bu amaçla çalışmamızda, öncelikle i'tibâru meâlâtî'l-ef'âl kâidesi genel olarak tanıttı. Ardından Sabri Efendi'ye göre bu teorinin şart ve sınırlarının neler olabileceği, onun usûl ve fûrû'a âit düşüncelerinden tümevarım yöntemi ile tespit edilmeye çalışıldı. Tespitlerimize göre Sabri Efendi, mezkûr kâideyi hiç zikretme de bunu usûl ve fûrû'a ait düşüncelerinde göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Dikkate alınması hususunda günümüz meâlâtî'l-ef'âl çalışmalarında ileri sürülen şartlara ilâve şartlar koştugu görülmektedir. Bu noktada o, ibadât ve muamelât ayrımı yapmaksızın nass ve icmâm bulunduğu alanlar ile geçmiş âlimlerin ittifak ettikleri meseleleri bu kuralın kapsamı dışında tutmaktadır. Âlimlerin ihtilâf ettikleri meseleler ile nevâzil fikhında ya da şer'î bir zaruret söz konusu olduğu durumlarda meâlâtî'l-ef'âl'in dikkate alınabileceğine yönelik bir düşünceye sahiptir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Mustafa Sabri Efendi, İ'tibâru meâlâtî'l-ef'âl, Makâsîdû's-şerîa, Maslahat, Zaruret.

Summary

It is a fact that the Islamic world has lagged behind the West in science and technology, especially in the last two centuries. Westerners see Islam as responsible for this situation. It is answered by some Islamic scholars such as Efgani, Abduh, Reşid Rıza, etc. that "The problem is not in Islam, but in the scholars who misunderstood it". In this sense, it is claimed that it is necessary to return to the first sources, namely the Qur'an and Sunnah, by destroying the traditional Islamic thought and wisdom heritage for the Islamic world to rise to the level of contemporary civilizations again and that the Nasses belonging to the field of transactions (muamalah) should be reinterpreted

* Bu makale, 7 Aralık 2022 tarihinde Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan "Geleneksel ve Modernist Düşünce Bağlamında Maslahat Kavramı" başlıklı doktora tez çalışması esas alınarak hazırlanmıştır. / This article has been prepared on the basis of the doctoral thesis titled "Maslahat Concept in the Context of Traditional and Modernist Thought" completed at Akdeniz University Social Sciences Institute on December 7, 2022.

within the framework of the principles of maslahah in terms of results and brought to a level that meets the requirements (i.e., maslahah) of the age. Following this thought, which can be described as an overly maslahah-oriented view according to the mursal interest in the hierarchy of Shar'i evidence, result and maslahah-oriented studies were accelerated. In this regard, it is sought to find a reference from tradition, and the principle of İ'tibaru Meâlâtî'l-ef'al, which was put forward by Imam Shatibi firstly but not systematized, was embraced and systematized.

While trying to systematize the rule of İ'tibaru Meâlâtî'l-ef'al, it is seen that the views of scholars of similar thought such as Ibn Taymiyya, Ibn Kayyim, and Rashid Riza are generally used. It is understood that the opinions of those who think that this rule can be narrower and borderline evidence are not mentioned so much. One of them is Mustafa Sabri Efendi, who represented one side of the maslahah debates in his period and took office in an important scientific position such as the Shaykh al-Islam in the Ottoman State and had objections to the ideas of Riza and his teachers. We believe that a study that will reflect his thoughts on İ'tibaru Meâlâtî'l-ef'al and maslahah, which is one of the principles on which this rule is based, will contribute to the studies on İ'tibaru Meâlâtî'l-ef'al because it will offer a different perspective.

The importance of İ'tibaru Meâlâtî'l-ef'al rule emerges within the framework of the ruling-maqasid. Because, when this rule is not taken into account while creating the provisions, there is a possibility of the emergence of provisions as a contradiction to the Maqasid Al-Shariah. On the other hand, the understanding of İ'tibaru Meâlâtî'l-ef'al, whose conditions and boundaries are not fully determined or kept very flexible, may cause the Nass to be disabled. For this reason, in our study, we aimed to determine Sabri Efendi's thoughts on maslahah and its roof base, İ'tibaru Meâlâtî'l-ef'al, and to contribute to the relevant literature, albeit modestly.

First of all, in the study, the principle of İ'tibaru Meâlâtî'l-ef'al has been introduced in general terms. Next, Sabri Efendi's thoughts on this rule have been collected from his works belonging to method and branch by document analysis method. Then, it is aimed to reach a conclusion through the induction (istiqrâ) method.

According to the findings we have obtained, the conclusions we have reached are as follows: İ'tibaru Meâlâtî'l-ef'al could be defined as "In cases where it is thought by mujtahids that the verdict given in normal situations would lead to results contrary to the maqasid al-shariah, it is to prevent this judgment by using evidences such as istihsan, istislâh, sedd-i zerai', and to prefer a judgment that is in accordance with the Maqasid al-Shariah". The legitimacy of the aforementioned rule is based on the Qur'an, Sunnah, and the practices of the Companions.

Although Sabri Efendi does not mention this rule in his works, the existence of this rule is seen in the background of his mind while expressing his thoughts on method and branch. However, it is understood that he sets certain conditions and draws limits in the determination and change of the provisions based on this rule. In terms of being taken into consideration, it is seen that he put forward the conditions of "Must be a Shari'a necessity", "Mujtahid and scholars are authorized" and "Not contrary to Nass and İjma" different from the conditions "The result is fulfilling a religious purpose", "The probability of its realization is certain or victorious", "It is munzabit (stable)", "It does not cause the loss of a more dominant interest" and "Not causing great harm" asserted in today's Meâlâtî'l-ef'al studies. Therefore, he excludes the fields of Nass and İjma and the issues on which previous scholars agreed, without making any distinction between worship and treatment from the scope of this rule. He was of the opinion that it can be taken into account in the matters that scholars have disagreed with, in Nawazil Fiqh, or in cases where there is a Shar'i necessity.

Sabri Efendi finds it wrong to divide the provisions into two as taabbudi and ta'lili to open the field of muamalah to change. He states that it would be beneficial to research and learn about the causes of the provisions, but that it should not be aimed to change the existing provisions with the accusation that "They lost their reason and benefits". According to him, this research should be only to prove and explain to what extent Islamic provisions contain benefits for foreigners. In addition, he does not see it possible for the human mind to fully penetrate the causes and benefits of the provisions and expresses that the interest which is determined by man will be a rational and conjectural benefit, and depending on that, changing a provision would bring the person to a legislative stance and would be very dangerous.

Sabri Efendi states that the current provisions contained in the Nass will be sufficient to provide the interests of the servants of Allah today and tomorrow, as they did yesterday, and that this should continue. He also states that Shari'a provisions are not like human laws, which are the product of the human mind, the characteristic of which is suitable for a certain time and place, but not suitable for another place and time.

Sabri Efendi classifies some of the alleged interests such as polygamy (i.e., taaddud-i zewcat), hat, hijab, etc. in the issues either as a minority or as presumed maslahahs when compared to existing issues. Moreover, he states that the existing Nass, as a result, are suitable for the Shari'a, and in cases where there is a Shar'i necessity, changes can be made based on necessity and in the form of ruhsah in the amount of necessity. It is understood that Sabri Efendi, who seems to agree with the understanding of mursal maslahah in the Maliki Sect, prioritized the protection of religion over the preservation of life, mind, generation, and property.

Özet

İslâm dünyasının özellikle son iki asırdır Batı karşısında bilim ve teknolojiye geri kaldığı bir hakikattir. Batılılar, bu durumun sorumlusu olarak İslâm'ı görürler. Onların bu ithamlarına Efgâni, Abduh, Reşid Rızâ vb. bazı İslâm âlimleri tarafından "sorunun İslâm'da değil, onu yanlış anlayan âlimlerde olduğu" şeklinde karşılık verilir. Bu mânada İslâm dünyasının tekrar muâsir medeniyetler seviyesine çıkabilmesi için geleneksel İslâmî düşüncenin ve ilmî mirasın yıkılarak ilk kaynaklara yani Kur'an ve sünnete geri dönülmesi gerektiği; muâmelât alanına âit nasslarının sonuç bakımından maslahat ilkesi çerçevesinde yeniden yorumlanması ve çağın maslahatlarını karşılayacak düzeye getirilmesi gerektiği iddia edilir. Şer'î deliller hiyerarşisindeki mürsel maslahata göre aşırı

maslahatçı bir görüş olarak nitelendirilebilecek bu düşüncüyü müteâkip sonuç ve maslahat odaklı çalışmalar hızlanır. Bu konuda gelenekten referans bulma arayışı içerisine girilir ve ilk İmam Şâtibi'nin ortaya attığı ama sistemleştirmedeği i'tibâru meâlâti'l-ef'âl kâidesi sahiplenilmeye ve sistemleştirilmeye çalışılır.

İ'tibâru meâlâti'l-ef'âl kâidesi sistemleştirilmeye çalışılırken genelde İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Reşîd Rızâ gibi benzer düşüncedeki âlimlerin görüşlerinden faydalandığı görülmektedir. Bu kâidenin daha dar çerçevede ve sınırdaki delil olabileceği düşüncesinde olanların görüşlerine ise çok fazla yer verilmediği anlaşılmaktadır. Bunlardan birisi, dönemdeki maslahat tartışmalarının bir cenâhını temsil eden ve Osmanlı'da Şeyhülislamlık gibi önemli ilmi mevkiye vazife almış, Rızâ ve hocalarının fikirlerine yönelik reddiyeleri bulunan Mustafa Sabri Efendi'dir. Onun, i'tibâru meâlâti'l-ef'âl'e ve bu kâidenin dayandığı ilkelerden biri olan maslahata yönelik düşüncelerini yansıtan bir çalışmanın, farklı bir bakış açısı sunması sebebi ile i'tibâru meâlâti'l-ef'âl çalışmalarına katkı sunacağı kanaatindeyiz.

İ'tibâru meâlâti'l-ef'âl kâidesinin önemi hüküm-makâsîd çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü hükümler oluşturulurken bu kâide, dikkate alınmadığında makâsîdü'ş-şerîaya aykırı hükümlerin ortaya çıkma ihtimali söz konusudur. Diğer taraftan şartları ve sınırları tam olarak belirlenmemiş ya da çok esnek tutulmuş i'tibâru meâlâti'l-ef'âl anlayışı ise nassların devredışı bırakılmasına sebep olabilmektedir. Bu sebeple çalışmamızda, Sabri Efendi'nin maslahat ve bunun çatı kâidesi i'tibâru meâlâti'l-ef'âl'e yönelik düşüncelerini tespit edip ilgili literatüre mütevazî de olsa katkı sağlamayı amaçladık.

Çalışmada öncelikle i'tibâru meâlâti'l-ef'âl kâidesi genel olarak tanıtıldı. Sonra Sabri Efendi'nin bu kâideye yönelik düşünceleri, usûl ve fûrû'a âit eserlerinden doküman analizi yöntemi ile toplandı. Sonra tümevarım (istikrâ) yöntemi ile bir sonuca ulaşılmaya çalışıldı.

Elde ettiğimiz bulgulara göre ulaştığımız sonuçlar şunlardır: İ'tibâru meâlâti'l-ef'âl'in "Müctehidlerce, normal durumlarda verilen hükmün makâsîdü'ş-şerîaya aykırı sonuçlar doğuracağına düşünülmediği durumlarda, istihsan, istislah, sedd-i zerâi' gibi delilleri kullanmak suretiyle bu hükmün verilmesini engelleyip makâsîdü'ş-şerîaya uygun düşen bir hükmün verilmesini tercih etmektir" şeklinde tanımlanması mümkündür. Adı geçen kâidenin meşrûluğu Kur'ân, sünnet ve sahâbe uygulamalarına dayanmaktadır.

Sabri Efendi, eserlerinde her ne kadar bu kâideyi zikretmese de usûl ve fûrû'a âit düşüncelerini ifade ederken zihninin arka planında bu kâidenin varlığı görülür. Bununla birlikte bu kâideye dayalı ahkâmın belirlenmesinde ve değişikliğinde birtakım şartlar belirleyip sınırlar çizdiği anlaşılır. Dikkate alınması hususunda günümüz meâlâtü'l-ef'âl çalışmalarında ileri sürülen "Sonucun şer'i bir maksadı gerçekleştiriyor olması", "Gerçekleşme ihtimalinin kesin ya da gâlip olması", "Munzabıt (istikrarlı) olması", "Daha ağır basan bir maslahatın kaybına sebep olmaması" ile "Büyük bir zarara neden olmaması" şartlarından farklı olarak "Şer'i bir zaruret olması", "Müctehid ve âlimlerin yetkili olması" ile "Nass ve icmâa aykırı olmaması" şartlarını ileri sürdüğü görülür. Dolayısıyla o, ibâdât ve muâmelât ayrımı yapmaksızın nass ve icmân bulunduğu alanlar ile geçmiş âlimlerin ittifak ettikleri meseleleri bu kuralın kapsamı dışında tutmaktadır. Âlimlerin ihtilâf ettikleri meseleler ile nevâzil fihhında ya da şer'i bir zaruretin söz konusu olduğu durumlarda dikkate alınabileceğine yönelik bir düşünceye sahiptir.

Sabri Efendi, muâmelât alanını değişime açma adına ahkâmı, taabbüdi ve ta'lîlî şeklinde ikiye ayırmayı yanlış bulur. Hükümlerin illetlerini araştırma ve öğrenmenin faydalı olacağını ama bununla "İllet ve maslahatlarını kaybetti." ithamıyla mevcut hükümleri değiştirmenin amaçlanmaması gerektiğini belirtir. Ona göre bu araştırma, yabancılara İslâmî hükümlerin ne derece maslahatları barındırdığının ispat ve izahı sadedinde olmalıdır. Ayrıca o, insan aklının, hükümlerin illet ve maslahatlarına tam olarak nüfuz etmesini mümkün görmemekte; beşerin tespit ettiği maslahatın akli ve zannî bir maslahat olacağını; buna dayanarak hüküm değiştirmenin ise kişiyi teşrî' makamına çıkaracağını ve bunun da çok tehlikeli olacağını ifade etmektedir.

Sabri Efendi, nassların barındırdığı mevcut hükümlerin, kulların maslahatlarını dün sağladığı gibi bugün ve yarın da sağlamaya yeteceğini ve bunun böylece devam etmesi gerektiğini belirtir. Şer'i hükümlerin, insan aklının ürünü olan beşerî kanunlar gibi belli bir süre ve yer için maslahata uygun, diğer yer ve zaman için uygun olmama gibi bir durumunun olmadığını ifade eder.

Sabri Efendi, taaddüd-i zevcât, şapka, örtünme vb. meselelerde iddia edilen bazı maslahatları ise mevcut maslahatların yanında ya çok azınlıkta ya da zannî maslahatlar sınıfında görür. Ayrıca mevcut nassların, sonuç olarak şâri'in maksadına uygun olduğunu; şer'i bir zaruretin söz konusu olduğu durumlarda zarurete dayalı ve zaruret miktarı ruhsat tarzı değişiklik yapılabileceğini ifade eder. Mâlikî mezhebindeki mürsel maslahat anlayışına katıldığı anlaşılan Sabri Efendi'nin dinin korunmasını can, akıl, nesil ve malın muhafazasına nisbeten öncelikli gördüğü anlaşılmaktadır.

Giriş

İslâm dünyasının özellikle son iki asırdır Batı karşısında bilim ve teknolojiye geri kaldığı bir hakikattir. Batılılar, bundan İslâm'ı sorumlu tutmuşlardır.¹ Onların bu suçlamalarına kimi İslâm âlimleri “sorunun İslâm'da değil, onu yanlış anlayan âlimlerde olduğu” şeklinde karşılık vermişlerdir.² Bu minvalde İslâm dünyasının tekrar muâsır medeniyetler seviyesine çıkabilmesi için geleneksel İslâmî düşüncenin ve ilmî mirasın yıkılarak ilk kaynaklar olan Kur'ân ve sünnete geri dönülmesi gerektiği; özellikle de muâmelâta âit ahkâmının sonuç bakımından maslahat ilkesi çerçevesinde yeniden yorumlanması ve çağın maslahatlarını karşılayacak hale dönüştürülmesi gerektiği iddia edilmiştir.³ Şer'î deliller hiyerarşisindeki mürsel maslahata göre aşırı maslahatçı bir görüş olarak nitelendirilen⁴ bu düşüncenin akabinde sonuç ve maslahat odaklı çalışmalar hızlanmıştır. Bu bağlamda gelenekten referans bulma arayışı içerisine girilmiş ve bu konuda ilk defa İmam Şâtıbî'nin (öl. 790/1388) ortaya attığı ama sistemleştirmedeği meâlâtü'l-ef'âl kâidesi sahiplenilmeye ve sistemleştirilmeye çalışılmıştır. Adı geçen kâidenin sınır ve şartları oluşturulurken ise genelde İbn Teymiyye (öl. 728/1328), İbn Kayyim (öl. 751/1350), Reşîd Rızâ (öl. 1935) vb. âlimlerin düşüncelerinden istifade edilmiştir. Diğer taraftan Rızâ ve takipçilerinin fikirlerine yönelik reddiyeleri ile bilinen Sabri Efendi'nin maslahat ve bunun çatı kâidesi⁵ i'tibârü meâlâtî'l-ef'âl'e yönelik düşüncelerini yansıtabilecek yeterli ve özel bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Bundan dolayı onun bu kâidelere yönelik düşünceleri, teori ve pratiğe yansıyan görüşlerinden tümevarım (istikrâ) yöntemi ile tespit edilmeye çalışılacaktır. Kanaatimiz, böyle bir çalışmanın günümüz nevâzil fihhının çözümlemelerinde uygulanacak usûl ile i'tibârü meâlâtî'l-ef'âl çalışmalarına katkı sunacağı yönündedir. Bu çalışmada öncelikle i'tibârü meâlâtî'l-ef'âl kâidesi tanıtılacak sonra da Sabri Efendi'nin bakış açısından bu kuralın şartları, sınırları ve delil oluşu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çalışmaya konu Mustafa Sabri Efendi, 1869 yılında Tokat'ta dünyaya gelir. İlmî tekâmülünü tamamlaması sonrası Fâtih Camii müderrisliği, Medresetü'l-Mütehasisîn ile Süleymaniye Medresesi'nde hadis müderrisliği, Medresetü'l-Vâizîn'de tefsir hocalığı, Huzûr dersleri üyeliği gibi ilmî faaliyetlerin yanı sıra milletvekilliği, Âyan Meclisi üyeliği, Sadrazam vekilliği, Şûrâ-i Devlet Reisliği ve kısa aralıklarla dört defa, toplamda ise 8 ay 21 gün Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık yapar. O, hayatı boyunca çağındaki modernist fikirler ile “Tokatlı Hoca Sabri”⁶ olarak mücadele eder. İnanıldığı değerlerden ödün vermeme pahasına hayatı sürekli hicret içinde geçen ve kendisini bu yüzden “hicret çocuğu”⁷ olarak nitelendiren Sabri Efendi, en son hicret yurdu olan Mısır'da 1954 yılında 86 yaşında iken vefat eder.⁸

¹ Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)* (Ankara: Doğu Batı, 2017), 269.

² Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* (el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 11/260; a.mlf., *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid ve'l-vahtetü'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmi'ât, 2007), 73; Cemâleddin Efgânî, *el-'Urvetü'l-vüskâ* (Kahire: Müessesetü Hindâvi li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012), 59.

³ Mazharuddin Sıddîkî, *İslâm dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat, Göksel Korkmaz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 03; Albert Habib Hourani, *el-Fikr'ul-'Arabî fi 'asrı'n-nahda 1798-1939*, çev. Kerim Azkoul (Beyrut: Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, ts.), 186-187; Muhammed el-Behî, *el-Fikru'l-İslâmiyyü'l-hadis ve sîlatühü bi'l-isti'mâri'l-garbî* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1964), 58, 88; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/258, 370; 2/68, 344; 3/11; 5/240-241; 8/223, 279; 9/167, 463; 10/398; 11/310.

⁴ Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *el-İmâm Ahmed b. Hanbel: Hayâtühü ve 'asruhü-ârâ'ühü ve fihhuh* (Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 297-298, 303-313.

⁵ Velîd b. Ali el-Hüseynî, *İ'tibâr-u meâlâtî'l-ef'âl ve eseruha'l-fikhî* (Riyad: Daru't-Tedmüriyye, 2009), 1/33.

⁶ Mustafa Sabri Efendi, “Hilâfetin Esasları”, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı* (İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019), 158-162, 181; Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, 304.

⁷ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfî'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlem min rabbi'l-'âlemîn ve 'ibadihi'l-mürselîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1981), 1/2; Mustafa Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, çev.

1. İ'tibâru Meâlâtî'l-Ef'âl'in Sözlük ve Terim Anlamı

İ'tibâru meâlâtî'l-ef'âl'in sağlıklı bir tanımının yapılabilmesi için öncelikle “i'tibâr”, “meâlât” ve “ef'âl” kelimelerinin anlam ve tanımlarına yer verilmesi uygun olacaktır.

İ'tibâr (اعتبار) kelimesi “işin sonucunun ne olacağını dikkate alma, haber verme ve açıklama” anlamlarına gelir. Nitekim Allah Teâlâ'nın “*Ey akıl sahipleri! İbret alın.*”⁹ buyurması, “Kurayza ve Nadîr'in yaptıklarını düşünün, mukayese edin, ibret alın ve başlarına gelen azaptan sakının.” anlamındadır.¹⁰ Bu mânada i'tibâr'ı Feyyûmî “hükümün verilmesinde bir şeyi hesaba katma” şeklinde tanımlar.¹¹ Fukahâ tarafından ise “sonucun dikkate alınması” şeklinde tanımlanır. Bu sonuç da gerçekleşmiş, farazî, aklî ve maksadî sonuçlardan herhangi birisi olabilir.¹²

Meâlât (مآلات) kelimesi, âle-yeülû (آل - يؤول) fiilinden türemiş olan meâl (مآل) mastarının çoğuludur. “Âle” kelimesinin aslı ise “evele”dir. Arap dili gramerinde kelimedeki lafzî değişimi inceleyen Sarf ilmi kurallarına göre¹³ “Vav harekeli olup, kendinden önceki harfin harekesi de üstün olursa elife dönüşür.” kâidesinden hareketle vav harfî elife dönüşmüştür.¹⁴ Nitekim İbn Fâris, (عَـوَل - Evele) kelimesi ile ilgili “bu asıl da dâhil” iki aslın bulunduğu söz eder. Ona göre bu iki kökenden birisi olan “عَـوَل - evvele”, bir işin başlangıcını; diğeri (اَيَل - eyl) kelimesi ise nihayetini ifade eder. nun yani sonu ile işin başı “b i'tibâru meâlâtîBu asıllara bağlı olarak¹⁵ amaç ve sonuçlarının dikkate alınması” şeklinde kullanmak mümkündür. Bu kelimenin fiil-i müzârisi olan yeülû'nün ise fıkıh kitaplarında “sonuçlara götürme”¹⁶ anlamında kullanıldığı görülür.

İ'tibâru meâlâtî'l-ef'âl terkindeki “ef'âl” kelimesi ise (f-'a-l) فَعَلَ fiilinin mastarının çoğulu olup insanın tüm davranışlarını¹⁷ kapsar. Bunlar arasında dinî inançlar, ibadetlerdeki

Abidin Korkmaz, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, ed. Furkan bin Abdullah (İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019), 305.

⁸ Hayatı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Sabri Efendi, *Mevkıf*, 1/1-2; 4/388; Müferrih b. Süleymân el-Kavsî, *Mustafa Sabrî el-müfekkiri'l-İslâmî ve'l-âlimü'l-âlemi ve şeyhülislâm fi'd-Devleti'l-Osmaniyye sâbikan* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2006), 77-82, 93, 398, 402-403, 410, 411, 423, 426-428, 435-436; İbrahim Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 17-70.

⁹ (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ) *Tecvitli ve Türkçe Mealli Kur'ân-ı Kerim*, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır (Nuh yayınları, 2014), el-Hasr 59/2.

¹⁰ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “abr”, 4/529-531.

¹¹ Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fi garibi's-Şerhi'l-kebîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, y.y.), “abr”, 2/389.

¹² Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, y.y.), “elif ve ayn”, 147.

¹³ Recep Kırcı, *Ebü Alî el-Fârisî'nin Sarf İlmindeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 123.

¹⁴ Feyyûmî, “evl”, 1/29.

¹⁵ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga* (Dâru'l-Fikr, 1399/1979), “evl”, 1/159-162.

¹⁶ Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye - Daru's-Sirâc, 2010), 1/222; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/161; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 1/102; Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 8/17.

¹⁷ Ebü't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebetü Tahkîki't-Türâs fi Müessesetü'r-Risâle (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 1043; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (y.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 30/182.

niyet ve maksatların yanı sıra¹⁸ zâhirî ve bâtinî tüm davranışlar yer alır.¹⁹ Bu mânada ef'âl kelimesi, “mükelleften meydana gelen ve onun gücü dâhilinde olan söz, fiil, inanç ve niyetin tamamı” şeklinde tanımlanır.²⁰ Bundan dolayı ister inançlar ve niyetler gibi kalbî fiillerden olsun, isterse zekât vermek, tahrîme tekbiri ve bütün sözlü tasarruflar gibi kavli ve uzvî fiillerden olsun, tüm işlemler ef'âl olarak görülür. Hatta bir kimsenin kendisini zinadan alkoyması bile bir fiil olarak nitelendirilir.²¹

İ'tibâr, meâlât ve ef'âl kelimelerinin müstakil anlamları verildikten sonra usûl-i fıkhıta kullanıldığı şekli ile i'tibâru meâlâtî'l-ef'âl'in tarifinin yapılması uygun olacaktır. Hemen belirtelim ki son yarım yüzyıla kadar bu kâidenin herhangi bir tanımı yapılmamıştır. Günümüzde konuya özel çalışmalar yapan kişilerce yapılan tarifler ise kısmen de olsa birbirinden farklılık arz etmektedir. Bunlardan birkaçı şöyledir: “Fiillerin sonuçlarını ölçüt olarak mukaddimleri hakkında hüküm vermektir.”²² “İleride beklenen sonuca uygun olan hükmü, fiile vermeyi dikkate almaktır.”²³ “Uygulama esnasında hükümlerin sonuçlarının Allah Teâlâ'nın maksadına uygun olmasına dikkat etmektir.”²⁴ “Meselenin hükmünün belirlendiği sırada tabii gerekliliğine bakarak hangi maksadın gerçekleşmesinin istendiğinden hareketle hükmün illetinin derinlemesine incelenmesidir. Sonuçta da hükmü bu gerekliliklere göre vermektir.”²⁵ “Hayır ya da şer, failin kastı olsun ya da olmasın şer'î hükmün düzenlendiği esnada fiilin sonucuna itibar etmektir.”²⁶ “Fakih'in hükmünün ve fetvasının yol açacağı sonuçları ictihad ve fetva faaliyetlerinde göz önünde bulundurmasıdır.”²⁷

Bu tanımların, birbirinden az da olsa farklı oldukları görülür. Kanaatimiz, lugat anlamlarının yanı sıra kullandıkları araçlar (istihsan, maslahat vb.) ile birlikte Şâtîbî'nin “makâsîdü's-şerîa”²⁸ vurgusu da dikkate alınarak bir tanım oluşturulmasının daha isabetli olacağı yönündedir.

İ'tibâru meâlâtî'l-ef'âl'in temel fonksiyonu, hüküm ister nassa ister maslahata dayanılarak verilmiş olsun, sonuç itibariyle makâsîdü's-şerîa açısından denetlenmesini sağlamaktır. Nassa dayanan hükümlerin uygulanma alanı sınırsız değildir. Her hüküm ancak zaruret sınırına kadar uygulanabilir; şer'î bir özür tahakkuk ettiği zaman normal durumlarda uygulanan hükmün uygulanmasından vazgeçilip zaruret hükümlerinin uygulanmasına geçilir. Hükmün dayanağı maslahat ise burada da makâsîdü's-şerîaya aykırı fiilî bir sonucun ortaya çıkmayacak olmasına dikkat edilir. Dolayısıyla i'tibâru meâlâtî'l-ef'âl normal durumlarda verilen hükmün makâsîdü's-şerîaya aykırı sonuçlar doğuracağı düşünülmediği durumlarda istihsan, istislah, sedd-i zerâi' gibi delilleri kullanmak suretiyle bu hükmün verilmesini engelleyip makâsîdü's-şerîaya uygun düşen bir hükmün verilmesini sağlayan çatı bir kâidedir. Durum böyle olunca i'tibâru meâlâtî'l-ef'âl'i, “Müctehidlerce, normal durumlarda verilen

¹⁸ Ebû Bekr (Ebû'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz İbnü'n-Neccâr el-Fütühî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zühaylî, Nezîh Hammâd (Mektebetü'l-Ubeykan, 1997), 1/337.

¹⁹ Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî Emîr Pâdişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, thk. Mustafa el-Bâbî el-Halebî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/129.

²⁰ İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, 1/337.

²¹ Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-fikhu'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 1/39.

²² Abdurrahmân b. Abdülazîz es-Südeys, *Kâidetü i'tibârî'l-meâlât* (Mekke, 1428), 12.

²³ Ferîd el-Ensârî, *el-Mustalahu'l-usûlî inde's-Şâtîbî*, 2004, 416.

²⁴ Hüseyin, *İ'tibâr-u meâlâtî'l-ef'âl*, 1/37.

²⁵ Abdurrahmân b. Muammer es-Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât ve murâ'atü netâici't-tasarrîfât* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1424), 19.

²⁶ Ömer Ceddiyye, *Aslu i'tibârî'l-meâl beyne'n-nazariyye ve't-ta'ibik* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2010), 36.

²⁷ Mehmet Selim Aslan, “İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibâru'l-Meâlât)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 27 (2016), 184.

²⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân (Dâru İbn Affân, 1997), 5/178.

hükümün makâsîdû's-şerîaya aykırı sonuçlar doğuracağına düşünülüyor durumlarda, istihsan, istislâh, sedd-i zerâi' gibi delilleri kullanmak suretiyle bu hükümün verilmesini engelleyip makâsîdû's-şerîaya uygun düşen bir hükümün verilmesini tercih etmektir” şeklinde tanımlamayı daha uygun görmekteyiz.

1.1. İ'tibâru Meâlâtî'l-Ef'âl'in Ortaya Çıkışı ve Dayandığı Deliller

Usulcüler ve fakihler tarafından meâlâtü'l-ef'âl, ictihad ve fetvalarda göz önünde bulundurulmasına rağmen, bu ne bir kâide olarak zikredilmiş ne de bununla ilgili bir tanımlamada bulunulmuştur. Bunun nedeni ise muhtemelen meâlâtü'l-ef'âl'in çatı bir kâide olması sebebiyle istihsan, feth-i zerâi', sedd-i zerâi', mürââtü'l-hilâf, hiyel, maslahat vb. kâideler²⁹ altında işlenmiş olmasıdır.³⁰ Bu durum, Şâtîbî'nin *Muvâfakât* isimli eserinde bu kâideye yer verip meşrûluğundan söz etmesine kadar devam eder. O, meâlâtü'l-ef'âl'in teşrî' sırasında dikkate alınması gerektiğinin şer'î deliller ve tam istikrâ³¹ yöntemiyle anlaşıldığını ifade eder.³²

Bu kâidenin meşrûluğu Kur'ân, sünnet ve sahâbe uygulamalarına dayandırılır. Bu meşruiyet delillerinden her birine bir örnek vereceğiz.³³ Asr-ı saâdet'te Müslümanlar, müşriklerin ilahlarını kötülüyorlardı. Onlar da öfke ile karşılık vererek Allah'a sövünce “Onların Allah'tan başka yalvardıklarına sövmeyin ki onlar da bilmeyerek sınırı aşıp Allah'a sövmesinler.”³⁴ âyeti ile kötülleme fiili yasaklandı.³⁵ Aslında putları kötülmenin; müşriklerin küçük düşürülmesi, şirkin kötülenmesi, hakkın yüceltilmesi, bâtılın alçaltılması gibi çok sayıda görünürde faydaları bulunur. Ancak tüm bu maslahatlara rağmen işin sonucu câhillik, düşmanlık ve haddi aşarak Allah'a sövme gibi çok büyük mefsedete vardığından Allah Teâlâ, müşriklerin putlarına sövmeyi yasaklamıştır.³⁶ Bu olay, aynı zamanda sedd-i zerâi'³⁷ ilkesine de örneklik oluşturur.

İ'tibâru meâlâtî'l-ef'âl'e “Eğer ümmetime zor gelmeyecek olsaydı misvak kullanmalarını emrederdim.”³⁸ hadisi ile “لولا أن أشق - Şayet zor gelmeyecek olsaydı...”³⁹ ile

²⁹ Bu kâidenin diğer kâideler ile irtibatı için bk. Ceddiyye, *Aslu i'tibârî'l-meâl*, 125-285; Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 241-340; Südeys, *Kâidetü i'tibârî'l-meâlât*, 27-42.

³⁰ Hüseyin, *İ'tibâr-u meâlâtî'l-ef'âl*, 1/33.

³¹ Tam istikrâ: Tikellerin tamamında mevcut olması sebebiyle tümel hakkında da var olduğuna hüküm vermektir. Buna kıyâs-ı mukassim de denilir. Diğer istikrâ çeşidi olan nâkis istikrâda ise, tikellerin çoğunda varlığı söz konusudur. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürânî, *et-Ta'rifât*, thk. Komisyon (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), “elif”, 18; Kefevî, “elif ve sin”, 105-106.

³² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 5/179.

³³ Diğer örnekler için bk. Südeys, *Kâidetü i'tibârî'l-meâlât*, 14-22; Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 123-166; Hüseyin, *İ'tibâr-u meâlâtî'l-ef'âl*, 84-181; Ali Rıza Akgün, “Şiddeti Yöntem Olarak Benimseyen Radikal Akımların Dikkate Almadığı Fikhî Kâide: ‘İ'tibâru'l-Meâlât’”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (2019), 331-336.

³⁴ (ولا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) el-En'âm 6/108.

³⁵ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlı (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418), 2/177.

³⁶ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfi' İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999), 3/314; Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akide ve's-şerî'a ve'l-menhec* (Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1418), 7/325; Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 124.

³⁷ “Haram olana vesile olmamak için câiz olan bir şeyi yasaklamaktır.” Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3/564.

³⁸ (لَوْلَا أَنْ أَشَقُّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتَهُمْ بِالسُّبُوكِ) Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “Temenni”, 9; “Savm”, 27; “Cuma”, 7; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdüllâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), “Tahâret”, 15; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî İmam Mâlik, *el-Muvatta'* (Beirut: Dâru İhyâ'il-Kütübî'l-'Arabî, 1985), “Tahâret”, 32.

başlayan ya da *temennî*⁴⁰ bildiren arzu ve istekleri sünnetten örnek olarak vermek mümkündür. Bu örneklerde Hz. Peygamber (s.a.v), fiillerin sonuçlarındaki olası zorlukları esas almak suretiyle hüküm belirlediği görülmektedir.

Meâlâti'l-ef'âl'in sahâbe tarafından uygulanmasına, Hz. Ömer'in (öl. 23/644) tek bir maktûle karşılık olarak öldürme suçuna iştirak edenlerin tamamının kısas edilmesi gerektiği yönündeki ichtihadı örnek olarak verilebilir.⁴¹ Rivayete göre San'a halkından beş ya da yedi kişi hile yoluyla bir kişiyi öldürürler. Hz. Ömer de öldürülen tek bir kişiye karşılık, öldürme suçuna ortak olanların tamamının kısas edilmesine hükmeder ve şöyle der: “Şayet San'a halkının tamamı bu suçu yardımlaşarak yapmış olsalardı, hepsinin öldürülmesine hükmederdim.”⁴² Hz. Ömer, burada şayet kısasla hükmetmeyip diyet yönünde karar verseydi bu takdirde insanlar, öldürmek istedikleri bir kimseyi yanlarına suç ortakları bularak öldürürler ve bu sayede diyet ile kısastan kurtulurlardı. Neticede, cinayetler yaygınlaşıp önlenemez hale gelirdi. Hâlbuki kısastan maksat, can dokunulmazlığının sağlanmasıdır.

1.2. İ'tibâru Meâlâti'l-Ef'âl'in Sınır ve Şartları

Geleneksel düşüncede bu kâide sistemleşmediğinden dikkate alınması için gerekli şartlardan bahsedilmemiştir. Ancak dayandığı en önemli madde olan maslahatın itibarına yönelik bazı şartlar ileri sürülmüştür. Bunlardan bazıları şunlardır: Zannî olmayıp kesin ya da gâlip olması, kişisel ve özel olmayıp genel olması (munzabıt), mefsetetten arınmış olması veya ona ağır basması, büyük maslahatın kaybına neden olmaması ve makâsîdü's-şerîaya uygun olması (mülâemet). Bunların yanı sıra: şer'î nasstan küllî ya da cüz'î bir delâlet bulunması, selim akıllarca anlaşılabilir cinsten olması (ma'kûl), bir zaruretin korunması ya da zorluğun giderilmesi için olması ile nass ve kıyasa aykırı olmaması ileri sürülen diğer şartlardandır.⁴³

Günümüzde meâlâtü'l-ef'âl çalışması yapanlarca fiillerin sonucunun dikkate alınması için birtakım şartlar ileri sürülür. Bunlardan bazıları şunlardır: Sonucun şer'î bir maksadı gerçekleştiriyor olması, gerçekleşme ihtimalinin kesin ya da gâlip olması, munzabıt (istikrarlı) olması, daha ağır basan bir maslahatın kaybına sebep olmaması ile büyük bir zarara neden olmaması.⁴⁴

2. Sabri Efendi'nin İ'tibâru Meâlâti'l-Ef'âl Anlayışı

Fiillerin sonuçlarının dikkate alınması konusunda günümüz araştırmacılarınca ileri sürülen şartlar ile Sabri Efendi'nin görüşleri genelde uyumluluk arzederken bunlara şer'î bir

³⁹ Bunlardan biri “لَوْلَا أَنِ أَشَقُّ عَلَى أُمَّي، لَأَخْرَجْتُ صَلَاةَ الْعِشَاءِ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ، أَوْ نَصَفِ اللَّيْلِ - Eğer ümmetime zorluk gelmeyecek olsaydı yatsıyı gecenin üçte birine ya da yarısına ertelerdim.” hadisidir. Bu ve diğer örnekler için bk. *Buhârî*, "Cihâd ve's-Siyer", 118; "Mevâkîtü's-salât", 24; "İmân", 25; *Müslim*, "el-Mesâcîd ve Mevâdi'u's-salât", 39; "İmâre", 28; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn-i Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1985/1406), "Salât", 7.

⁴⁰ Bu tür hadisler için Buhârî, *temennî* adında kitap başlığı açmıştır. Bk. Buhârî, "Temennî", 1-9.

⁴¹ Südeys, *Kâidetü i'tibâri'l-meâlât*, 21; Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 161.

⁴² *el-Muvatta'*, "Ukûl", 19.

⁴³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 1/199-200; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Salâh bin Muhammed bin 'Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1997), 2/207; Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1993), 176; Abdülkerim Zeydân Behic (Bic) el-Ânî el-Kehli el-Muhammedî (el-Mehmedî), *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Bağdad: Müessesetü Kurtuba, 1976), 242; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 3/54; Hüseyin, *İ'tibâr-u meâlâti'l-ef'âl*, 1/216; Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 350-359; Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha fi's-Şer'i'ati'l-İslamiyye* (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1973), 426-429.

⁴⁴ Hüseyin, *İ'tibâr-u meâlâti'l-ef'âl*, 1/217-237; Senûsî, *İ'tibâru'l-meâlât*, 249-261; Aslan, "İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibâru'l-Meâlât)", 189-192.

zaruret olması, müctehid ve âlimlerin yetkili olması ile nass ve icmâa aykırı olmaması şartlarını ilâve ettiği görülür. İcmâa aykırı olmama şartından ve kendi ifadelerinden⁴⁵ geçmiş âlimlerin ittifak ettikleri meseleleri kapsam dışı bıraktığı; nevâzil fikhî ile ihtilâf edilen meseleleri ise sayılan diğer şartlar dikkate alınmak kaydı ile i'tibâru meâlâti'l-ef'âl denetimine açtığı anlaşılır. Ayrıca zarûriyyât türü maslahatları, mevcut hükmün esnetilmesinde bir delil olarak kabul ettiği görülür. Makâsîdü'ş-şerîaya uygun olması şartında ise şer'î makâsîd ile kişisel maksadın farklılığına vurgu yapar. Şimdi bunların bir kısmına maddeler hâlinde temas edilecek.

2.1. Şer'î Bir Zaruret Olmalı

Sabri Efendi'ye göre i'tibâru meâlâti'l-ef'âl'in işletilebilmesi için sonuç, şer'î bir zorluk barındırmalıdır; aklî ve zannî değil. Zorluğun sübjektifliğine dikkat çeken Sabri Efendi, yapılmak istenen her İslâm dışı yeniliğin, zorluğun kaldırıldığı kâidesi arkasına saklanılarak yapılmak istendiğini ama bu kuralın nerelerde geçerli olduğunun dikkate alınmadığını iddia eder.⁴⁶ Ona göre, İslâm'da zorluk ve meşakkat kaldırılmıştır. Ancak bu, sıradan zorlukların aksine insanın tâkat ve tahammülünün üstü zorlukların kaldırıldığı anlamına gelmektedir. Ayrıca bu durumun şer'î ahkâmı, zorluk ve sıkıntıya neden oluyor diye hevâ ve hevâse uygun bir şekilde tağyîr ve tebdil ederek beşerî kanunlar seviyesine indirmenin kapısını asla aralamaması gerektiğini ifade eder.⁴⁷ Sabri Efendi'nin bu düşüncelerinden zorluğun şer'îliğine dikkat çektiği; insanın tahammülü dairesinde zorlukları barındırdığını düşündüğü için de, mevcut ahkâmı aklî ve zannî bir zorluk gerekçesi ile olası değişikliklere kapadığı sonucuna ulaşmak mümkündür.

2.2. Yetki Müctehidlerde Olmalı

Allah Teâlâ'nın helâl kıldığı bir şeyin, müctehidler dâhil hiçbir kimse tarafından haram kılınmayacağını belirten Sabri Efendi, nevâzil fikhî ile geçmiş âlimlerin ihtilâf ettiği meselelerde hüküm belirleme ya da zarurete dayalı hüküm değiştirme yetkisinin zannedildiği gibi parlamentoda değil, âlimlerde olduğunu ifade eder.⁴⁸

Zamanında “ülû'l-emre itaatten kasıt ehlü'l-hall ve'l-akddir.” diyerek maslahat gerekçesiyle hükümleri değiştirme yetkisini meclise vermek isteyenlere karşı çıkan Sabri Efendi, ülü'l-emre itaati emreden âyetten kastın, sanıldığı gibi meclis ile hiçbir alakasının bulunmadığını; icmâ ve kıyâs-ı fukahâ olduğunu söyler. Yine mezkûr kavramın hükümetler ile de hiçbir alakasının olmadığını zaten hükümetlerin zalimane ve gayri meşrû emir ve yasaklarını kabul etme ve uygulama ile hiçbir kimsenin yükümlü olmadığını söyler. “Yaratana isyan içeren meselelerde yaratılana itaat yoktur.”⁴⁹ ile “İtaat ancak ma'rûftadır.”⁵⁰ hadislerinin, yöneticilerin

⁴⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfî'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlem min rabbi'l-'âlemîn ve 'ibadihi'l-mürselîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1981), 1/296; Mustafa Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, thk. Abdulkadir Coşkun (İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019), 722.

⁴⁶ Mustafa Sabri Efendi, “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, ed. Furkan bin Abdullah, thk. Feridun Dinçer (İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019), 397.

⁴⁷ Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, 725.

⁴⁸ Sabri Efendi, *Mevkîf*, 1/296; Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, 722.

⁴⁹ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (son) vd. (Mısır: Şirketü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), “Cihâd”, 29; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 18/165; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Reşîd, 1409), 6/545.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 1/434, 482; 2/42-43; *Buhârî*, “Megâzî”, 61; “Ahkâm”, 4; “Ahbârî'l-ahâd”, 1; *Müslim*, “İmâre”, 20, 21; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-

gayri meşrû emirlerine uymamayı emrettiğini; halife, imâmetin aslî unsuru olan Kureyş'ten olsa bile durumun değişmeyeceğini; Hz. Peygamber'in (s.a.v) “Kureyş, size doğru olduğu müddetçe siz de onlara karşı doğru olun.” buyurarak onlara karşı bile itaati sınır altına aldığını belirtir.⁵¹

2.3. Meâlâtü'l-Ef'âl, Nassa Aykırı Olmamalı

Meselelere “*Mevrid-i nassa ictihâda mesağ yoktur.*” kâidesinden baktığı görülen Sabri Efendi'ye göre amaç ve sonuç odaklı ictihadın, nassa aykırı olmaması gerekir. O, zamanında sözde ictihad faaliyetlerini nassın bulunduğu alana taşımak için ahkâmı, taabbüdî ve ta'lilî diye ikiye ayırmaya; taabbüdî alanları dinî; ta'lilî alanları ise dünyevi şeklinde nitelendirerek istedikleri gibi değişiklik yapmaya çalışanların varlığından rahatsızlık duyar. Böyle bir ayırım sonrası değişiklik önerilerinin muâmelât alanı ile sınırlı kalmayıp taabbüdî alanlara dahi sıçrayacağı konusunda uyarıda bulunup bu hususta çok sayıda örnekler verir.⁵²

Sabri Efendi, Allah Teâlâ'nın fiillerinin maslahat ve hikmet ile ta'lil edilemeyeceği düşüncesine sahiptir. Ona göre maslahat, Allah Teâlâ'nın fiilinde muharrik unsur olmayıp, ona tâbidir. Bundan dolayı ‘Allah’ın fiili, hikmetten geri kalmaz.’ denilmez de ‘Hikmet, onun fiilinden geri kalmaz.’ şeklinde söylenilebileceğini belirtir. Böylece Allah Teâlâ'nın fiillerinin herhangi bir maslahat ve hikmete dayandırılmamasına rağmen bunlardan da geri kalmayacağını altını çizmiş olur.⁵³ Bu düşünceden mütevellid, eşyada güzel ve çirkinliğin haddizatında bulunmadığını, eşyanın Allah Teâlâ'nın emretmesi ile güzel, yasaklaması ile de çirkin olduğu yani ârizî olduğu görüşüne sahiptir.⁵⁴

Sabri Efendi'nin nassın bulunduğu alanı ictihada kapalı tutmasının nedenlerinden biri de şer'î hükümlerin sebep ve hikmetlerini tereddütsüz tayin ve ihataya beşerin gücünün yetmeyeceği düşüncesidir. Bununla birlikte illete yönelik her ne kadar bir tahmin yapılabilse de hükmün tek bir illete indirgenmemesi gerektiğini; bizim aklımızın kavrayamayacağı çok sayıda illet ve hikmetin bulunabileceğini; önemli olanın kayıtsız, şartsız ve “ama”sız teslimiyet olması gerektiğinin altını çizer ve bu mevzuda şunları söyler:

“Bazı dikkat sahipleri oruç ve namaz gibi dini hükümlerimizin sıhhi fâidelerinden bahsederler. Cenâb-ı Hak tarafından emredilen bilcümle mükellefiyetlerin elbette menfaatli ve faydalı şeyler olacağı cihetle zikrolunan halde fena değildir. Ancak şurasını nazar-ı dikkatten ayırmamak lazımdır ki biz o şer'î emre kendi maddî menfaatlerimiz ve belki uhrevî menfaatlerimizi düşünerek yapışmış olmayacağız. Biz sadece emrolduğumuz için ve âmirimizin buna en çok lâyık olmasından dolayı yapışacağız. Hatta vazife icabı ifâ ettiğimiz veya sakındığımız şeyler, Allah'a karşı birer fedakârlık, birer hizmet, külfet ve meşakkat tarzında olacak. Namaz kılmak için yorulacağız. Oruç tutarak zayıflayacağız ve bu ibadetlere alışkanlığımız ikinci bir tabiat halinde icra olunmalarını icap etmeyecek. Velhâsıl

‘Asriyye, ts.), “Cihâd”, 96; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 8/269.

⁵¹ (استقيموا لقرئيش ما استقاموا لكم) Mustafa Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, ed. Furkan bin Abdullah, thk. Abdülkadir Coşkun (İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019), 477; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Mâ'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002/1422), 16/4/582, 14/33; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 13/116; Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atıyye ez-Zehrânî (Riyad: Dâru'r-Râye, 1989/1410), 1/126-127.

⁵² Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, 258; a.mlf., “Türk'ün Başına Gelen Şapka Meselesi”, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, ed. Furkan bin Abdullah, thk. Abdülkadir Coşkun (İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019), 326; a.mlf., “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, 385-389, 416-417.

⁵³ Sabri Efendi, *Mevkîf*, 3/5, 16-17.

⁵⁴ Sabri Efendi, *Mevkîf*, 3/24.

“Amellerin en faziletlisi meşakkatli olanıdır.” hadis-i şerifinin nüktesi mer’î olacak ve kendimiz için olmayan şu çalışma sonunda istifade sağlamış olursak orası bizce maksut olmayıp sadece mâbudumuzun bizim hizmetimizden katiyen müstağni bulunduğunu ve bu cihet namaza zarar veren mevkiini tayin etmişlerdir... Velhâsıl şer’î hükümlerin sebepleri ve gizli hikmetlerini tereddütsüz tayin ve ihata bizim gibi âciz kişilerin işi bulunmadığını ve böyle yüksek vazifelere karışmanın haddi aşmak olduğunu bilmeliyiz. Özellikle de ona şükran borçlu olduğumuzu bilmeliyiz.”⁵⁵

Sabri Efendi, bir taraftan ahkâmın dinî ve dünyevî şeklinde ikiye ayrılmasına karşı çıkarken diğer taraftan dinî ahkâmın dünyevî ne gibi faydaları olduğunu araştırılması gerektiğini söyler. Ancak buradaki amacın, ‘İllet ve maslahatlarını kaybetti.’ ithamıyla mevcut ahkâmı değiştirmek olmaması gerektiğini; Müslümanlardan daha ziyade gayr-i müslimlere dinî ahkâmı savunma ve anlatma düşüncesinin bulunması gerektiğini ifade eder. Kendisi ise çok sayıda şer’î hükmün Müslümanların lehine ne gibi maslahatlar barındırdığını misalleri⁵⁶ ile açıklar. Bu konudaki düşüncesi kendi ifadeleri ile şöyledir:

“Şer’î hükümlerin içtimâî faydasını düşünmek, bulmak fena bir şey değildir. Belki bu fayda ve menfaatleri dikkate değer bir kudret ve maharetle âleme anlatmak ilim adamlarımızın üzerine düşen bir vazifedir. Ancak bu işin yeri, Mûsâ Efendi’nin⁵⁷ zannettiği gibi fıkıh ilmi olmayacak, fıkıh usûlü bile olmayacak. Çünkü fıkıh ilmi, Müslümanlara dinî vazifelerini bir kanun metni gibi öğretir ve telkin eder. Fıkıh usûlü de onların kaynaklarını, şer’î dört delilden ne suretle hüküm çıkarıldığını gösterir. Şer’î hükümler üzerine yürütülecek içtimâî müdâfaalar ise İslâm dininin fertlerinden daha ziyade yabancılara bir müdâfaa silahı olarak ortaya konulmak lâzım gelir. Vâkıa dünyaya ait olan bu menfaat ve güzellikleri, Müslümanların da bilmesi pek faydalı olur. Ancak meselenin yalnız ‘bilmek’de kalması gerekir. Şer’î vazifelerin fiiliyat ve icraatını onların üzerine bina etmek derecesine gelince bu hal yukarıda geniş olarak arzedildiği üzere adı geçen fiilleri bozar. Demek ki dinî vazifelerin her birinin dünyaya ait ne kadar illet ve hikmeti bulunursa bulunsun gene icrasında gözetilecek esas ve gaye Allah’ın emrine itaat ve uhrevî mes’ûliyetten korkmak gibi dünyevî olmayan şeylerden ibaret olacaktır. Nihayet dünyevî gayeler, esasın daha altında tâlî ve muntazam bir maksat halinde nazar-ı itibare alınabilir o kadar...”⁵⁸

Özetle, Sabri Efendi’ye göre şer’î hükümlerin illet ve hikmetine tam olarak nüfuz edilemediği için “Mevcut hüküm maslahatını kaybetti. Artık mefsemete neden oluyor. Dolayısıyla başka bir hüküm ile değiştirilmelidir.” düşüncesi isabetli bir görüş değildir. Ama nassın bulunmadığı nevâzil fikhî ile geçmiş âlimlerin ihtilâf ettiği meselelerde⁵⁹ ise sonuca yönelik ahkâm makâsîdü’ş-şerîa çerçevesinde belirlenebilir.

2.4. Meâlâtü’l-Ef’âl, İcmâ ve İttifak Edilen Meselelere Aykırı Olmamalı

Sabri Efendi’nin gözünden meâlî icthad icmâa da aykırı olmamalıdır. Tabii burada onun kastı geleneksel icmâ anlayışıdır. İcmâ ortadan kaldırıldığında İslâm’da hiçbir şeyin kalmayacağını vurgulayan Sabri Efendi, icmâi meclis oylamasına indirgeyenlere: icmân meclis ile alakasının bulunmadığını, doğrunun oy sayısı ile ölçülemeyeceğini ve her zaman çoğunluk tarafında bulunmayacağını beyan eder.⁶⁰ Geçmiş ulemânın “İcmâ, âyet ve hadise takdim olunur.” sözlerini anlamakta zorlandığını ama âyet ve hadisleri istedikleri gibi eğip bükme

⁵⁵ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, 678-681.

⁵⁶ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, 697-701, 706.

⁵⁷ Sabri Efendi’nin burada kastettiği kişi Mûsâ Cârullah’dır (öl. 1949).

⁵⁸ Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, 454.

⁵⁹ Sabri Efendi, *Mevkıf*, 1/296; a.mlf., “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, 722.

⁶⁰ Sabri Efendi, “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, 378-384, 413.

çabası içine girenleri görünce hikmetini kavradığını belirtir.⁶¹ Yani ona göre “Mevcut şer‘î fiillerin sonuçları artık maslahatı sağlamıyor. Aksine mefsetete neden oluyor. Dolayısıyla icmâ makamı olan meclis, şer‘î hükümlerde değişiklik yapmalı.” çağrısının karşısında geleneksel icmâ anlayışı sağlam bir kalkan gibi durmaktadır. Bundan dolayı olası değişiklik önerileri icmâa da aykırı olmamalıdır. Yine Sabri Efendi, geçmiş müctehidlerin ittifak ettikleri meselelere yönelik değişiklik önerilerine de kapıyı kapatırken nevâzil fikhî ile ihtilâflı meselelerde ise alanın uzmanı kişilere ictihad kapısını açık tutmaktadır.⁶² Onun nevâzil fikhî ile geçmiş âlimlerin ihtilâf ettikleri meseleleri ictihada açık tutması, doğal olarak aynı meseleleri i'tibâru meâlâtî'l-ef'âl kâidesine de açık tuttuğu anlamına gelmektedir.

2.5. Meâlâtü'l-Ef'âl, Makâsîdü'ş-Şerîaya Uygun Olmalı

Her ne kadar kimi âlimlerce farklı sıralama ve isimlendirmeler olsa da⁶³ din, can, akıl, nesil ve malın korunmasından ibaret olan usûl-i hamse makâsîdü'ş-şerîa olarak kabul edilir. Bu beş esasın elde edilmesini sağlayan her şey maslahat; tamamının ya da bir kısmının kaçırılmasına neden olan her şey ise mefsetet olarak nitelenir. Adı geçen beş küllî esasın korunması ise önem ve kuvvet derecesine göre zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât olmak üzere üç aşamada gerçekleşir.⁶⁴ Teâruz anında tercih bu sıralamaya göre yapılır.⁶⁵

Sabri Efendi, zarûrî değişiklikler ile nevâzil fikhînde hüküm belirlemede aklî maslahat değil, makâsîdü'ş-şerîaya⁶⁶ uygun gerçek bir maslahat aranması gerektiğini ifade eder. Ama durumun böyle olmadığını, zamanında yapılmak istenen her tecdidin maslahat arkasına sığınarak yapılmak istendiğini,⁶⁷ işin aslının ise maslahat değil mefsetet olduğunu iddia eder.⁶⁸ Ayrıca akıllı kişiye düşenin, her işinde dinî ve dünyevî birtakım maslahatlar aramak olduğunu ama dinî ve gayri dinî maslahatın birbirinden farklı olduğunu aklından asla çıkarmaması gerektiğini belirtir.⁶⁹

Sabri Efendi, şer‘î hükümlerde uhrevî maslahatlardan ziyade ictimaî maslahatlar aranmasını inançsızlığın getirdiği müzmin hastalıklardan birisi olarak görür. Şer‘î fiillerin ictimaî gayeler esasına dayandırılmasının yavaş yavaş tahrip olarak bozulmaya yüz tutacağını söyler.⁷⁰ İlâveten salâh ve fesadın insanların bakış açıları ile değişiklik gösterebileceğine de dikkat çeker.⁷¹ Dolayısıyla ona göre sonuçtaki maslahat aklî olmayıp şer‘ tarafından bildirilmiş olmalıdır. Ayrıca örneklerde görüleceği üzere yukarıdaki makâsîd sıralamasını benimsediği görülür.

⁶¹ Sabri Efendi, “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, 414.

⁶² Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, 657; a.mlf., “Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi”, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı* (İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019), 785-788.

⁶³ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Şeriketü't-Tibâ'ati'l Fenniyyeti'l-Müttehîdeti, 1973), 391; a.mlf. *ez-Zahîre*, 1/127.

⁶⁴ Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 119; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 2/17, 20, 32, 38,42; Vehbe *ez-Zuhaylî*, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhî'l-İslâmî* (Dîmaşk: Dâru'l-Hayr, 2006), 1/112-114.

⁶⁵ Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh* (Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 373.

⁶⁶ Ahmed er-Raysûnî, *Nazarîyyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmâm eş-Şâtîbî*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî (Dâru'l-'Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1995), 19.

⁶⁷ Sabri Efendi, *Mevkîf*, 2/90-92.

⁶⁸ Sabri Efendi, *Mevkîf*, 1/298; 4/349; a.mlf., “Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi”, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı* (İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019), 870.

⁶⁹ Mustafa Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, çev. Abidin Korkmaz, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*, ed. Furkan bin Abdullah (İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019), 229.

⁷⁰ Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, 455.

⁷¹ Sabri Efendi, *Mevkîf*, 4/159.

2.5.1. Fiiller, Amaç Bakımından Makâsidü’ş-Şerîaya Uygun Olmalı

İ’tibâru meâlâtî’l-ef’âl kâidesinde fiillerin hem amaç hem de sonuç olarak makâsidü’ş-şerîaya uygunluğu aranır. Sabri Efendi’nin de fiillerdeki amaç ile makâsid arasında ilişkiyi dikkat çektiği görülür. Şer’î hükümlerin “kulların dünyevî menfaatlerine yönelik birtakım faydaları taşımış olsa bile” dini bir vazife olarak yerine getirilirken mutlaka uhrevî menfaatlerin gözetilmesi gerektiğini söyler. Böyle yapılmadığı takdirde işlenen fiillerin dinî bir fiil olarak nitelendirilemeyeceğini, şer’an ve dinen makbul olmayacağını belirtir. Bu mânada beş vakit namazın Allah Teâlâ’nın emrini yerine getirmek ve bu sayede uhrevî sorumluluktan kurtulmak amacı ile yapılmayıp beden üzerinde jimnastik gibi bir fayda sağlaması hedeflenerek yapıldığı takdirde ibadet hüviyetine bürünemeyeceğini söyler. Aynı şekilde mideyi koruma amacı güdülen tutulan oruç ile i’lâ-yı kelimetullah fikrinden uzak olarak şeref ve nam kazanma adına yapılan cihadın dince makbul görülmeceğini beyan eder.⁷²

Sabri Efendi, İslâm’da bir hükmün şer’î ya da gayrı şer’îlik kazanabilmesi için niyetin çok büyük önemi olduğundan söz eder. Bundan dolayı dinî bir hükmün ibadet dışı amaçla yapılması durumunda Allah katında makbul olmayacağını; normal bir davranışın ise ibadet kastı ile yapıldığı takdirde ibadet hüviyetine bürünebileceğini ifade eder. Bu mânada mubah bir davranış olan yeme ve içmenin Allah Teâlâ’ya kulluk için güç ve tâkat oluştursun niyeti ile yapıldığı takdirde ibadet hüviyeti kazanacağını söyler. Vesîle ve makâsid türü arasında bir ayrım gittiği görülen Sabri Efendi’ye göre abdest gibi vesile türü ibâdetlerde hiç niyet bulunmasa ya da vücudun serinlemesi veyahut sıhhat bulması gibi amaçlarla yapılabilmesi mümkün olsa da ancak uhrevî maslahatlar için yapılması durumunda sevap kazanılma fırsatı kaçırılmamış olur.⁷³

Sabri Efendi’nin amaç ve makâsid odaklı ileri sürdüğü meselelerden bazıları şunlardır:

- 1) İbâdetlerin kişiye sağlayacağı dünyevî maslahatlar dikkate alınarak yapılması onu ibâdet hüviyetinden çıkarır. Örneğin, sağlığa faydalı diye oruç tutulması onu ibâdet olmaktan çıkarır. Dünyevî bir iş ise uhrevî bir maksatla yapıldığı takdirde ibâdet hüviyeti kazanır.
- 2) Arabî ilimlerin okunmasındaki amaç şer’î ilimlerin elde edilmesi olmalıdır.⁷⁴ O, bu düşüncesi ile âlet ilimlerinin şer’î ilimleri elde etmek için öğrenildiği takdirde kişiye sevap kazandıracağını ifade etmek ister.
- 3) Bir kimsenin bazı günahları halka karşı haysiyet ve onurunu zedeliyor diye terk etmesi tövbe olarak nitelendirilemez.⁷⁵
- 4) Bir kimsenin vücuduna zarar veriyor diye içkiyi bırakması geçmiş günahlarından tövbe anlamına gelmez. Aynı şekilde bulaşıcı hastalıklara yakalanırım korkusuyla zinadan uzak durması da Allah katında onu iffetli bir kul yapmaz.⁷⁶

Sabri Efendi’nin bu konuda “*Ameller niyetlere göredir.*”⁷⁷ hadisi ile buna dayandırılan (الأمر بمقاصدها - İşler maksadlarına göredir.)⁷⁸ küllî kâidesi çerçevesinde meseleleri ele aldığı

⁷² Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, 451; a.mlf., *Mevkuf*, 4/353.

⁷³ Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, 452-455.

⁷⁴ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, 649.

⁷⁵ Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, 678.

⁷⁶ Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, 451.

⁷⁷ Buhârî, “Bed’ü’l-vahy”, 1; İbn Mâce, *Sünen-i İbn-i Mâce*, “Zühd”, 26; Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, ts.), “Talâk”, 12.

görülmektedir. Yine fiillerde amaç ile makâsîdü's-şerîa uygunluğu aradığı; sonucu da buna göre nitelendirdiği anlaşılmaktadır.

2.5.2. Fiiller, Sonuç Bakımından Makâsîdü's-Şerîaya Uygun Olmalı

Fiillerin sonuç bakımından da şâriin maksadına uygun olmasına dikkat edilir. Aşağıda görüleceği üzere Sabri Efendi'nin de sonuç-makâsîd uygunluğunu dikkate aldığı görülür. Şimdi bu meselelerden birkaçına maddeler halinde yer verilecek.

2.5.2.1. Taaddüd-i Zevcât

Sabri Efendi'ye göre dört ile sınırlı olmak ve eşler arasında adâlet ve eşitliğe riâyet etmek şartı ile taaddüd-i zevcâtın meşrûluğu Kitap, sünnet ve icmâ-ı ümmete dayandığı için⁷⁹ “Günümüzde çok eşlilik artık mefsedete neden oluyor. Bundan dolayı mubahlık hükmü maslahat gereği haram ile değiştirilmelidir.” iddiası son derece yanlıştır. Çünkü ortada hükmü belirleyen bir nass vardır. Nassın bulunduğu yer ise ictihada kapalıdır. Kaldı ki ona göre böyle bir girişim amaca da hizmet etmeyebilir. Çünkü çok eşliliğin yasaklanarak elde edilmesi umulan maslahat, gerçekte zina gibi çok büyük mefsedetlere kapı aralayabilir.⁸⁰ Buna mukâbil çok eşliliğin serbest olmasının, iffetin korunması ile nüfus artışını sağlamasının⁸¹ yanı sıra çok sayıda⁸² faydaları bulunur. Dolayısıyla taaddüd-i zevcâtta menfaat ihtimali mazarrat ihtimalinden her zaman baskındır. Bu mânada çok eşlilikte ortaya çıkabilecek kıskançlık ve düşmanlıklar, büyük menfaatlerin yanında pek önemsiz kalır.⁸³

Netice olarak Sabri Efendi, taaddüd-i zevcâtın mubahlığı hakkında nass ve icmâ bulunduğunu; serbest olmasının sağlayacağı maslahatların, ileri sürülen mefsedetlere göre kıyas kabul etmeyecek düzeyde baskın olduğunu; yasaklandığı takdirde beklenilenin aksine çok büyük mefsedetlere neden olacağını; netice olarak da mevcut uygulamanın hükmünde değişikliğe gitmenin yanlış olacağı kanaatindedir. Onun, olayı maslahat ile mefsedetın teâruzunu penceresinden değerlendirdiği; maslahatı baskın gördüğü için cüz'î, zannî ve aklî mefsedete itibar edilmeyeceği düşüncesinde olduğu görülür.

2.5.2.2. Şapka Takılması

Sabri Efendi, şapka giyilmesine “*Bir kavme benzeyen onlardandır.*”⁸⁴ ile “*Bizden başkasına benzemeye çalışan bizden değildir.*”⁸⁵ hadisleri bağlamında Ehl-i kitaba benzeme sonucuna neden olduğu gerekçesi ile karşı çıkar.⁸⁶ Bu konuda din, can, akıl, nesil ve malın korunmasından ibaret olan usûl-i hamsedeki⁸⁷ sıralamaya uygun olarak dinin korunması maslahatını, canın korunması maslahatı karşısında önceliği görülür.

2.5.2.3. Resim ve Fotoğraf

Sabri Efendi, bazı çevrelerce dillendirilen “Çağımızda artık putperestliğe imkân kalmamıştır. Dolayısıyla yasaklanan şeyin sebebinin yokluğu ile yasak da ortadan kalkmalıdır.” iddialarına katılmaz. Bu konuda, her ne kadar putperestlik kalmasa da ihtimalinin hâlâ mevcut

⁷⁸ Mecelle mad. 2.

⁷⁹ Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, 662.

⁸⁰ Sabri Efendi, *Mevkîf*, 1/294-295.

⁸¹ Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, 664; a.mlf., “Dinî Müceddidler”, 423, 633.

⁸² Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, 666, 689-690.

⁸³ Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, 666.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/171; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 4/212, 216; 6/470, 471; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, “Libâs”, 4.

⁸⁵ *Tirmizî*, “İsti'zân ve'l-Âdâb”, 7; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 7/238; Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407), 2/205.

⁸⁶ Sabri Efendi, “Türk'ün Başına Gelen Şapka Meselesi”, 333-334.

⁸⁷ Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha*, 23.

olduğunu ayrıca tasvîrin yasaklık sebebini ta'zîme indirgemenin de doğru olmayacağını; insan aklının kavrayamadığı nice hikmet ve gerekçelerin bulunabileceğini ileri sürer.⁸⁸ Aslında Sabri Efendi, resim ve heykele toptan karşı değildir. Mezkûr yasağı *yaşama ihtimali*⁸⁹ ile sınırlandırır. Buradan hareketle para üzerinde âzâsı seçilemeyecek şekilde ve belden yukarı resim çekilmenin ve bu şartlarla sanat için resim ve heykel yapmanın mahzurlu olmayacağını ileri sürer.⁹⁰ Bununla birlikte yarım fotoğrafa verilen şer'î cevâzın bile zamanla çarşı ve pazarda çıplak kadın resimlerinin sergilenmesinin kapısını araladığını belirtir. İleride ise bunun daha ne kadar büyük mefsedetlere neden olabileceğinden endişe duyar.⁹¹ Buna rağmen suçluların teşhisi için tam boy fotoğrafı ise “zaruretler mahzurlu şeyleri mubah kılar.” kabilinden câiz görür.⁹² Burada zarureti hükmün esnetilmesinde bir etken olarak kabul ettiği görülür.

Anlaşılabacağı üzere Sabri Efendi, resim ve heykeldeki yasağın tazîm gibi tek bir illete indirgenmesini doğru bulmamakta; aklımızın kavrayamadığı başka illet ve hikmetlerin bulunabileceğine dikkat çekmektedir. Suçların önlenmesi ile suçlunun teşhisinde ise büyük yarar sağlayacağını düşünerek zarurete dayalı olarak tam boy fotoğrafa ruhsat vermektedir. Bu da fiillerin sonucunu dikkate aldığı ve zarûriyyât türü maslahatı hüküm değişikliğinde bir ilke olarak kabul ettiğini gösterir.

2.5.2.4. Örtünme

Sabri Efendi, “Kadınların örtünmesi artık hem faydalarına değil hem de kendilerine meşakkat veriyor. Dolayısıyla sonuç değişti, hüküm de değişmelidir.” diyerek açılmaları gerektiğini iddia edenlere karşı çıkar.⁹³ Öncelikle olayı nimet-külfet dengesinden tahlil eder. Kadınlar için tesettürün hafif bir külfet barındırsa da çok büyük maslahatlarına sebep olan bir farz olarak niteler.⁹⁴ Ayrıca örtünmeye, şerre açılan fırsat kapılarını en kısa yoldan kapatmak olarak da bakar.⁹⁵ Bu düşüncesi ile meseleye, sedd-i zerâi' ile maslahat-mefsedet dengesi penceresinden yaklaştığı görülür. Ayrıca kadınların bir miktar açılmalarının nerede duracağını kestirilemeyeceğini hatta her geçen gün bunu daha büyük açılmaların takip edeceğini söyler. Açılmaların ilk etapta ilgi çekebileceğini ama zamanla alışılıp ilgiyi üzerine çekecek yeni yeni açılmaların bunu takip edeceğini ileri sürer.⁹⁶ Dolayısıyla birtakım aklî maslahatlar ile hükümlerde esneklik yapmanın daha büyük taviz ve esnekliği gerektireceğini, sonuç olarak da Allah Teâlâ'nın ahkâmından geriye hiçbir şey kalmayacağını düşündüğü söylenebilir. Netice olarak onun bakışına göre kadınların örtünmesi sonuç olarak Allah Teâlâ'nın insanlar için belirlediği maslahatlara uygundur, mefsedete neden olmamaktadır. İddia edilen maslahatlar ise dinî değil, aklîdir.

Sabri Efendi, kadının yüzünün örtülmesi konusunda ise “*Görünen kısımları müstesnâ zinetlerini açmasınlar.*”⁹⁷ âyeti gereğince zaruret ve ihtiyaçtan dolayı avret sayılmadığını ama fitne ve şehvetin galebesi durumunda istihşanen örtülebileceğini iddia eder. Ancak bunun bir

⁸⁸ Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, 668-681.

⁸⁹ Yaşama ihtimalinden kasıt: Herhangi bir uzvu olmadığına hayatta kalmaması demektir. Örneğin, başı olmayan bir kimsenin hayatta kalmaması gibi.

⁹⁰ Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, 668-681.

⁹¹ Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, 670.

⁹² Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, 671-672.

⁹³ Sabri Efendi, “Dinî Müceddidler”, 600.

⁹⁴ Sabri Efendi, “İslâm'da Tartışılan Meseleler”, 723, 736.

⁹⁵ Mustafa Sabri Efendi, “Kadın Meselesine Bakışım”, çev. Mahmud Petek, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı* (İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019), 935.

⁹⁶ Sabri Efendi, “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, 409; a.mlf., “Dinî Müceddidler”, 601.

⁹⁷ (ولا يبدین زينتهن الا ما ظهر منها) Nûr 24/31.

zorunluluk ve vazife olarak değil, şehevî bakışlardan kendilerini korumak için tedbir amaçlı olduğunu söyler.⁹⁸ Onun bu düşüncesi dayatmacı bir anlayışla değil, herkesin kendi inisiyatifine kalmış tercih edilebilecek bir alternatif olarak görülür. Aynı zamanda bu, cüz'î bir mefsetet ihtimali karşısında mevcut ruhsatın bağlayıcı ve zorunlu olacak şekilde değiştirilmemesi gerektiğine de bir örnek teşkil eder.

Sabri Efendi, şehvet korkusu bulunsa bile şahitlikte, evlenme isteği bulunduğunda, görücülükte ve doktor muayenesinde zarurete dayalı olarak zorunlu yerlerin görülmesinin caiz olabileceğini iddia eder.⁹⁹ Onun bu görüşünün Hz. Peygamber'in ruhsatına dayandığını söylememiz mümkündür.¹⁰⁰ Bu da Sabri Efendi'nin, normalde mahzurlu olan bir durumun şer'î zaruretlere karşısında mubah hale dönüşebileceği görüşünde olduğunu gösterir/gösteren başka bir örnektir.

2.5.2.5. Din-Devlet Kaybı

Sabri Efendi'nin din, can, akıl, nesil ve malın korunmasından ibaret olan usûl-i hamseden dini önceleyen bakışını yansıttığı örneklerden birisi, din ile devletten birinin kaybının kaçınılmaz olduğu durumda devletin feda edilebileceği meselesidir. O, bu konuda esir alınan bedenlerin bir gün hürriyete kavuşabileceğini ama dinlerin böyle olmadığını söyler.¹⁰¹ Ayrıca bu düşüncesinden dolayı yanlış anlaşılması gerektiğini, dinlerine karışmayan yabancı bir yönetimin, dinlerini yasaklayan laik bir yönetime göre daha ehven olacağını ifade eder. Bu düşüncesi ile *Mecelle*'de de ifade edilen "Ehven-i şerreyn ihtiyar olunur."¹⁰², "İki fesad teâruz ettikde ehaffi irtikâb ile a'zaminin çaresine bakılır."¹⁰³ "Zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izâle olunur."¹⁰⁴ vb. kâideler çerçevesinde meseleye yaklaştığı görülür. Netice olarak Onun, maslahatların teâruzu esnasında dinin korunması maslahatını diğerlerine göre ilk sıraya yerleştirdiği görülür.

2.5.2.6. Mazlumun Kötü Sözle Cevap Vermesinin Câizliği

Sabri Efendi Mısır'da yaşadığı son derece kötü muâmele üzerine Bazı Mısırlıları Firavun tabiatı üzere olmakla suçlar. Ardından "Hakkınızda söylediğim bu kelime sizlere ağır geldiye, ben bunda mazurum! Zira sizden ve Türk dostlarınız İttihatçı ve Kemalistlerden birçok zulümler gördük. Allah Teâlâ, kötü sözle cevap vermeyi zulme uğrayanlar için meşrû kılmıştır." der.¹⁰⁵ Onun buradaki referansı "*Allah, zulme uğrayanın dile getirmesi dışında, çirkin sözün açıklanmasını sevmez.*"¹⁰⁶ âyetidir. Burada aslen kötü olan çirkin sözün, kendinden büyük bir çirkinlik olan zulüm karşısında ve daha büyük bir şerri engelleme adına mubah hale dönüşmesi ruhsatı vardır.

2.5.2.7. Müteferrik Meseleler

Sabri Efendi'nin i'tibâru meâlâtî'l-ef'âl kâidesine bakış açısını ortaya koyabileceğimiz diğer meseleler arasında şunlar bulunmaktadır:

⁹⁸ Sabri Efendi, "İslâm'da Tartışılan Meseleler", 718-720.

⁹⁹ Sabri Efendi, "İslâm'da Tartışılan Meseleler", 719.

¹⁰⁰ Müslim, *Müslim*, "Nikâh", 12; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Nikâh", 17; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/135.

¹⁰¹ Yine bu minvalde "Dinimize karışmayan yabancı bir yönetim, dinimizi yasaklayan laik bir yönetimden daha ehvendir." ile "Din ve devletten biri kesinlikle zayı olacaksa devletin ziyan olması dinin ziyan olmasından daha ehvendir." sözleri bulunmaktadır. Sabri Efendi, "Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye", 294-296.

¹⁰² *Mecelle* Mad. 29.

¹⁰³ *Mecelle* Mad. 28.

¹⁰⁴ *Mecelle* mad. 27.

¹⁰⁵ Sabri Efendi, "Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye", 256.

¹⁰⁶ "لا يجب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم" en-Nisâ 4/148.

Sabri Efendi, on yedi yaşına ulaşmamış kız ve erkek çocuklarının evlenmelerinin yasaklanmasını zinaya iteceği gerekçesi ile doğru bulmaz.¹⁰⁷

Sabri Efendi, ulemânın siyasetten el çekmemesi gerektiğini; dini siyasete âlet etmek için değil de siyaseti dine hizmet ettirmek için siyasetin olmazsa olmaz olduğunu iddia eder. Siyasetle desteklenmeyen nasihatı, âcizin yalvarmasından farklı görmez.¹⁰⁸ Bu düşüncesi ile siyaseti, insanların ıslahının vazgeçilmez bir aracı ve vesilesi olarak görmekte; dolayısıyla da özellikle ulemâ tarafından mutlaka sürdürülmesi gereken bir faaliyet olarak nitelendirmektedir.

Sabri Efendi, Kur’ân-ı Kerîm’in teganni yapılarak okunmasının müstehap olduğunu ancak iş, tecvid kâidelerini ihlale vardığı takdirde zemmedilmesi gerektiğini ileri sürer.¹⁰⁹ Bu örnek, normalde müstehap olan bir davranışın, bazı mefseletlere neden olduğu ortaya çıktığında yasaklanabileceğini; “Harama neden olan şey de haramdır.” ile “Def’-i mefâsid celb-i menâfi’den evlâdır.” kurallarının işletildiğini ayrıca zarûrî hâcî ve tahsînî maslahatların teâruzu ânında zarûrinin öncelikli olacağı anlamlarına gelir.

Sabri Efendi, “*Fukaralık küfre yakın bir şeydir.*”¹¹⁰ hadisinden yola çıkarak çok çalışılması gerektiğini ifade eder. Zamanında kimilerince “Fâni dünya için çalışmaya ne lüzum var? Âhiretim mâmur olsun da üç günlük dünyayı nasıl olsa geçiririm. Cenâb-ı Hak rızıkma tekeffül etmiştir. Allah Teâlâ’nın kefaletine emniyetim tam değil midir ki maişet uğrunda bu kadar yorgunluğa lüzum göreyim. Bundan Allah’a tevekkülsüzlük mânası çıkar.” vb. söylemlerin İslâm’a leke sürdüğünü belirtir. Ona göre sağlam duruş “*Sizin hayırlınız ne dünyası için âhiretini ne de âhireti için dünyasını terk ve ihmal edendir. Belki sizin hayırlınız dünyası ile âhireti arasını cem edendir.*”¹¹¹ hadisinde buyurulduğu üzere dengeli bir hayat sürmektir.¹¹² Görüldüğü üzere Sabri Efendi, fakirliğin sonucunun birtakım mefseletlere neden olabileceğini düşündüğünden dolayı çok çalışılması gerektiğini ifade eder.

Sabri Efendi, Kur’ân’ın Farsça çevirisinin yapılmasının câiz olmadığını hatta buna engel olunması gerektiğini iddia eder. Bu konudaki düşünceleri genel olarak şöyledir: Kur’ân’ın Farsça’ya çevirilmesi ve bunun alışkanlık haline getirilmesi Arapça Kur’ân’ın ihmal edilmesi sonucuna neden olabilir. Dolayısıyla Kur’ân’ın muhafazası güçleşir. Oysa biz nübüvete delil teşkil ettiği için Kur’ân’ın hem lafzını hem de mânasını korumakla memuruz.¹¹³ Aynı şekilde Sabri Efendi, çok sayıda mahzurlara neden olabileceğinden dolayı Kur’ân’ın lafzî-harfî tercümesine de karşıdır, tefsirî tercüme ile meâlâ değil. Zamanındaki bu tür girişimlerin art niyetli kişiler tarafından ileri sürüldüğünü iddia eder. Bu mânâdaki düşünceleri şöyledir:

“İ’câzı (âciz bırakmak) yok ettiğinden dolayıdır ki Kur’ân’ın tercümeden gördüğü zararlar büyüktür. Türkiye’de Kur’ân’ın tercümesi fitnesini ihdas eden mühlidlerin maksatları odur ki Kur’ân tercüme edilince, ondaki belâgat - tabii i’câz da- yok olup gidecektir. Yok olunca da Kur’ân insanlar tarafından beğenilmeyecek, onların gözünden düşecek ve onun insanlar nazarındaki azameti ve onların kalbinde olan muhabbeti kaybolacaktır.”

¹⁰⁷ Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, 257.

¹⁰⁸ Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, 287.

¹⁰⁹ Sabri Efendi, “Kemalistlerin Din Düşmanlığı”, 402.

¹¹⁰ “كادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا” – *Nereyse fakirlik küfür olacaktı.*” Kudâî, *Müsnedü’ş-Şihâb*, 1/342; Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *ed-Du’â*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1413), 319.

¹¹¹ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Hâvî li’l-fetâvî* (Beirut: Dâru’l-Fikr li’t-Tabâati ve’n-Neşr, 2004/1424), 2/58.

¹¹² Sabri Efendi, “İslâm’da Tartışılan Meseleler”, 693.

¹¹³ Sabri Efendi, “Kur’ân-ı Kerîm’in Tercümesi”, 784, 788.

Ayrıca Sabri Efendi, Kur'ân'ın tercümesi ile hedeflenenin Kur'ân'ı Türklere yaklaştırmak değil de aksine bununla onların Kur'ân'dan uzaklaştırılmasının amaçlandığı düşüncesindedir.¹¹⁴ Burada Sabri Efendi'nin meseleyi amaç ve sonucun makâsıda uygunluğu açısından değerlendirdiği görülür.

Sabri Efendi, Müslümanların parçalanmasına engel olma adına halifenin tek kişi olmasının zaruri olduğunu ancak dünyanın şimdiki düzeninin çok sayıda hükümeti gerektirdiğinden dolayı zarureten halifelerin de taaddüd etmesinin câiz olabileceğini iddia eder.¹¹⁵ Bu durumda içlerinden birini büyük halife olarak seçmelerinin doğru ve faydalı olacağını söyler.¹¹⁶ Bu düşüncesi “*Zarûretler, yasakları mubah kılar.*” kâidesi gereği şer'î zaruretin söz konusu olduğu durumlarda hükmün esnetilebileceğine örnektir.

Sonuç

İ'tibâru meâlâtî'l-ef'âl'in “Müctehidlerce, normal durumlarda verilen hükmün makâsîdü'ş-şerîaya aykırı sonuçlar doğuracağı düşünülüyor durumlarda, istihsan, istislah, sedd-i zerâi' gibi delilleri kullanmak suretiyle bu hükmün verilmesini engelleyip makâsîdü'ş-şerîaya uygun düşen bir hükmün verilmesini tercih etmektir” şeklinde tanımlanması mümkündür. Dönemindeki maslahat tartışmalarının bir cenâhını temsil eden ve Osmanlı'da Şeyhülislamlık gibi en önemli ilmî mevkiide vazife almış bulunan Mustafa Sabri Efendi, bu kâideyi her ne kadar eserlerinde zikretmese de usûl ve fûrû'a âit düşüncelerini ifade ederken zihninin arka planında bu kâidenin varlığı görülür. Bununla beraber bu kâideye dayalı ahkâmın belirlenmesinde ve değişikliğinde birtakım şartlar belirleyip sınırlar çizdiği anlaşılır. Bazı usûl ve fûrû'a âit meselelerden tümevarım yöntemi ile ulaştığımız konu ile ilgili sonuçlar maddeler halinde şunlardır:

- Sabri Efendi, fiillerde amaç ve sonuç bakımından makâsîdü'ş-şerîaya uygunluk arar. Bu kâidenin geçerliliği konusunda günümüz araştırmacılarınca ileri sürülen şartlara; şer'î bir zaruret olması, müctehid ve âlimlerin yetkili olması ile nass ve icmâa aykırı olmaması şartlarını ilâve ettiği görülür.
- Nass ve icmân bulunduğu ve geçmiş âlimlerin ittifak ettikleri meselelerde “Sonuç, artık maslahata değil mefesedete neden olduğundan dolayı mevcut ahkâm değiştirilmeli” ithamı ile bu kâidenin işletilmesini câiz görmez. İhtilâf ettikleri meseleler ile nevâzil fikhında ise fiillerin sonucunun makâsîdü'ş-şerîaya uygunluğu dikkate alınarak hükümlerin oluşturulmasını mümkün görür.
- Muâmelât alanını değişime açma adına ahkâmı, taabbüdî ve ta'lîlî şeklinde ikiye ayırmayı yanlış bulur. Hükümlerin illetlerini araştırma ve öğrenmenin faydalı olacağını ama bununla “illet ve maslahatlarını kaybetti.” ithamıyla mevcut hükümleri değiştirmenin amaçlanmaması gerektiğini belirtir. Ona göre bu araştırma, yabancılara İslâmî hükümlerin ne derece maslahatları barındırdığının ispat ve izahı sadedinde olmalıdır. Ayrıca beşer aklının, hükümlerin illet ve maslahatlarına tam olarak nüfuz etmesini mümkün görmez. İnsanın tespit ettiği maslahatın aklî ve zannî bir maslahat olacağını; buna dayanarak hüküm değiştirmenin kişiyi teşrî' makamına çıkaracağı ve bunun da çok tehlikeli olacağını söyler.

¹¹⁴ Sabri Efendi, “Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi”, 836-848.

¹¹⁵ Mustafa Sabri Efendi, “Hilâfetin Esasları”, *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı* (İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019), 63.

¹¹⁶ Sabri Efendi, “Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye”, 244-245.

- d. Nassların barındırdığı mevcut hükümlerin, kulların maslahatlarını dün sağladığı gibi bugün ve yarın da sağlamaya yeteceğini ve bunun böylece devam etmesi gerektiğini iddia eder. Ayrıca Allah Teâlâ'nın şariatının, insan aklının ürünü olan beşerî kanunlar gibi belli bir süre ve yer için maslahata uygun, diğer yer ve zaman için uygun olmama gibi bir durumunun olmadığı söyler. Taaddüd-i zevcât, şapka, örtünme vb. meselelerde iddia edilen bazı maslahatları ise mevcut maslahatların yanında ya çok azınlıkta ya da zannî maslahatlar sınıfında görür.
- e. Mevcut nassların, sonuç olarak şâri'in maksadına zaten uygun olduğunu; gerçekten zorluğun olduğu durumlarda ise zarurete dayalı olarak ruhsat tarzı değişiklik yapılabileceğini söyler.
- f. Din, can, akıl, nesil ve maldan ibaret beş maksadın korunmasında dini, diğerlerine göre; zarûriyyâtı da hâciyyât ve tahsîniyyât türü maslahatlara göre öncelikli görür.

Kaynakça/Bibliography

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Akgün, Ali Rıza. “Şiddeti Yöntem Olarak Benimseyen Radikal Akımların Dikkate Almadığı Fikhî Kâide: ‘İ'tibâru'l-Meâlât’”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (2019), 327-354.
- Aslan, Mehmet Selim. “İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibâru'l-Meâlât)”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 27 (2016), 183-218.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Mâ'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Bayram, İbrahim. *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Behî, Muhammed. *el-Fikru'l-İslâmiyyü'l-hadîs ve sılatühû bi'l-isti'mâri'l-garbî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 4. Basım, 1964.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424.
- Bezvâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Davâbitü'l-Maslaha fi's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1973.
- Ceddiyye, Ömer. *Aslu i'tibâri'l-meâl beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye - Daru's-Sirâc, 2010.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Salâh bin Muhammd bin 'Uveyda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *el-İmâm Ahmed b. Hanbel: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fikhu*. Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Usûlü'l-fikh*. Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Efgânî, Cemâleddin. *el-'Urvetü'l-vüskâ*. Kahire: Müessesetü Hindâvî lî't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî. *Teysîrü't-Tahrîr*. thk. Mustafa el-Bâbî el-Halebî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ensârî, Ferîd. *el-Mustalahu'l-usûli inde's-Şâtübî*, 2004.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbi's-Şerhi'l-kebîr*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, y.y.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Mektebetü Tahkîki't-Türâs fi Müessesetü'r-Risâle. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

- Gencer, Bedri. *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*. Ankara: Doğu Batı, 4. Basım, 2017.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn. *es-Sünne*. thk. Atıyye ez-Zehrânî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1989.
- Hourani, Albert Habib. *el-Fikr'ul-'Arabî fî 'asrî'n-nahda 1798-1939*. çev. Kerim Azkoul. Beyrut: Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, ts.
- Hüseyin, Velîd b. Ali. *İ'tibâr-u meâlâtî'l-ef'âl ve eseruha'l-fikhî*. 2 Cilt. Riyad: Daru't-Tedmüriyye, 2. Basım, 2009.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Reşîd, 1409.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfîî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn-i Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1985.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfîî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Ebû Bekr (Ebû'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz. *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*. thk. Muhammed ez-Zühaylî, Nezîh Hammâd. 4 Cilt. Mektebetü'l-Ubeykan, 2. Basım, 1997.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaţta'*. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: y.y., 1382/1962.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî vd. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Şeriketü't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehideti, 1973.
- Kavsî, Müferrih b. Süleymân. *Mustafa Sabrî el-müfekkiri'l-İslâmî ve'l-âlimü'l-âlemi ve şeyhülislâm fî'd-Devleti'l-Osmaniyye sâbıkan*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2006.
- Kefevî, Ebû'l-Beka. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, y.y.
- Kırcı, Recep. *Ebû Alî el-Fârisî'nin Sarf İlmindeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelbî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Raysûnî, Ahmed. *Nazariyyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmâm eş-Şâtîbî*. thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî. Dâru'l-'Âlemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1995.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Muhâverâtü'l-muslih ve'l-mukallid ve'l-vahdetü'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'n-Neşr li'l-Câmi'ât, 2007.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-Menâr*. 12 Cilt. el-Hey'etü'l-Mısrıyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Sabri Efendi, Mustafa. "Dinî Müceddidler". *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*. ed. Furkan bin Abdullah. thk. Abdulkadir Coşkun. 419-638. İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019.

- Sabri Efendi, Mustafa. "Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye". çev. Abidin Korkmaz. *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*. ed. Furkan bin Abdullah. 219-306. İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019.
- Sabri Efendi, Mustafa. "Hilâfetin Esasları". *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*. 19-216. İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019.
- Sabri Efendi, Mustafa. "İslâm'da Tartışılan Meseleler". *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*. thk. Abdulkadir Coşkun. 641-736. İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019.
- Sabri Efendi, Mustafa. "Kadın Meselesine Bakışım". çev. Mahmud Petek. *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*. 889-943. İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019.
- Sabri Efendi, Mustafa. "Kemalistlerin Din Düşmanlığı". *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*. ed. Furkan bin Abdullah. thk. Feridun Dinçer. 349-417. İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019.
- Sabri Efendi, Mustafa. "Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunma Meselesi". *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*. 757-887. İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019.
- Sabri Efendi, Mustafa. *Mevkîfü'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlem min rabbi'l-'âlemîn ve 'ibadihi'l-mürselîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1981.
- Sabri Efendi, Mustafa. "Türk'ün Başına Gelen Şapka Meselesi". *Mustafa Sabri Efendi Külliyyâtı*. ed. Furkan bin Abdullah. thk. Abdulkadir Coşkun. 309-347. İstanbul: Dâru'l hilâfeti'l aliyye Medresesi, 2019.
- Senûsî, Abdurrahmân b. Muammer. *İ'tibâru'l-meâlât ve murâ'âtü netâici't-tasarrufât*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1424.
- Sıddıkî, Mazharuddin. *İslâm dünyasında Modernist Düşünce*. çev. Murat Fırat, Göksel Korkmaz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Südeys, Abdurrahmân b. Abdülazîz. *Kâidetü i'tibâri'l-meâlât*. Mekke, 1428.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Hâvî li'l-fetâvî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tabâati ve'n-Neşr, 2004/1424.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şâtıbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân. 7 Cilt. Dâru İbn Affân, 1997.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *ed-Du'â*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1413.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir (son) vd. Mısır: Şirketü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. y.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeydân, Abdülkerîm Behîc (Bîc) el-Ânî el-Kehlî el-Muhammedî (el-Mehmedî). *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Bağdad: Müessesetü Kurtuba, 6. Basım, 1976.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 2. Basım, 2006.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr fî'l-akîde ve's-şerî'a ve'l-menhec*. 30 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 2. Basım, 1418.
- Zühaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.

IFD

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

Burdur Mehmet Akif Ersoy University
Journal of Theology Faculty

e-ISSN: 2757-6418
(Aralık / December 2022) 3/2

ARAPÇA'NIN HEVSÂ DİLİNİN GELİŞMESİNE ETKİSİ

The Contribution of the Arabic Language to the Development of the Hevsâ Language

HASAN SOYUPEK

Prof. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Isparta,
Türkiye

Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and
Rhetoric, Isparta, Türkiye

hasansoyupek@sdu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-0971-8049
<https://ror.org/04fjte88>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 20 Ekim/October 2022
Kabul Tarihi/Accepted	: 24 Kasım/November 2022
Yayın Tarihi/Published	: 30 Aralık/December 2022

ATIF / CITES AS

Soyupek, Hasan. "Arapça'nın Hevsâ Dilinin Gelişmesine Etkisi". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık/December 2022), 194-226.

İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. Yayıncı / Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty. Burdur, Türkiye.

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. Hasan SOYUPEK.

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.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

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**.

The Contribution of the Arabic Language to the Development of the Hevsâ Language

Abstract

Arabs made an effort to spread Islam to the African continent through trade, as a result of this effort, Islam reached Nigeria from the western regions. In the following process, the notables of the Arabs established institutions such as schools and masjids, institutes and universities in order to teach and memorize the Qur'an in order to spread Islam in different parts of the continent. While dealing with trade, the Arabs needed a language of mutual agreement among themselves and they tried to meet this need with Arabic. Parallel to this, Arabic began to spread in the region. Hevsâ language, which is accepted as the official language in Northern Nigeria, is a name used for both the people who speak this language and the place where this people live. Hevsâ tribes, on the other hand, are considered as people who migrated to different regions and preserved their language and culture. Hevsâ language, which is accepted as the official language in Northern Nigeria, is a name used for both the people who speak this language and the place where this people live. The Hevsâ people, who were in contact with the Arabs through Islam, took a serious interest in Arabic. The scientists of the region, which was fed with the Arabic culture over time, contributed to the development of their culture by transferring this culture to the Hevsâ language. The influence of Hevsâ language from Arabic is understood from the suffixes at the end of the Arabic words used. There are many words of Arabic origin especially in religious, cultural, social and commercial fields, and a similar situation appears in the fields of education, science and technology. Therefore, it is seen that Arabic words dominate the Hevsâ language. In addition, in order to contribute to the protection and spread of Arabic, nahiv, saraf, aruz etc. Arabic books have been written in the fields.

Keywords: Hevsâ Language, Arabic, Hevsâ Literature, Africa, Nigeria.

Arapça'nın Hevsâ Dilinin Gelişmesine Etkisi

Öz

Araplar ticaret vesilesi ile İslâm'ın Afrika kıtasına yayılmasında çaba göstermişler, bu çaba sonucunda da İslâm batı bölgelerinden Nijerya'ya ulaşmıştır. İlerleyen süreçte de Arapların ileri gelenleri kıtanın farklı yerlerinde İslâm'ın yayılması için Kur'an'ın öğretilmesi ve ezberletilmesi gayesiyle mektep ve mescitlerden tutun enstitü ve üniversite düzeyinde kurumlar tesis etmişlerdir. Araplar ticaret işi ile uğraşırken aralarında karşılıklı anlaşma diline ihtiyaç duymuşlar ve bu ihtiyacı da Arapça ile gidermeye çalışmışlardır. Buna paralel olarak Arapça bölgede yayılmaya başlamıştır. Kuzey Nijerya'da resmî dil olarak kabul edilen Hevsâ dili, hem bu dili konuşan halk hem de bu halkın yerleşik olarak oturduğu yer için kullanılan bir isimdir. Hevsâ kabileleri ise farklı bölgelere göç edip dillerini ve kültürlerini muhafaza eden kimseler olarak kabul edilmektedir. İslâm'ın aracılığı ile Araplarla temas halinde olan Hevsâlılar Arapçaya karşı ciddi ilgi duymuşlar, zaman içerisinde Arap kültürü ile beslenmiş olan bölgenin bilim adamları bu kültürü Hevsâ diline naklederek kültürlerinin gelişmesine katkı sağlamışlardır. Hevsâ dilinin Arapçadan etkilenmesi, kullandığı Arapça kelimelerin sonundaki eklerden anlaşılmaktadır. Özellikle dînî, kültürel, sosyal ve ticarî alanlarda Arapça asıllı kelimeler çok olduğu gibi, eğitim, ilim ve teknoloji alanlarında da benzer bir durum gözükmektedir. Dolayısıyla Arapça kelimelerin Hevsâ diline hâkim olduğu görülmektedir. Ayrıca Arapça'nın korunması ve yayılmasına katkı sağlamak için nahiv, sarf, aruz vs. alanlarda Arapça kitaplar yazılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hevsâ Dili, Arapça, Hevsâ Edebiyatı, Afrika, Nijerya.

Summary

The spread of Arabic to the east and north of the African continent and its influence on their languages and cultures. from the 19th century. It has been realized as a result of its wide spread in the period up to the century. Due to the spread of Arabic and Islamic Arabic culture in the continent, Sufi orders emerged and spread among Muslims. In the following process, the notables of the Arabs established institutions such as schools and mosques, institutes and university-level institutions in different parts of the continent for the purpose of teaching and memorizing the Qur'an. While dealing with trade in the continent, the Arabs needed a language of mutual agreement among themselves and they tried to meet this need with Arabic. Parallel to this, Arabic began to spread in the region.

Hevsâ language, which is accepted as the official language in Northern Nigeria, is a name used for both the people who speak this language and the place where this people live. The Hevsâ language is accepted as one of the major languages in North Africa, especially the Arabic spoken by Muslims, and the Swahili language in East Africa, and it is based on the Kano folk dialect in its current form. This language was written in Arabic letters before and continued in this way for about two hundred years. Then at the beginning of the twentieth century, it was written in Latin letters as a general language.

The people of Hevsâ, who were in contact with the Arabs through Islam, took a serious interest in Arabic, and the scientists of the region, which was nourished by the Arabic culture over time, contributed to the development of their culture by transferring this culture to the language of Hevsâ. On the other hand, religious sects in the region made great efforts to spread Islam and Arab culture in order to ensure the connection of Hevsâ language with Arabic.

As it is known, the interaction of languages with each other is seen as a natural process. Accordingly, developing languages are influenced by ancient languages. Of these languages, Arabic influenced African languages and cultures, and thousands of books, treatises, documents and treaties were written in Arabic.

Scientific madrasahs, institutes, scientific circles and corridors in various cities of the region are at the forefront of the things that connect the Hevsâ language with Arabic. At the same time, these places contributed to the spread of Arabic teaching. In the language of Hevsâ, there are many words of Arabic origin in religious, cultural, social and commercial fields, and the situation seems similar in the fields of education, science and technology. On the other hand, the influence of Hevsâ language from Arabic is understood from the suffixes at the end of the Arabic words used.

The founder of the Sokoto dervish state, Osman b. Fûdî, his brother Abdullah b. Fûdî and his son Muhammed Bello gave great importance to Arabic and its literature, which would help to understand the Qur'an, Sunnah and Islamic sciences, and they themselves wrote many works in the Arabic language. On the other hand, while the people of Hevsâ used Arabic letters in the writing of government documents and books, and in the religious courts, the poets wrote their poems in Arabic letters for various purposes.

Now Arabic words are used in some official affairs in the Hevsâ region, Friday etc. It has been used as a dictionary which is continued in prayers, social relations, marriage and birth sermons. Negotiations, discussions, comments, note-taking and correspondence between some scholars and students in scientific circles were also made in Arabic. In addition, in order to contribute to the protection and spread of Arabic, syntax, Morphology, prosody etc. Arabic books have been written in the fields.

The proportion of Arabic words in the Hevsâ language is very large. Studies on this ratio have not been able to reveal a clear figure by asserting different figures. The abundance of words inherited from Arabic is due to the religion of Islam and the influence of Arabic on the people of Hevsâ. Hevsâ scholars also used Arabic in the copyright of books in various scientific fields and wrote hundreds of books, treatises and divans. In particular, besides Arabic literature, morphology and syntax, books were written in the field of Sufism.

The influence of Arabic on the Hevsâ language was not only in the field of words and terms, but also in the field of literature, namely poetry, prose and parable. In this context, Hevsâ literature has been influenced by Arabic culture and literature and has taken many words and compositions from Arabic. Because the learning of the Qur'an and the use of Arabic letters in local languages helped this influence. People first tried to read and learn the religious books written in Arabic, then they translated them into local languages and started to write commentaries and annotations on these books. As a result of this, a group of intellectuals, which dominates the books written in Arabic, was formed. Persons who took part in reform efforts, especially Osman b. Fûdî, recited odes and religious poems in their mother tongues with enthusiasm and excitement. Besides the manuscripts written in Hevsâ language, the people continued to write poems in their mother tongue, albeit partially. Osman b. Fûdî's son Isa and his daughter Esma translated some of their fathers odes into Arabic. The poet al-Vezir Cüneyd also translated some of Esma bint Fûdî's tales into Arabic. In addition, Sheikh Abdulkadir b. Mustafa translated Esma bint Fûdî's eulogy written in Fûlânî language into Arabic.

While writing their poems, poets from Hevsâ used the words they borrowed from Arabic, and took into account the peculiarity of their local language and put them into molds in a good way. The poems of Hevsâ poets were influenced by Arabic poetry not only in rhyme but also in general. The fact that the people of the region are extremely interested in Arab culture confirms this. There are two reasons why the poets of Hevsâ took and used many words from Arabic. The first is that the local languages are limited compared to Arabic, and the second is that some poets especially like to declare their authority in Arabic.

Özet

Arapça'nın Afrika kıtasının doğu ve kuzeyine doğru yayılması ile dillerini ve kültürlerini etkilemesi İslam'ın XIII. asırdan XIX. asra kadar geçen süre içerisinde geniş bir şekilde yayılmasının sonucunda gerçekleşmiştir. Kıtada Arapça ve İslâm Arap kültürünün yayılmasından dolayı müslümanların arasında sûfî tarikatlar ortaya çıkmış ve yayılmıştır. İlerleyen süreçte de Arapların ileri gelenleri kıtanın farklı yerlerinde Kur'an'ın öğretilmesi ve ezberletilmesi gayesiyle mektep ve mescitlerden tutun enstitü, üniversite düzeyinde kurumlar tesis etmişlerdir. Araplar kıtada ticaret işi ile uğraşırken aralarında karşılıklı anlaşma diline ihtiyaç duymuşlar ve bu ihtiyacı da Arapça ile gidermeye çalışmışlardır. Buna paralel olarak Arapça bölgede yayılmaya başlamıştır.

Kuzey Nijerya'da resmî dil olarak kabul edilen Hevsâ dili, hem bu dili konuşan halk ve hem de bu halkın yerleşik olarak oturduğu yer için kullanılan bir isimdir. Hevsâ dili Kuzey Afrika'da özellikle de Müslümanların konuştuğu Arapça, Doğu Afrika'da Sevâhili dili gibi büyük dillerden kabul edilmekte olup, şu anki şekliyle Kano halk lehçesine dayanır. Bu dil, önceleri Arap harfleri ile yazılmış ve yaklaşık iki yüz yıl bu şekilde devam etmiştir. Sonra yirminci asrın başında genel bir dil olarak Latin harfleri ile yazılmıştır.

İslâm'ın aracılığı ile Araplarla temas halinde olan Hevsâlılar Arapçaya karşı ciddi ilgi duymuşlar, zaman içerisinde Arap kültürü ile beslenmiş olan bölgenin bilim adamları bu kültürü Hevsâ diline naklederek kültürlerinin gelişmesine katkı sağlamışlardır. Diğer taraftan Hevsâ dilinin Arapça ile irtibatını sağlamada bölgedeki dinî tarikatlar da İslâm ve Arap kültürünün yayılmasında büyük çaba sarf etmişlerdir.

Bilindiği gibi dillerin birbiri ile etkileşimi doğal bir süreç olarak görülmektedir. Buna bağlı olarak gelişmekte olan diller kadim dillerden etkilenmektedir. Bu dillerden Arapça, Afrika dillerine ve kültürlerine etki etmiş ve binlerce kitap, risale, vesika ve antlaşmalar Arapça ile yazılmıştır.

Hevsâ dilinin Arapça ile irtibatını sağlayan şeylerin başında bölgenin çeşitli şehirlerinde ilmi medreseler, enstitüler, ilim halkaları ve dehlizler gelmektedir. Aynı zamanda bu mekânlar Arapça öğretiminin yayılmasına da katkı sağlamıştır. Hevsâ dilinde dinî, kültürel, sosyal ve ticarî alanlarda Arapça asıllı kelimeler çok olduğu gibi, eğitim, ilim ve teknoloji alanlarında da durum benzer şekilde gözükmektedir. Diğer taraftan Hevsâ dilinin Arapçadan etkilenmesi, kullandığı Arapça kelimelerin sonundaki eklerden anlaşılmalıdır.

Sokoto derviş devletinin kurucusu Osman b. Fûdî, kardeşi Abdullah b. Fûdî ve oğlu Muhammed Bello dönemlerinde Kur'ân, sünnet ve İslâmî ilimlerin anlaşılmasına yardım edecek Arapça ve edebiyatına çok önem vermişler ve bizzat kendileri Arap dilinde pek çok eser kaleme almışlardır. Diğer yandan Hevsâlîlar Arap harflerini hükümet vesikaları ile kitaplarının yazımında ve şer'î mahkemelerde kullanırlarken, şairler de şiirlerini çeşitli maksatlarla Arap harfleri ile yazmışlardır.

Artık Arapça lafızlar Hevsâ bölgesinde bazı resmi işlerde, Cuma vs. ibadetlerde, sosyal münasebetlerde, evlilik ve doğumlarda yapılan hutbelerde sürdürülen bir lügat olarak kullanılmıştır. İlmî çevrelerde bazı ulema ve öğrenciler arasında yapılan müzakere, tartışma, yorumlar, not almalar ve yazışmalar da Arapça ile yapılmıştır. Ayrıca Arapça'nın korunması ve yayılmasına katkı sağlamak için nahiv, sarf, aruz vs. alanlarda Arapça kitaplar yazılmıştır.

Hevsâ dilinde yer alan Arapça kelimelerin oranı çok büyüktür. Bu oran ile ilgili araştırmalarda farklı rakamlar ileri sürülerek net bir rakam ortaya konulamamıştır. Arapçadan intikal eden kelimelerin çokluğu, İslâm dini ile Arapça'nın Hevsâ halkı üzerinde bıraktığı etkiden kaynaklanmaktadır. Hevsâ uleması da çeşitli ilmî alanlarda kitapların telifatında Arapçayı kullanmış ve yüzlerce kitap, risale ve divanlar yazmışlardır. Özellikle de Arap edebiyatı, sarf ve nahiv yanında tasavvuf alanında kitaplar yazılmıştır.

Arapça'nın Hevsâ diline etkisi, sadece kelime-terim alanında olmayıp, edebiyat alanında yani şiir, nesir ve kıssada da gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Hevsâ edebiyatı Arap kültür ve edebiyatından etkilenmiş ve Arapçadan pek çok lafız ve terkip almıştır. Çünkü bu etkilenmeye Kur'ân'ın öğrenilmesi yerel dillerde Arap harflerinin kullanılması yardım etmiştir. İnsanlar önce Arapça yazılı dinî kitapları okumaya, öğrenmeye çalışmışlar, sonra da yerel dillere tercüme etmişler ve bu kitaplara şerh ve haşîye yazmaya başlamışlardır. Bunun sonucunda da Arapça yazılı kitaplara hâkim bir aydın zümresi oluşmuştur. Osman b. Fûdî başta olmak üzere ıslahat çalışmalarında yer alan kimseler, buldukları her yerde, anadillerinde coşku ve heyecan içerisinde kaside ve dinî şiirler okumuşlardır. Hevsâ dilinde yazılan el yazma eserlerin yanında kısmen de olsa halk kendi anadillerinde şiir yazmayı sürdürmüşlerdir. Osman b. Fûdî'nin oğlu İsa ve kızı Esmâ, babalarının bazı kasidelerini Arapçaya tercüme etmişlerdir. Şair el-Vezîr Cüneyd de Esmâ binti Fûdî'nin bazı kıssalarını Arapçaya tercüme etmiştir. Ayrıca Şeyh Abdulkadir b. Mustafâ, Esmâ binti Fûdî'nin Fûlânî dilinde yazdığı kasidesini Arapçaya tercüme etmiştir.

Hevsâlî şairler şiirlerini yazarken Arapçadan aldıkları lafızları kullanırken yerel dilinin özelliğini de dikkate alarak iyi bir şekilde kalıba koymayı gerçekleştirmişlerdir. Hevsâlî şairlerin şiirleri Arap şiirinden sadece kafiyede değil, genel anlamda etkilenmişlerdir. Zira bölge insanların Arap kültürüne aşırı ilgi duymaları bunu teyit etmektedir. Hevsâlî şairlerin Arapçadan pek çok kelime alıp kullanmaları iki sebebe dayanmaktadır. Birincisi, Arapçaya kıyasla yerel dillerin sınırlı olmaları, ikincisi ise özellikle bazı şairlerin Arapçada otorite olduklarını ilan etmeyi sevmeleridir.

Giriş

Arapça, Afrika kıtasına kültürü ile birlikte girmiş, kıtanın doğu ve kuzeyine doğru yayılmış, dillerini ve kültürlerini etkilemiştir.¹ Bu etki, kıtada İslam'ın XIII. asırdan XIX. asra kadar geçen süre içerisinde geniş bir şekilde yayılmasının sonucunda gerçekleşmiştir.² Arap sultanları da İslamın yayılması için kıtanın pek çok yerinde Kur'an'ın okunuş ve yazılışının öğretilmesi yanında ezberletilmesi için Kur'an mektepleri, mescitler, dînî enstitüler, Ezher ve Zeytûniye gibi büyük İslâmî kurumlar tesis etmişlerdir. Bu da Arapça'nın Afrika kıtasının geniş bir alanına yayıldığını göstermektedir.³ Hatta Arap harfî ile yazılmış yazılar, sarayların ve evlerin ön cephelerinde ağırlığını hissettirmiştir.⁴ Diğer taraftan Arapça, Afrika kıtasının pek çok yerinde Arapça konuşan müslüman meliklerin resmî yazışma ve konuşma dili olarak hâkimiyetini sürdürmüştür.⁵

Afrika'da Arapça ve İslâm Arap kültürünün yayılmasından dolayı müslüman toplumlarından pek çoğunun arasında sûfi tarikatlar ortaya çıkmış ve yayılmıştır. Özellikle de önce Kadiri, Nakşi tarikatları ve daha sonra da Tîcânî gibi diğer tarikatlar yayılmıştır.⁶

Kıtada yer alan ve İslâm'a girmeden önce puta tapan Hevsâ kabileleri⁷, Fûlâniler ile irtibatlı olmanın yanında Araplar ve Acemler ile de karışık idiler.⁸ Daha sonra bölgeye gelen Arap tüccarlar vasıtasıyla İslam ile tanışmışlar,⁹ farklı yollarla İslama girerek,¹⁰ ilk mescidi Miladi 1381 yılında Kanoda inşa etmişler¹¹ ve ilerleyen zamanlarda da pek çok köyde mescitler açmışlardır.¹² Özellikle İslâmî etkinliklerin Hevsâ bölgesinin fikrî, kültürel ve siyâsî oluşumunda rolü büyük olmuştur.¹³ Bölgede İslâm'ın yayılmasında Kuzey Afrikalı âlim Muhammed el-Mağîlî (ö.908/1504)'nin büyük bir katkı sağladığı ve hatta gerçekleştirilen İslâmî uygulamalara öncülük

¹ Bk. Musa Abdüsselâm Mustafâ Abikan, "el-Lüġatu'l-Arabiyye fi Nijeryâ beyne'l-emi ve'l-yevm", *Mecmeu'l-lüġati'l-Arabiyyeti'l-Urdîni* 81 (Aralık 2011), 217, 218; *See Islam for Africa*, (Durban: Islamic Movement of South Africa, 1990), 32; Hasan Muhammed Kadramârî Bâbekr, "el-Eseru'l-Arabiyye fi'l-luġâti ve's-sekâfeti'l-İfrîkiyye", *International University of Africa* (Erişim 25 Ağustos 2020); Abdullah Kadir Ahmed, "el-Hicretu ve eseruhâ fi'n-tişâri'l-İslâm bi İfrîkiyye (el-Habeşetu nemûzecen)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Aralık 2015), 143, 144; Ali Bûtura, "el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî", *el-Manzûme* (Erişim 07 Nisan 2021).

² Muhammed Mustafa eş-Şa'binî, *Nijeryâ ed-Devle ve'l-muctema'* (Beyrut: Dâru'n-n-Nahdati'l-Arabiyye, 1974), 87; Ali İshâk Nemdi, *Fî kabdati'l-ummâl* (Nijerya: Durre's-Sekâfe, 2015), 17.

³ Yusuf el-Halîfe Ebu Bekr, *el-Lüġatu'l-Arabiyye fi İfrîkiyye* (Hartûm: Dâru Câmîatu Afrika, 2006), 85, 86; Abikan, "el-Lüġatu'l-Arabiyye fi Nijeryâ beyne'l-emi ve'l-yevm", 218, 219; Bâbekr, "el-Eseru'l-Arabiyye fi'l-luġâti ve's-sekâfeti'l-İfrîkiyye"; Federal University Kashere (Erişim 19 Eylül 2019); Abdullah Kadir Ahmed, "el-Hicretu ve eseruhâ fi'n-tişâri'l-İslâm bi İfrîkiyye (el-Habeşetu nemûzecen)", 145-146; Bûtura, "el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî".

⁴ Ömer es-Seyyid Abdu'l-Fettâh Âmir, "el-Luġatu'l-Arabiyye fi İfrîkiyye", *fi Mecelleti Dirâseti İfrîkiyye* 28, (Aralık 2002), 81; Bâbekr, "el-Eseru'l-Arabiyye fi'l-luġâti ve's-sekâfeti'l-İfrîkiyye"; Bûtura, "el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî".

⁵ Bk. *See Islam for Africa*, 32; Bâbekr, "el-Eseru'l-Arabiyye fi'l-luġâti ve's-sekâfeti'l-İfrîkiyye"; Yusuf el-Halîfe Ebu Bekr, *el-Luġatu'l-Arabiyye fi İfrîkiyye*, 85, 86; Federal University Kashere.

⁶ Abikan, "el-Lüġatu'l-Arabiyye fi Nijeryâ beyne'l-emi ve'l-yevm", 218, 219; Bâbekr, "el-Eseru'l-Arabiyye fi'l-luġâti ve's-sekâfeti'l-İfrîkiyye"; Bûtura, "el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî".

⁷ Avrupalılar Hevsâlıları boyun eğdirmeye çalışmışlardır. Özellikle de İngilizler Hevsâ'nın taksim edilmesi için Fransa ile anlaşmışlar ve M. 1894 yılında İngiltere, Fransa ile yaptığı antlaşma ile Hevsâlılar İngiltere'nin hakimiyeti altına girmiştir. Bk. İsmail Hüseyin, "Fennü'n-nakâid fi'l-edebi'l-Arabi'n-Niciri: Bilâdü Yavruba nemûzecen", *Mecelletü'l-âsma* 8 (2016), 104.

⁸ Federal University Kashere; Mejelle al-Tilmeez (Erişim 15 Nisan 2021).

⁹ Muhammad Shariff Ramadan, "Arap Kültürünün Nijerya Kültürlerine Etkileri -Hevsâ Dili Örneği-", *Yeni Usullerle İslâmî Tebliġ ve Temsil -Milletlerarası İlmî Toplantı-*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 271; Federal University Kashere.

¹⁰ Federal University Kashere; Mejelle al-Tilmeez.

¹¹ Osmân Barâyamâ Bârî, *Cuzûru'l-hadâratî'l-İslâmiyye fi'l-garbi'l-İfrîkiyye* (y.y. 2000), 90; Mejelle al-Tilmeez.

¹² Federal University Kashere.

¹³ Sekîne Bûbekî, *el-Hareketu'l-ilmîyye fi's-Sûdâni'l-Garbî* (y.y. 2010), 18; Federal University Kashere .

ettiği zikredilmektedir. Daha sonra Kuzey Afrikalı ve Mısırlı müslümanların İslâmî kültürün bölgeye yayılmasında ciddi katkı sağladıkları kaynaklarda belirtilmektedir.¹⁴ Hevsâ bölgesinde XIV ve XV. asır önem kazanmaktadır. Çünkü bu asırlarda bölge dışa açılmış ve İslâm yayılmaya başlamıştır.¹⁵ Diğer taraftan Kuzey Afrika, XV. asrın sonlarında en önemli merkez olduktan sonra bir grup ulema ve fıkıhçıların gelişine şahitlik etmiştir.¹⁶

Şeyh Osman b. Fûdî (ö. 1232/1817)¹⁷'nin yönetimindeki “İslâhi'l-içtimâî ve't-tecdîdî'd-dînî” hareketi, Hevsâ bölgesinde Arapça'nın yayılma ve yükselişine katkı sağlayan ilmî hareketlerin en önde gelenlerinden idi. Bu hareketin dışında Hevsâ bölgesi ve civarındaki ulemanın yürüttüğü hareketler de yer almaktaydı.¹⁸

Önceleri Hevsâlı kabileler arasındaki ilişki, nefrete dayanıyordu. Her kabile kendi siyâsî ve sosyal hayatıyla uğraşıyordu. Daha sonra Osman b. Fûdî Hevsâlıların tarihini değiştirmiş ve kabileler arasında birliği sağlamıştır.¹⁹ Osmân b. Fûdî'nin hilafeti dönemi Arapça için altın dönem olarak kabul edilir. Çünkü o dönemde Arapça devletin resmî dili olmuş, kitap, şiir ve edebî sanatlar onunla yazılmıştır. Bu durum İngiliz sömürge dönemine kadar devam etmiş ve İngilizler geldikten sonra onu Latin harfleri ile değiştirmişlerdir.²⁰ Ayrıca o dönemde Kano ve Borno bölgeleri ilmî, siyâsî ve sosyal hayata etki eden ulema ile meşhur olmuştur. Özellikle Borno uleması, bölgelerinde icra ettikleri ilmî etkinliklerle yetinmemişler, Hevsâ ve dışındaki yerlerde de faaliyetlerini yürütmüşlerdir.²¹ Çalışmamızda Hevsâ dilini özellikle Arapça'nın Hevsâ dili ve edebiyatının gelişmesine etkisini geniş olarak incelemek istiyoruz.

¹⁴ Mervyn Hiskett, “Kuzey Nijerya”, çev. Kadir Özköse, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 252.

¹⁵ Şa'bîni, *Nijeryâ ed-Devle ve'l-muctema*, 87; Nemdi, *Fi kabdati'l-ummâl*, 17; Mejelle al-Tilmeez.

¹⁶ Bk. Bûtura, “el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî”; Mejelle al-Tilmeez.

¹⁷ Osman b. Fûdî, Batı Sudan kabilelerinden Fûlânî kabilesinden olup 1168/1754 yılında mütedeyyin bir ailede doğmuştur. Fûlânî dilinde “fakîh” mânasına gelen “Fûdî” unvanına nispetle Osman b. Fûdî şeklinde anılmaktadır. Sırasıyla babasından ve çoğu yakınları olan âlimlerden fıkıh, tefsir, Arapça vs. dersler almıştır. Hevsâ bölgesinde yaygın olan bid'at ve hurafelelerle mücadele etmiştir. Tebliğ faaliyeti içerisinde yaptığı konuşmalarında sünnetin ihyâ edilmesi ve bid'atlere son verilmesi konusunu işlemiştir. Onun sayesinde çok sayıda insan İslâm'a girmiştir. Fıkıh, tefsir, edebiyat ve şiirle ilgili kitaplar yazmıştır. 19. yüzyılda Sokoto İslâm halifeliğini kurmuş ve vefatından sonra da oğlu Muhammed Bello halifeliğin yönetimini üstlenmiştir. (Geniş olarak bk. Adem Arıkan, “Nijerya'da Selefler”, *İlahiyat Akademi* 1-2 (Ekim 2015), 284; Muhammad Shariff Ramadan, “Arap Kültürünün Nijerya Kültürlerine Etkileri -Hevsâ Dili Örneği-”, 270.)

¹⁸ Önceden bu sancağı taşıyanlara örnek olarak; Kemketuda Câmîu Senkûrî, Zamfera bölgesinde ulema hareketi ile Yandoto ve bunların dışında ulemanın yürüttüğü hareketleri zikredebiliriz. (Bk. Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fî humâyeti'l-lugati'-Arabiyye ve neşruhâ fî Ğarbi İfrîkiyye* (Kano: Bayero University, 2013), 15).

¹⁹ Federal University Kashere. Ayrıca bk. Abd Abdullah, *Dirâsetun tekabulîyye beyne'l-luğati'l-Arabiyye ve lüğati'l-Hevsâ alâ müsteva'd-damâir* (y.y. 2017), 18; Ebû Mînkâ Muhammed el-Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lüğati Hevsâ* (Hartûm, 1998), 17; Federal University Kashere.

²⁰ Ahmed Said Gladinti, *Hareketu'l-luğati'l-Arabiyye ve âdâbuhâ fî Nijerya min seneti 1804 ilâ seneti 1966* (Riyad, 1993), 38. Ayrıca bk. Abd Abdullah, *Dirâsetun tekabulîyye beyne'l-luğati'l-Arabiyye ve lüğati'l-Hevsâ alâ müsteva'd-damâir*, 17; Muhammed Hârûn Hatîciyâ, “İstidrâkâtü havle's-siyâsiyyeti't-ta'limiyyeti'n-Nîcîyye ticâhe mevkîfihê fî ta'limi'l-lüğati'l-Arabiyye, Nîcîriyye”, *Mecelletü'l-kalem* 1 (Ocak 2015), 1; Federal University Kashere.

²¹ Arapça, Nijerya'nın fikrî tarihinin ayrılmaz bir parçası olup İslâm ile birlikte yayılmıştır. 1934 yılında Nijerya'da şer'î kadılar seçmek maksadıyla ilk kez Kano şehrinde Kuzey Nijeryalı ümeranın tamamıyla iş birliği yapılarak “medresetü'l-şer'iati'l-İslâmîyye” adıyla bir medrese kurulmuştur. XX. asırda 1970 yılların başlarında büyük bir devrim ile Arapça ve İslâmî ilimler ile ilgili dersler resmî ve özel okullara girmiştir. Batı Sudan yurdu diye isimlendirilen bölgede erken dönemde İslâm ve Arapça yayılmıştır. İslâm ve kültürünün yayılmasına yardım eden âmilleri şu şekilde sıralayabiliriz: 1- Ticârî âmiller 2- Hicret; bu sayede İslâm'ın yayıldığı ilk belde Borno memleketidir. Buraya doğudan gelen davetçi Muhammed b. Ma'tî vasıtasıyla İslâm yayılmıştır. 3- Hac Kafileleri 4- Diplomatik ilişkiler; Nijerya'dan Arap ülkelerine Arapça ve şer'î ilimleri tahsil için çok sayıda öğrenci gönderilmiştir. Muhammed Emîn Kanom, Şeyh Osman b. Fûdî, kardeşi Abdullah b. Fûdî, onu oğlu Muhammed Bello Nijeryada İslâm'ın yayılmasında önemli rol oynayan kişilerdendir. Ayrıca 1960 yılında Nijerya'nın bağımsızlığına kavuştuktan sonra ilk başkan el-Hâcc Ebû Bekr

1. Hevsâ Dili

Kuzey Nijerya'da resmî dil olarak kabul edilen Hevsâ dili²² kaynaklarda هوسا – الحوسا – الحوصا kelimeleri ile yer almakta, bunlardan doğru olanın هوسا kelimesi olduğu zikredilmektedir. Bu kelime hem bu dili konuşan halk ve dilleri için²³ hem de bu halkın yerleşik olduğu yer için kullanılan bir lafız ve isimdir. Hevsâ kabileleri ise aslen Hevsâ bölgesine ulaşıp da oraya yerleşen yahut başka bölgelere göç edip dillerini ve kültürlerini muhafaza eden kimseler olarak kabul edilmektedir. Ayrıca kıtada Hevsâlıların yerleştiği yer coğrafi olarak da en büyük bölgedir. Sömürge bu coğrafi sınırları siyasî olarak bölmüştür. Böldüğü yerlerin en büyüğü, Hevsâ halkının büyük bir kısmının yerleşik olduğu Kuzey Nijeryadır.²⁴ Ancak Hevsâlıların diğer bir kısmı İslâm'ı yaymak için yerleştikleri Gânâ, Sûdan, Çad, Kamerûn vs. ülkelerde yaşamaktadırlar. Özellikle Hevsâlılar 1804 yılında Osman b. el-Fûdî'nin liderlik ettiği “Hareketü't-Tecdîdî'l-İslâhî'l-İslamiyye” hareketi esnasında yayılmışlardır. Bazıları gittikleri yerlerde yerleşerek mahalle ve şehir oluşturmuşlardır. Özet olarak Hevsâ kelimesi kitanın farklı yerlerine dağılarak yerleşen kabilelerin konuştuğu dile ve mensuplarına verilen isimdir.²⁵

Dilcilere göre Hevsâ kelimesi; اِرْكَبُ الثَّوْرُ anlamında “hou” ve “رُ ث” anlamında yani اِرْكَبُ الثَّوْرُ yahut رَاكِبُ الثَّوْرُ demektir.²⁶ Hevsâ dili şu anki şekliyle Kano halk lehçesine dayanır. Bu dil, önceleri Arap harfleri ile yazılmış ve yaklaşık iki yüz yıl bu şekilde devam etmiştir. Sonra yirminci asrın başında Latin harfleri ile yazılmıştır.²⁷

Hevsâ dili Kuzey Afrika'da özellikle de müslümanların konuştuğu Arapça, Doğu Afrika'da Sevâhîlî²⁸ dili gibi büyük dillerden kabul edilmektedir.²⁹ Hevsâ'nın aslı konusunda birbirine yakın pek çok görüş vardır. Said Gladinti, bu konuda, “Hevsâ kelimesi Doğuda Borno memleketi ile Batıda Nijer yarımadasına düşen bölge arasında yaşayan kabilelere ve halklara verilen bir isimdir. Ayrıca bu kabileye ve halkların konuştukları dile verilen bir isim olup Batı Afrikanın geniş bir bölgesinde halâ yaygın bir dildir. Ayrıca Afrika'da müslümanların konuştuğu üç temel dilden biridir. Bu üç dilden ilki ve en çok yaygın olanı Arapça, ikincisi Sevâhîlî ve diğeri

Bello da İslâm'ın yayılmasında önemli rol oynayan kişilerdendir. Bk. Abd Abdullah, *Dirâsetun tekabuliyye beyne'l-luğati'l-Arabiyye ve lüğati'l-Hevsâ alâ müsteva'd-damâir*, 17, 18; Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lüğati Hevsâ*, 1-3; Federal University Kashere; Bûbekî, *el-Hareketü'l-ilmîyye fi's-Sûdâni'l-Garbî*, 27; Mustafa es-Seyyid Hicâzî, *Mu'cemu'l-elfâzî'l-Arabiyye fi lüğati'l-Hevsâ* (Riyad, 2005), 6; Hatîciyâ, “İstidrâkâtü havle's-siyâsiyyeti't-ta'limiyyeti'n-Nicîyye ticâhe mevkiñihê fi ta'limi'l-lüğati'l-Arabiyye, Niciriyye”, 1; Federal University Kashere; Gladinti, *Hareketü'l-luğati'l-Arabiyye ve âdâbuhâ fi Nijerya min seneti 1804 ilâ seneti 1966*, 35-40.

²² Şebeketü'l-Alûka, (Erişim 25 Mart 2021); Müt'atü'l-Ma'rife, (Erişim 25 Mart 2021); Bûtura, “el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî”; Bevvâbetü'l-Ehrâm, (Erişim 18 Nisan 2021).

²³ Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lüğati Hevsâ*, 1-3; Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi himâyeti'l-lüğati'l-Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrikîyye*, 2; Federal University Kashere; Müt'atü'l-Ma'rife.

²⁴ Bk. Ali Ebû Bekir, *es-Sekâfetu'l-İslâmîyye fi Nijerya*, (Beyrut: Müessesu Abdî'l-Hafiz el-Besâd, t.y.), 85; Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi himâyeti'l-lüğati'l-Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrikîyye*, 3; Şebeketü'l-Alûka; Müt'atü'l-Ma'rife.

²⁵ Osman b. Fûdî, *Nûru'l-elbâb fi zikri'l-umûr* (Nijeryâ, t.y.), 9; Bûbekî, *el-Hareketü'l-ilmîyye fi's-Sûdâni'l-Garbî*, 8; Muhammed Fâdil Bâri - Saîd İbrahim, *el-Müslimîn fi Ğarbi İfrikîyye –Târîhun, Hadâretun* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2007), 339; Şebeketü'l-Alûka.

²⁶ Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lüğati Hevsâ*, 1, 2; Bûtura, “el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî”.

²⁷ Geniş olarak bk. Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lüğati Hevsâ*, 6-9; Bûbekî, *el-Hareketü'l-ilmîyye fi's-Sûdâni'l-Garbî*, 9; Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lüğati Hevsâ*, 1, 2.

²⁸ Sevâhîlî dili için geniş olarak bk. Hasan Soyupek, “Arapça'nın Sevâhîlî Dilinin Gelişmesine Katkısı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2017), 71-90; Bûtura, “el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî”.

²⁹ Gladinti, *Hareketü'l-luğati'l-Arabiyye ve âdâbuhâ fi Nijerya min seneti 1804 ilâ seneti 1966*, 36; Abikan, “el-Lüğü'l-Arabiyye fi Nijeryâ beyne'l-emi ve'l-yevm”, 220; Bûtura, “el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî”.

ise Hevsâ dilidir. Hevsâ dili özellikle İslâm dini Batı Afrika’da yayıldıktan sonra Arapçadan çok etkilenmiştir. Hevsâli kabileler ile Araplar arasında mevcut ilişki, Hevsâ dilini Arap harfleri ile yazılan en eski dillerden biri konumuna getirmiştir” şeklinde görüş belirtmiştir.³⁰

Tarihçiler Hevsânın şehirlerini³¹ iki grupta değerlendirmekte ve bu grupların verimli topraklarda ziraatle uğraştıklarını, her birinin diğerinden bağımsız olduğunu ve bunları bir araya getirenin ise Hevsâ dili olduğunu belirtmektedirler.³² Ayrıca Hevsâ dili Batı Afrikadaki dillerden ifadesinin kolay, hafif ve Arapça gibi sabit kurallara bağlı oluşuyla ayrılır.³³

Nijerya’da 1919 istatistiklerine göre, halkın 15 milyonu Hevsâ dilini konuşmaktadır. Kuzey Nijeryada resmî dil, yaygınlık ve kullanım açısından Arapça ve Sevâhilî dilinden sonra üçüncü dil olarak kabul edilmiştir.³⁴ Hevsâli dilcilerin dilin kurallarının yerleşmesinde önemli rolleri olmuş ve bu dili konuşanlara ve konuşmayanlara yönelik pek çok seviyede kitap yazmışlardır.³⁵

Hevsâ halkının Batı Afrika bölgesinde ticaretle meşgul olmaları dillerinin yaygın konuşulur bir dil olmasına yol açmıştır. Özellikle Nijerya halkının yüzde 80’inin birbiriyle anlaşabildikleri bir dil konumunda olmuştur.³⁶

Hevsâ kabileleri icra ettikleri siyasî ilişki ve dışarıda gerçekleştirdikleri ilmî faaliyetleri ile öne çıkmıştır. Hatta XVI. asırda Kano ve Katsinâ en meşhur ilmî merkezlerden olmuş ve ilmî faaliyet yapan bir ulema grubu yer almıştır.³⁷

Bölgede İslâm’ın yayılmasından sonra Hevsâ şehirlerine gelen Mâliki âlimlerinden Muhammed b. Abdilkerîm el-Mağlî ile eş-Şeyh Abdusselâm es-Sıkayî gibi âlimler, pek çok kitap getirerek kapılarını ilim talebelerine açmışlar ve onlara Arapça’yı ve İslâmî kültürün ilkelerini okutmuşlardır.³⁸ Ayrıca hac görevini yapmak için kutsal beldeye uğrayan Şenkîtlî âlimler Hevsâ şehirlerine uğrayıp çoğu zaman konaklıyorlardı. Örneğin Osman b. Fûdî’nin vefatından sonra

³⁰ Abd Abdullah, *Dirâsetun tekabulîyye beyne’l-luğati’l-Arabîyye ve lüğati’l-Hevsâ alâ müsteva’d-damâir*, 23; Gladinti, *Hareketu’l-luğati’l-Arabîyye ve âdâbuhâ fi Nijerya min seneti 1804 ilâ seneti 1966*, 36; Abikan, “el-Lugatu’l-Arabîyye fi Nijeryâ beyne’l-emsî ve’l-yevm”, 220; Ayrıca bk. İsmâil Semîr İzzet İbrahim, “el-Esvâtü’l-Hevsâviyye Beyân li’l-Havâs ve Tahdîd li’l-Melâmîh (Dirâse Nazariyye)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (Haziran 2012), 245-268; Muhammed Ahmed Medîh, “İshâmâtu ulemâi Kano fi neşri’s-sekâfeti’l-Arabîyye fi Nijeryâ”, *el-Mu’temeru’d-devlî li’l-luğati’l-Arabîyye* (Mayıs 2014) (Erişim 15 Şubat 2021), 6.

³¹ Bu grubun birincisi; Hevsâ Bakwai, Kano, Katsina, Zazzau, Daura, Gobir, Garin Gabas, Rano. İkinci gurup ise Kebbi, Nufe, Yoruba, Yawuri, Kwararraffa, Bargu, Zamfara vilayetleridir. Gladinti, *Hareketu’l-luğati’l-Arabîyye ve âdâbuhâ fi Nijerya min seneti 1804 ilâ seneti 1966*, 36; Ayrıca bk. Abd Abdullah, *Dirâsetun tekabulîyye beyne’l-luğati’l-Arabîyye ve lüğati’l-Hevsâ alâ müsteva’d-damâir*, 23; Federal University Kashere.

³² Gladinti, *Hareketu’l-luğati’l-Arabîyye ve âdâbuhâ fi Nijerya min seneti 1804 ilâ seneti 1966*, 36; Ayrıca bk. Abd Abdullah, *Dirâsetun tekabulîyye beyne’l-luğati’l-Arabîyye ve lüğati’l-Hevsâ alâ müsteva’d-damâir*, 23; Federal University Kashere.

³³ Abd Abdullah, *Dirâsetun tekabulîyye beyne’l-luğati’l-Arabîyye ve lüğati’l-Hevsâ alâ müsteva’d-damâir*, 23; Bûtura, “el-Vucûdu’l-Hadâriyyu’l-Arabîyyu’l-İslâmî”.

³⁴ Abikan, “el-Lügatu’l-Arabîyye fi Nijeryâ beyne’l-emsî ve’l-yevm”, 220; Munîr el-Ba’lebekkî, *Mevs’uatu’l-mevrid* (Beyrut, 1981), 78; Osman b. Fûdî, *Nûru’l-elbâb fi zikri’l-umûr*, 9; Muhammed b. Abdillâh İbn Batuta, *Rihlatu İbn Batuta fi Garâibi’l-emsâl ve acâibi’l-esfâr* (Beyrut, 2003), 391; Bûbekî, *el-Hareketu’l-ilmîyye fi’s-Sûdâni’l-Garbî*, 8; Mûr’atü’l-Ma’rife.

³⁵ M.K.M. Galadanchi, “An Introduction to Hausa Grammar”, *Federal University Kashere* (Erişim 19 Eylül 2019).

³⁶ Osman b. Fûdî, *Nûru’l-elbâb fi zikri’l-umûr*, 9; Bûbekî, *el-Hareketu’l-ilmîyye fi’s-Sûdâni’l-Garbî*, 8. Afrika’da Hevsâ dili konuşanların tamamı hakkında bk. Muhammad Shariff Ramadan, “Arap Kültürünün Nijerya Kültürlerine Etkileri -Hevsâ Dili Örneği-”, 270.

³⁷ Bu ulemalar için bk. Bârî, *Cuzûru’l-hadâratî’l-İslâmîyye fi’l-garbi’l-İfrîkiyye*, 91; Emîn, *Kitâbu ta’rîfi an târihi lüğati Hevsâ*, 13; Bevvâbetü’l-Ehrâm.

³⁸ Bk. Ebû Minkâ Muhammed el-Emîn, “Neş’etü ve tetavvuru edebî’l-Hevsâ”, *Dirâsât İfrîkiyya* 11 (Haziran 1994), 136; Ali Ebû Bekir, *es-Sekâfetu’l-İslâmîyye fi Nijerya*, 85; Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti’l-lugati’l-Arabîyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkiyye*, 4.

Sokotoda konaklayan Şeyh Ahmed b. Muhammed eş-Şenkîti bunlardan biridir.³⁹ Diğer taraftan Hevsâ'nın hemen hemen bütün şehirlerinde ilmî enstitüler eğitim ve öğretim halkaları tesis edilmiştir.⁴⁰ Bu enstitülerinin yapısı şeyhin evinin oturma odasından ibarettir.⁴¹ Buraya kadar yapılan tespitlerden Hevsâ dilinin Afrika kıtasında geniş bir coğrafyaya yayılmış ve yaşayan dillerden Arapça, Sevâhilî dilinden sonra üçüncü bir dil olduğu anlaşılmaktadır. Bu kısımda Arapça'nın Hevsâ dilinin gelişmesine etkisi hususunda tespitler yapmaya çalışacağız.

2. Arapça'nın Hevsâ Dilinin Gelişmesine Etkisi

Arapça, Nijeryâ diye adlandırılan topraklara İslâm girmeden önce ulaşmış ve Arapların geçmişten bu yana yaptıkları ticaret yoluyla bölgede yer almıştır. Tüccar Araplar İslâm'ı Afrikanın Batı bölgelerine oradan da Nijerya'ya ulaştırmışlardır. Doğal olarak ticaret yaparken kendi aralarında karşılıklı anlaşma diline ihtiyaç duymuşlardır. Dolayısıyla Arap tüccarlar bölgedeki yerli tüccarlar ile karşılıklı olarak Arapça ile anlaşmışlardır. Aynı zamanda bölge halkı, ticarî ve sosyal ilişkilerinde bazı Arapça kelime ve cümleleri kullanmışlardır.⁴²

Arapça'nın Hevsâ diline etkisi; İslâm ve ticaret olmak üzere iki temel nedene dayanmaktadır. Yani bu iki dil arasındaki irtibat, İslâm, edebiyat, ticaret ve hayatın diğer bazı alanları vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bu irtibat Hevsâ dilinin Arapçadan pek çok kelime ve lafızları sözel ve yazılı olarak almasını sağlamıştır.⁴³

Dillerin birbiri ile etkileşimi doğal bir süreç olarak görülmektedir. Buna bağlı olarak gelişmekte olan diller kadîm dillerden etkilenmektedir.⁴⁴ Örneğin Arapça, Afrika dillerine ve kültürlerine etki etmiş ve binlerce kitap, risale, vesika ve antlaşmalar Arapça ile yazılmıştır. Arapça, İslâm medeniyetini içerdiği gibi Fars ve Rum medeniyetlerini, bu milletlerin dillerinin lafız ve tabirlerini de içermektedir. Burada Arapça adeta Afrika dillerini kendine çeken bir mıknatıs merkezi mesabesinde. Enver el-Cundî bu konuda şöyle demektedir: “Arapça İslâm'ın dili olarak pek çok Afrika diline hükmetmiştir. Etkilediği diller içerisinde; Hevsâ, Sevâhiliye,

³⁹ Muhammed er-Râbi Suad, *Esmâ binti eş-Şeyh Osman Fudi İntacâtu'l-Arabiyye*, (y.y., 2010), 60; Ali Ebû Bekir, *es-Sekâfetu'l-İslâmiyye fî Nijerya*, 85; Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fî humâyeti'l-lugati'-Arabiyye ve neşruhâ fî Ğarbi İfrîkiyye*, 4.

⁴⁰ İlmî enstitülerin kurulduğu şehirler şunlardır: Kenev, Ketsînâ, Düvtüv, Zâriyâ, Sukkevtuv, Gundü vs. Bk. Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fî humâyeti'l-lugati'-Arabiyye ve neşruhâ fî Ğarbi İfrîkâ*, 5.

⁴¹ Bu oda büyükde küçükde olabildiği gibi mefruşelidir. En azından şeyhin meclisi mefruşelidir. Aynı zamanda burası şeyhin misafirlerini karşılama mekânıdır. Ayrıca bu tür enstitüler meclis yahutta mescidde eğitim-öğretim halkası şeklindedir. (Bk. Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fî humâyeti'l-lugati'-Arabiyye ve neşruhâ fî Ğarbi İfrîkâ*, 5.)

⁴² Bk. Ali Ebû Bekir, *es-Sekâfetu'l-İslâmiyye fî Nijerya*, 85; Abikan, “el-Lügatu'l-Arabiyye fî Nijeryâ beyne'l-emi ve'l-yevm”, 223; Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fî humâyeti'l-lugati'-Arabiyye ve neşruhâ fî Ğarbi İfrîkâ*, 3; Musa Abdüsselâm Mustafa Abikan, “eş-Şi'ru'l-İslâmî en-Nicîrî: Ehdefun ve Ğâyâtun”, *Islamic Research Institute* (Erişim 31 Ocak 2021); Müt'atü'l-Ma'rife.

⁴³ Abikan, “el-Lügatu'l-Arabiyye fî Nijeryâ beyne'l-emi ve'l-yevm”, 223; Emîn, “Neş'etü ve tetavvuru edebi'l-Hevsâ”, 136-140; Şebeketü'l-Alûka; Müt'atü'l-Ma'rife.

⁴⁴ Bk. Emîn, “Neş'etü ve tetavvuru edebi'l-Hevsâ”, 135; Abikan, “el-Lügatu'l-Arabiyye fî Nijeryâ beyne'l-emi ve'l-yevm”, 223; Muhammad Shariff Ramadan, “Arap Kültürünün Nijerya Kültürlerine Etkileri -Hevsâ Dili Örneği-”, 269.

Sômâliyye, Etyobyada ve Erîtredeki ed-Dânâkil dili vs. yer almaktadır.”⁴⁵ Zikri geçen bu diller başta İslâmî olmak üzere pek çok Arapça lafızları almışlardır.⁴⁶

İslâm Nijeryanın Kuzey bölgesine girince Hevsâ halkı İslâm’dan etkilenmiş ve Arapça’nın Kur’ânın dili olması sebebiyle Arapçayı bütün alanlarda kullanmış ve hatta Arapça yazılmış olan şeyleri kendi dillerinde tercüme etmişlerdir.⁴⁷ Sokoto derviş devletinin kurucusu Osman b. Fûdî, kardeşi Abdullah b. Fûdî ve oğlu Muhammed Bello dönemlerinde Kur’ân, sünnet ve İslâmî ilimlerin anlaşılmasına yardım edecek Arapça ve edebiyatına çok önem vermişler ve bizzat kendileri Arap dilinde pek çok eser kaleme almışlardır.⁴⁸ Hevsâlıların dillerinde kullanmaya başladıkları Arapça harfler şu şekildedir:

ر – (r) س – (s) ت – (t) ظ – (ts) – و – (w) – ب – (b) – ث – (t) – د – (d) – د – (ط) – ث – (ث) – ت – (b) – ي – (j) – ز – (z) – ق – (k) – ل – (l) – م – (m) – ن – (n)

Hevsâ bölgesinde Arap harfi ile yazının gelişmesinde bu bölgeye giren İslâm’ın güçlü bir etkisi olmuştur. Hevsâlılar Arap harflerini hükümet vesikaları ile kitaplarının yazımında ve şer’î mahkemelerde kullanmışlardır. Ayrıca şairler de şiirlerini çeşitli maksatlarla Arap harfleri ile yazmışlardır.⁴⁹ Dolayısıyla Hevsâ dili Arapça’nın nahvinden etkilenmiş⁵⁰ ve yüzde 40 ile 50 arasında değişen bir oranda Arapça kelimelerle zengin bir dil olmuştur.⁵¹ XV. yüzyılın sonundan itibaren pek çok İslâmî kavramın Hevsâ diline girmiş olması ile İslam Hukukunun bazı hükümlerinin benimsenmesi sağlanmıştır.⁵² XVIII. yüzyılın ilk yıllarından itibaren ise Hevsâ bölgesinde Arap edebiyatı ve İslâmî ilimlerle ilgili yeni eserler kaleme alınmıştır. Arapça olarak ele alınan çalışmaların yanında XIX. yüzyılın başlarından itibaren de Hevsâ dilinde eserler yazılmaya başlanmıştır.⁵³ Zamanla Hevsâ bölgesinde Arap dili ve edebiyatı, hadis külliyatı ve İslam tarihi ile ilgili kaynaklar yaygın bir şekilde yer almıştır. Arapça eserleri okuyamayacak durumda olanlar ise sözlü olarak bu öğretilerden bilgi sahibi olmuştur.⁵⁴

Hevsâ dilinin Arapça ile irtibatını sağlayanların başında bölgenin çeşitli şehirlerinde kurulan ilmî medreseler,⁵⁵ enstitüler, ilim halkaları ve dehlizler gelmektedir. Bu mekânlar Arapça

⁴⁵ Enver Cundî, *el-Âlemu'l-İslâmî ve'l-İsti'mâru'l-Siyâsî ve'l-İctimâî ve'l-Sekâfî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1983), 373. el-Fulânî dili Arapçadan pek çok ses, lafız ve anlamları almıştır. Yeni lafız ve anlamlar Fulânî diline eklenmiştir. (Ebû Minkâ Muhammed el-Emîn, *Savtiyâtu lügâti şuûbi'l-İslâmî fi Afrikâ* (Ribâd, 1999), 18.) ابدأ – قرآن – أمين – سنه – دين – أمين – فتنه – جنة – أما – موسى – هارون – مريم – زينب – أمينة – إبراهيم – بشير – Fulânî dili, Bu kelimeler değiştirmeksizin Arapçadan alınmıştır. (See Islam for Africa, 32).

⁴⁶ Emîn, *Savtiyâtu lügâti şuûbi'l-İslâmî fi Afrikâ*, 18; Gladinti, *Hareketu'l-luğati'l-Arabiyye ve âdâbuhâ fi Nijerya min seneti 1804 ilâ seneti 1966*, 17; Şebeketü'l-Alûka.

⁴⁷ Bûbekî, *el-Hareketu'l-ilmîyye fi 's-Sûdânî'l-Garbî*, 9; Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lügati Hevsâ*, 1, 2.

⁴⁸ Emîn, “Neş’etü ve tetavvuru edebi'l-Hevsâ”, 143; Müt’atü'l-Ma’rife; Mejelle al-Tilmeez.

⁴⁹ Nâsır Ahmed Sokoto, “el-İtticâhu'r-remzî inde's-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye”, *Degel Journal of Faculty of Arts And Islamic Studies* 14 (Haziran 2017), 3; Federal University Kashere; Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lügati Hevsâ*, 11, 12.

⁵⁰ Galadanchi, “An Introduction to Hausa Grammar”; Federal University Kashere.

⁵¹ Ba'lebekî, *Mevs'uatu'l-mevrid*, 78; Osman b. Fûdî, *Nûru'l-elbâb fi zikri'l-umûr*, 9; İzzettîn b. el-Esîr İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İmiyye, t.y.), 511; İbn Batuta, *Rihlatu İbn Batuta fi Garâibi'l-emsâl ve acâibi'l-esfâr*, 391; Bûbekî, *el-Hareketu'l-ilmîyye fi 's-Sûdânî'l-Garbî*, 8.

⁵² Mervyn Hiskett, “Kuzey Nijerya Tarihi ve Hausa Müslümanları”, çev. Kadir Özköse, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 7/19 (Haziran 2004), 19; Şebeketü'l-Alûka; Bûtura, “el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî”.

⁵³ Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati'l-Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrikâ*, 5.

⁵⁴ Hiskett, “Kuzey Nijerya”, 252.

⁵⁵ Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati'l-Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrikâ*, 5.

öğretiminin yayılmasına katkı sağlamıştır. Şehu Ahmed Said Gladinti bununla ilgili olarak şöyle demiştir: “Âlimler, dini ve Arapçayı öğretmek için kapılarını açmış, aynı zamanda hükümet de Arapça'nın öğretilmesi, yayılması ve bölgede Arapça ile pek çok te'lifatin yapılmasını teşvik etmiştir.”⁵⁶ Diğer taraftan Hevsâ dilinin Arapça ile irtibatını sağlamada bölgedeki dînî tarikatlar da İslâm ve Arap kültürünün yayılmasında büyük çaba sarf etmişlerdir. Bu tarikatlardan en önde geleni Kâdirî tarikatıdır. Ayrıca Hevsâ bölgesine dokuzuncu asırda giren Ticânî tarikatının da İslâm'ın yayılmasında büyük hizmetleri olmuştur. İslâm'ın gelişmesine paralel olarak Hevsâ kabileleri arasında Arap dili, edebiyatı ve kültürü yayılmıştır.⁵⁷

Hevsâ dilinin gelişmesi ve günümüze kadar gücünü koruması Arapça ile olan yakın irtibatı sayesinde gerçekleşmiştir. Çünkü Hevsâ dili İslâm Arap kültüründen çok etkilenmiştir.⁵⁸ Her iki dil köken itibari ile farklı olmalarına rağmen, Arapça, Hevsâ dilinin gelişmesinde önemli rolü olmuştur. Hatta Hevsâ dilindeki yazılmış cümlelerin Arapça kelimeler ile dolu olması da Arapçadan etkilendiğine işaret etmektedir.⁵⁹ Bölgedeki kabileler ile Araplar arasındaki güçlü ilişki, Hevsâ dilinin Arap harfleri ile yazılmasına neden olmuştur.⁶⁰

Hevsâ dilinde yer alan Arapça kelimelerin oranı çok büyüktür. Bu oran ile ilgili araştırmalarda farklı rakamlar ileri sürülerek net bir rakam ortaya konulamamıştır. Arapçadan intikal eden kelimelerin çokluğu, İslâm dini ile Arapça'nın Hevsâ halkı üzerinde bıraktığı etkiden kaynaklanmaktadır.⁶¹ Bu etki ilk dönemlerde önce kelimeler, sonra cümleler ile olmuştur. Örneğin; ticaret ile ilgili olarak سرج - تبارك الله - ما شاء الله - السلام ; selamlaşma ve yeminlerde السلام gibi ifadeler kullanmışlardır. Hevsâlîlar, yirmiden doksana kadar Arapça ukut lafızları ve haftanın yedi gününün Arapça lafızlarını günümüze kadar yaygın olarak kullanmışlardır.⁶²

Arapça lafızlar bazı resmi işlerde, Cuma vs. ibadetlerde, sosyal münasebetlerde, evlilik ve doğumlarda yapılan hutbelerde sürdürülen bir lügat olarak kullanılmıştır. Bazı ulema ve öğrenciler arasında yapılan müzakere, tartışma ve konuşmalar Arapça ile yapılmıştır. Ayrıca okutulan kitapların yanında yorumlar, not almalar ve yazışmalar Arapça ile yapılmıştır. Dini yaşama ve ilimde meşhur olan bazı aileler, ailevi bağlantılar da kullanmışlardır. Buna örnek olarak Vezîr Muhammed el-Buharî'nin ailesi ve bunun dışındaki aileleri örnek verebiliriz.⁶³ Bu konuda Ahmed Düyâb şöyle der: “Arapça, kıtanın bazı siyâhî kabileleri arasında karşılıklı

⁵⁶ Gladinti, *Hareketu'l-luğati'l-Arabiyye ve âdâbuhâ fi Nijerya min seneti 1804 ilâ seneti 1966*, 69; Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati'l-Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkâ*, 5.

⁵⁷ Muhammed Ahmed Medîh, “İshâmâtu ulemâi Kano fi neşri's-sekâfeti'l-Arabiyye fi Nijeryâ”, 6; Hafîciyâ, “İstidrâkâtu havle's-siyâsiyyeti't-ta'limiyyeti'n-Nicîyye ticâhe mevkiyâhî fi ta'limi'l-lugati'l-Arabiyye, Nîcirîyye”, 1.

⁵⁸ Abd Abdullah, *Dirâsetun tekabuliyye beyne'l-luğati'l-Arabiyye ve lüğati'l-Hevsâ alâ müsteva'd-damâir*, 18; Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lüğati Hevsâ*, 17; Federal University Kashere; Şebeketü'l-Alûka.

⁵⁹ Abd Abdullah, *Dirâsetun tekabuliyye beyne'l-luğati'l-Arabiyye ve lüğati'l-Hevsâ alâ müsteva'd-damâir*, 19, 20; Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lüğati Hevsâ*, 1-3.; Federal University Kashere.

⁶⁰ Ali Ebû Bekr, Arapça'nın Hevsâ ve Fulânî dillerine etkisini şu şekilde açıklar: “Din adamları İslâmî ilkeleri Arapça yazılı kaynaklardan bu dile tercüme etmişler ve bu tercüme nazımla yapma konusunda çaba sarf etmişlerdir. Hatta şiirlerinde pek çok Arapça tavlil, basit, recaz, medîd, vâfir, kâmil vs. gibi buhurlar kullanmışlardır.” (Bk. Tâhir Lavan Muâz et-Ticânî, “Eseru'l-esâlîbi'l-Arabiyye fi ş-ş-ri'l Hevsevî lede's-Şeyh Ebî Bekr Atîk Senk”, *Mecelletü'l-kısmi'l-Arabiyye Câmiatu Bâyurû* 9 (Ekim 2016), 147-163.)

⁶¹ Abd Abdullah, *Dirâsetun tekabuliyye beyne'l-lüğati'l-Arabiyye ve lüğati'l-Hevsâ alâ müsteva'd-damâir*, 22, 23; Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lüğati Hevsâ*, 20; Şebeketü'l-Alûka.

⁶² Ali Ebû Bekir, *es-Sekâfetu'l-İslâmiyye fi Nijerya*, 85; Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati'l-Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkâ*, 4.

⁶³ Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati'l-Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkâ*, 4; Ali Ebû Bekir, *es-Sekâfetu'l-İslâmiyye fi Nijerya*, 85.

konuşmanın bir dili olmuştur. Çünkü o, Kur’ân’ın dilidir. Bu ise kıta medeniyeti için büyük bir ilerlemedir.”⁶⁴

Hevsâ dili ile Arapça terkipler arasında müzekkerlik- müenneslikte olduğu gibi büyük oranda benzerlikler vardır.⁶⁵ Afrika dillerinin çoğunluğunda galip gelen olgu, müzekker-müennes arasında ayırım yapılmamış olmasıdır. İkisinin arasını ayıran işaret ve edat olmadan erkek için yapılan hitap’ın bayan içinde kullanılmış olmasıdır. Ancak Hevsâ dili, hitap etmede diğer Afrika dillerinden farklı olarak müzekker-müennes arası ayrılan bir dildir. Bu aynen Arapçada müzekker-müennes’in arası ayrıldığı gibidir. Örneğin; Arapçada şöyle denilir: müzekker için; كُنْ müennes için; كُنِّي Hevsâ dilinde ise şöyle denilir: müzekker için; كُنْ - müennes için ise كُنْ şeklinde.

Arapça’nın Hevsâ diline etkisinin alanları oldukça çoktur. Bunlardan en önemlileri şunlardır:

2.1. Din

İslâm dini Arapça ile Hevsâ dili arasında ilişkinin güçlenmesinde büyük bir rol oynamıştır. Çünkü Hevsâlıların çoğu İslâm’a girmişler, onun âdet, gelenek ve kültüründen etkilenmişler ve İslâm’ın güzel ahlakına tutunmuşlardır. Bu da Hevsâ dilinin Arapçadan pek çok kelime almasına neden olmuştur. Dinî alanda aldığı kelimelere örnek olarak şunları zikredebiliriz:⁶⁶

Tablo 1: Hevsâ Dilinin Dinî Alanda Arapçadan Aldığı Kelimeler

Arapça	Hevsâ	Sayı
الدين	Addini	1
الإسلام	Islam	2
عيد	Idi	3
الصلاة	Sallah	4
الصوم	Azumi	5
الزكاة	Zakkah	6
الحج	Hajji	7
الجنة	Al-janna	8
الدعاء	Addu’a	9
النبى	Annabi	10
السنة	Sunnah	11
الإيمان	Imani	12

⁶⁴ Ali Ebû Bekir, *es-Sekâfetu’l-İslâmiyye fî Nijerya*, 85; Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fî humâyeti’l-lugati’-Arabiyye ve neşruhâ fî Ğarbi İfrîkâ*, 4.

⁶⁵ Geniş olarak Bk. Hicâzî, *Mu‘cemu’l-elfâz’l-Arabiyye fî lugati’l-Hevsâ*, 21; Emîn, *Kitâbu ta’rîfi an târihi lügati Hevsâ*, 9.

⁶⁶ Gladinti, *Hareketu’l-luğati’l-Arabiyye ve âdâbuhâ fî Nijerya min seneti 1804 ilâ seneti 1966*, 45; Ayrıca bk. Abd Abdullah, *Dirâsetun tekabuliyye beyne’l-lüğati’l-Arabiyye ve lüğati’l-Hevsâ alâ müsteva’d-damâir*, 20; Emîn, *Kitâbu ta’rîfi an târihi lügati Hevsâ*, 19, 20; Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fî humâyeti’l-lugati’-Arabiyye ve neşruhâ fî Ğarbi İfrîkâ*, 4; Muhammed er-Râbi Suad, “Bünyetü’l-kelime beyne’l-lügati’l-Arabiyye ve’l-lügati’l-hevsâviyye”, *Kırâât İfrîkiyye* (Erişim 08 Mart 2021); Emîn, “Neş’etü ve tetavvuru edebi’l-Hevsâ”, 141; Müt’atü’l-Ma’rife.

كافر	Kafiri	13
الصحابي	Sahabi	14
مؤمن	Mumini	15

2.2. Ticaret

Hevsâ dilinin Arapçadan etkilenmesine ticârî alanın çok önemli bir rolü olmuştur. İslâm dininin Hevsâ bölgesine girişi ticaret yoluyla gerçekleşmiştir. Afrika ülkelerinden birine giren tüccar⁶⁷, beraberinde ticaret metanın yanında İslâm'ı da götürmüştür. Müslüman bir tüccar bölgeye girdiğinde Afrikalı tüccarlardan biri ile temasa geçer ve orada birkaç gün kalırdı, yerli tüccar misafir konumunda olan müslüman tüccardaki güzel ahlakla ilgili nitelikleri görür ve kendisi de bu güzellikleri yaşamak isterdi. Dolayısıyla bu tür tüccarlar vasıtasıyla diller arasında etkileşim başlamış ve Hevsâ dili bu yolla Arapçadan etkilenmiştir. Hevsâ dilinin ticarî alanda Arapçadan aldığı kelimelere örnek olarak şunları zikredebiliriz.⁶⁸

Tablo 2: Hevsâ Dilinin Ticarî Alanda Arapçadan Aldığı Kelimeler

Arapça	Hevsâ	Sayı
التاجر	Attajiri	1
الأمانة	Amana	2
الربا	Reeba	3
ربح	Riba	4
حلال	Halal	5
حرام	Haram	6
العش	Al-gush	7
ظلم	Zalunci	8
درجة	Daraja	9
قيمة	Kima	10
عافية	Lafiya	11
علة	Illa	12

2.3. İlim

Öğretime ve öğretimin yayılmasına teşvik eden İslâm dini girdiği Hevsâ halkı arasında ilim yayılmış ve halkın dili olan Hevsâ bu alanda Arapçadan çok kelimeler

⁶⁷ Hevsâ bölgesine ilk ulaşanlar Mandinka kavmine mensup Müslümanlar olmuştur. Bu Müslümanlar Kuzey Afrikada en erken dönemde Araplarla irtibat kurmuşlar ve Arapça lafızları almışlardır. Hevsâlılar ile Araplar arasındaki irtibatın tarihi ise eskidir. Öte yandan Hevsâlılar dillerini Arapça kelimelerle zenginleştirmişlerdir. Bk. Emîn, “Neş’etü ve tetavvuru edebi'l-Hevsâ”, 141, 142.

⁶⁸ Abd Abdullah, *Dirâsetun tekabuliyye beyne'l-luğati'l-Arabiyye ve lüğati'l-Hevsâ alâ müsteva'd-damâir*, 21; Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lüğati Hevsâ*, 19, 20; Muhammed er-Râbi Suad, “Bünyetü'l-kelime beyne'l-lüğati'l-Arabiyye ve'l-lüğati'l-hevsâviyye”.

almıştır. İlim konusunda Arapçadan alınan kelimelere örnek olarak şu kelimeleri zikredebiliriz:⁶⁹

Tablo 3: Hevsâ Dilinin İlmî Alanda Arapçadan Aldığı Kelimeler

Arapça	Hevsâ	Sayı
العلم	İlmi	1
معلم	Malami	2
طالب	Dalibi	3
اللوح	Allo	4
فقه	Fiqh	5
تاريخ	Tarihi	6
الأدب	Ladabi	7
درس	Darasi	8
سورة	Surah	9
آية	Ayah	10
القرآن	Alqurani	11
الحديث	Hadisi	12
القلم	Alkalami	13

2.4. İsimler

Hevsâ dili şahıs, eşya, haftanın günleri ve beş vakit namazın isimlendirilmesi alanında Arapçadan etkilenerek kelimeler almıştır. Hevsâ dilinde (ال) ile başlayan kelimelerin çoğunun aslı Arapçadır. Bununla ilgili örnekleri aşağıdaki şekilde zikredebiliriz:

Tablo 4: Hevsâ Dilinde Arapça Asıllı Kelimeler

Arapça	Hevsâ	Sayı
محمد	Muhammed	1
عبد الله	Abdullahi	2
فاطمة	Fatima	3
الصبح	Asuba	4
الظهر	Azahar	5
العصر	La'asar	6
المغرب	Magrib	7
العشاء	Isha'i	8
الأحد	Lahadi	9
الإثنين	Litinin	10
الثلاثاء	Talata	11

⁶⁹ Emîn, *Kitâbu ta'rifî an târihi lügati Hevsâ*, 20; Abd Abdullah, *Dirâsetun tekabuliyye beyne'l-lügati'l-Arabiyye ve lügati'l-Hevsâ alâ müsteva'd-damâir*, 22; Muhammed er-Râbi Suad, "Bünyetü'l-kelime beyne'l-lügati'l-Arabiyye ve'l-lügati'l-hevsâviyye".

الأربعاء	Laraba	12
الخميس	Alhamis	13
الجمعة	Jumu'a	14
السبت	Asabar	15
البتصل	Albasa	16

Hevsâ dilinde yer alan Arapça kelimelerden bazıları şekillerini muhafaza etmişlerdir. Örneğin; الله - سنة - السلام - وزير - أمير - بيان - إيمان - أول - آمين - vs. kelimeler gibi. Ayrıca Hevsâ dilinde Arapçadan alınıp da anlamlarını muhafaza eden bazı kelimeler ise şu şekildedir: hafta günlerinin isimleri; Sayılar; أسبت - الأحد - هدى - الإثنين - الإثنين - الثلاثاء - ثلاثا - الأربعاء - لاربا - الخميس - الجمعة - جمأ -; Bunların dışında Hevsâ dilinde yer alan diğer Arapça kelimeler şu şekildedir:⁷⁰

العافية - لافيا - الإبرة - اللورا - الكتاب - لتافى قلم - كلمي علم - إلمي - اللوح - ألو - أمانة - أمانا بد - أود - بلاء - بلني - vs. Arapçadan etkilenmiş Hevsâli şairin şiirindeki bir beyti şu şekildedir:⁷¹

الله جل مي رحمه سركن ملكي د عادلش

Beytin anlamı şu şekildedir:

الله جل جلاله ذو الرحمة وهو السلطان الذي بيده الملك والعدل

Hevsâ diline yüzlerce Arapça kelime girmiştir. Hevsâlılar, pek çok Arapça kelime almışlar ve kelimeleri Araplar gibi kullanmanın yanında bazı Arapça kelimeleri ise basit bir değişiklikle kullanmışlardır. Yukarıda zikrettiğimiz kelimelere ek olarak Hevsâ diline girmiş olan Arapça kelimeler şunlardır:⁷²

Tablo 5: Hevsâ Diline Girmiş Arapça Kelimeler

Hevsâ	Arapça
بيت	بيت
بحر بسيط	بحر بسيط
اين	عين
فقيري	فقير
تجارا	تجارة
مسكين	مسكين
فاسق	فاسق
هيبة	هيبة

⁷⁰ Muhammed er-Râbi Suad, "Bünyetü'l-kelime beyne'l-lügati'l-Arabiyye ve'l-lügati'l-hevsâviyye"; Müt'atü'l-Ma'rife.

⁷¹ Ahmed Abdu's-Selâm, "Kitâbetu lügati'l-Yurbâ bi'r-remzi'l-Arabî -Târîhun ve İhtirâhun", *Mecelle Dirâse-İfrîkiyye* 7 (Ağustos 1990), 120; Muhammed er-Râbi Suad, "Bünyetü'l-kelime beyne'l-lügati'l-Arabiyye ve'l-lügati'l-hevsâviyye".

⁷² Muhammed er-Râbi Suad, "Bünyetü'l-kelime beyne'l-lügati'l-Arabiyye ve'l-lügati'l-hevsâviyye"; Emîn, "Neş'etü ve tetavvuru edebi'l-Hevsâ", 140, 141.

كيميااء	كيميااء
مساءلا	مساءلة
وزير	وزير
رتب	رتب
يؤ	يوم
إيالي	عيال
مُتوا	موت
رئي	روح
لافياء	العافية
رجم	رجم
سَطْرًا	سطر
سفرا	سفر
رَكْعًا	ركعة
رباطي	الرباط
ذني	ذنب
ذرعًا ذريا	ذريعه

Araştırmacı ve yazarlar kapsamlı araştırmalarında anlamlar türetme ve iştikâk yönünden Arapça ile Hevsâ dilleri arasında köklü bir bağı olduğunu belirtmişlerdir.⁷³

Hevsâ dilinin Arapların kullandıkları kalıpları basit değişikliklerle kullanmalarını şu tabloda görebilmekteyiz:⁷⁴

Tablo 6: Arapların Kullandıkları Kalıpların Hevsâ Dilinde Kullanılması

Hevsâ	Arapça
بسم الله	بسم الله
جهادي في سبيل الله	جهاد في سبيل الله
اعوذ بالله	اعوذ بالله
كل يوم	كل يوم
الجنون فنون – الجنون هنون	الجنون فنون
قيل و قال شيء غير ثابت	قيل و قال
قالوا بلى	قالوا بلى
قول بلا عمل	قول بلا عمل

⁷³ Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati'-Arabîyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkâ*, 15; Muhammed er-Râbi Suad, “Bünyetü'l-kelime beyne'l-lügati'l-Arabîyye ve'l-lügati'l-hevsâviyye”.

⁷⁴ Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati'-Arabîyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkâ*, 15; Muhammed er-Râbi Suad, “Bünyetü'l-kelime beyne'l-lügati'l-Arabîyye ve'l-lügati'l-hevsâviyye”; Emîn, “Neş'etü ve tetavvuru edebi'l-Hevsâ”, 141.

Elbette anlam, terkip ve ses yönünden iki dil arasında konuşma seviyesinde farklılık vardır. Dolayısıyla Hevsâlîların Arapça öğrenmede karşılaştıkları sorunların bu iki dil arasındaki farklılıklar olduğu gözükmemektedir. Bu farklılıklar ise şu şekildedir:

2.4.1. Ses Seviyesi

Şehu Ahmed Said Hevsâ dilinde bazı Arap harflerinin kullanımında ortaya çıkan hataların sekiz harf (ث-ح-خ-د-ض-ظ-ع-ص) üzerinde olduğunu belirtmiştir.⁷⁵ Hevsâ dilinde bu sekiz harfin bulunmaması ve günlük konuşmada bu harflere alışık olunmaması sebebiyle konuşma zorluğuna sebep olmaktadır. Dolayısıyla Hevsâlîların konuşmalarında bazı basit bozulmalar olmuştur.⁷⁶

Hevsâ dili ile Arapça arasında terkip düzeyinde farklılıklar olduğu gibi bazı benzerlikler de yer almaktadır. Sarf yönünden iki dil arasında benzeşen bazı kelimeler vardır. Bunlara şu örnekleri verebiliriz:⁷⁷

Tablo 7: Sarf Yönünden İki Dil Arasında Benzeşen Kelimeler

Arapça	Hevsâ
مفتاح	مُوطِي
مجاهد	مِياقي
متفاق	مُنافِكي
مسافر	مُتَفِي
منسج	مَساقا
مدبغه	مَحْمَا
مجزرة	مِينِكا
مقبرة	مُقْبَرَاتَا
مجتمع	مَتْتَا
مصبغه	مَوِنَا
مسجد	مَسَلَاتِي

2.4.2. Anlam Seviyesi

Arapça ile Hevsâ dilleri arasında bazı benzeşenler olmakla birlikte Hevsâ'nın konuşma ihtiyaçlarına uygun bazı basit bozulmalar vardır. Bununla İlgili olarak şu tabloyu örnek olarak zikredebiliriz:⁷⁸

Tablo 8: Arapça Kelimelerin Hevsâ Dilinde Bozulmuş Şekilleri

Arapça	Hevsâ Dilinde Bozulmuş Şekilleri
العافية	لافيا
الحرام	هرلم

⁷⁵ Gladinti, *Hareketu'l-luğati'l-Arabiyye ve âdâbuhâ fi Nijerya min seneti 1804 ilâ seneti 1966*, 190; Bûtura, "el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî".

⁷⁶ Muhammed Dâvud et-Tâhir, *Şa'bu'l-Hevsâ* (Kano: Matbaatu Sîn Kâf, 2001), 30; Bûtura, "el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî".

⁷⁷ Muhammed er-Râbi Suad, "Bünyetü'l-kelime beyne'l-lügati'l-Arabiyye ve'l-lügati'l-hevsâviyye"; Tâhir, *Şa'bu'l-Hevsâ*, 30; Muhammed er-Râbi Suad, "Bünyetü'l-kelime beyne'l-lügati'l-Arabiyye ve'l-lügati'l-hevsâviyye".

⁷⁸ Gladinti, *Hareketu'l-luğati'l-Arabiyye ve âdâbuhâ fi Nijerya min seneti 1804 ilâ seneti 1966*, 195; Muhammed er-Râbi Suad, "Bünyetü'l-kelime beyne'l-lügati'l-Arabiyye ve'l-lügati'l-hevsâviyye".

البركة	الركا
فتيلة	فئنا
اللعة	لانا
الملاك	هالك
الوضوء	الولا
الموت	مُتَوَا
القبر	قبري - كبري
القلم	القلمي
البصل	البسا
الجريدة	جريدا
الرزق	ارزقي - ارزقي
الزمان	زامني - زامني
الصلاة	سلا
الجمعة	جوما
الخميس	الخميس
الاربعاء	لارنا
الثلاثاء	ثلاثا
الاثنين	ليثنن
الأحد	لهدي
السبت	السبت
المؤذن	لاذان
العيد	إيد
العدد	اددي
العقل	هنكلي
ظلم	زالشي
ضرورة	لرورا
دولة	دولا
فضل	فللا
علم	إلمي

Bunlara ek olarak başka Arapça kelimelerin Hevsâ dilinde bozulmuş şekillerini örnekleri ile şu tabloda da görebiliriz:⁷⁹

⁷⁹ Tâhir, *Şa'bu'l-Hevsâ*, 30; Muhammed er-Râbi Suad, "Bünyetü'l-kelime beyne'l-lügati'l-Arabiyye ve'l-lügati'l-hevsâviyye".

Tablo 9: Arapça Kelimelerin Hevsâ Dilinde Bozulmuş Şekilleri

Örnekler	Hevsâ	Arapça
ثَم - سَم	س	ث
الحق - الهق	ه	ح
كالدون - خالدون	ك - ه	خ
ذلك - زالك	ز	ذ
الصالين - الرالين	د - ل - ر	ض
ظلموا - زلموا	ز	ظ
عليم - اليم	ا	ع
صاد - ساد	س	ص

Hevsâ dili, yüzde kırk-elli arasında değişen oranda Arapça kelimeler ile zenginleşmiştir. Hevsâ ile Arapça arasındaki ilişkiyi açıklayan pek çok örnek bulunmaktadır. Bunlar şu şekildedir:⁸⁰

Tablo 10: Arapça Kelimelerin Küçük Değişik Şekilleri ile Hevsâ Dilinde Yer Alması

Hevsâ	Arapça
ابد	ابد
ابد الابدان	ابد الابدان
إتفاقي	إتفاق
إثنين	الإثنين
إجابا	إجابته
إجازا	إجازة
اجنبي	اجنبي
لحد	الاحد
حراما	حرام
لاهرة	الآخرة

Bu tablodaki kelimeler Arapça ile Hevsâ dili ile arasındaki ilişkinin mukayese edilebileceği örneklerdir. Bu örnekler de Araplar ile Hevsâ kabileleri arasındaki gerçek bir ilişkiyi göstermektedir. Görüldüğü üzere Hevsâ dili Arapçaya benzeyen bir dildir.⁸¹ Bu benzemeyi aşağıdaki tablo içerisinde görebiliriz:⁸²

⁸⁰ Bûbekî, *el-Hareketu'l-ilmîyye fi's-Sûdâni'l-Garbî*, 9; Muhammed er-Râbi Suad, "Bünyetü'l-kelime beyne'l-lügati'l-Arabiyye ve'l-lügati'l-hevsâviyye".

⁸¹ Bûbekî, *el-Hareketu'l-ilmîyye fi's-Sûdâni'l-Garbî*, 9.

⁸² "Eseru lügati'l-Hevsâ fi'r-rivâyeti'l-Arabiyyati'n-Nicîriyye", *Kırâât İfrikîyye* (Erişim 06 Eylül 2019); Muhammed er-Râbi Suad, "Bünyetü'l-kelime beyne'l-lügati'l-Arabiyye ve'l-lügati'l-hevsâviyye".

Tablo 11: Hevsâ Dilindeki Kelimelerin Arapça Kelimelere Benzemesi

Arapça	Hevsâ
العافيه	لافيا
الحرام	هرام
البركة	البركا
فتيله	فتيلا
فتنه	فتنا
اللعنه	لانا
المهلك	هالك
الوضوء	الولا
الموت	مُتوا
القبر	قبري - كبري
القلم	التلمي
البصل	البسا
الجريدة	جريدا
الرزق	ارزقي
الزمان	زاضي
الصلاة	سلا
الجمعة	جوما
الخميس	الهمس
الاربعاء	لاربا
الثلاثاء	ثلاثا
الاثنين	ليثنن
الاحد	فهدش
السبت	اسبير
امؤذن	لادان
العدد	اددي
العقل	هنكلي
ظلم	زالشي
ضرورة	لزورا
دولا	دوله
فصل	فللا
علم	إلمي

Ayrıca Hevsâ dilinde geçen مام – سؤد – لنزام – خوف – دؤسي – لئائي kelimeler de Arapça olan معلم – كتاب – درس – خوف – لجام – سرج – معلم kelimelerinden alınmıştır.⁸³

Arapça'nın Hevsâ dilinin gelişmesine etkisi başlığı altında vermeye çalıştığımız bilgilere ek olarak; Hevsâ dili Arapça mütakellim, muhatap ve gaib zamirleri de almıştır.⁸⁴ Son olarak da XIX. Asırda Hevsâ ülkesinde çok sayıda yazılan kitabelerin çoğu Arapçadır.⁸⁵ Bu da Hevsâlıların İslâm ve Arapların miraslarından ciddî anlamda istifade ettiklerini göstermektedir.⁸⁶ Buraya kadar yapılan tespitlerden Arapça'nın Hevsâ dilinin gelişmesine etkisi, İslâmî ve ticarî olmak üzere iki temel nedene dayandığı ve Hevsâ dilinin çeşitli alanlarda Arapçadan pek çok lafızlar aldığı anlaşılmaktadır. Bu kısımda ise Hevsâ dilinin yaygın kullanımının olduğu bölgelerde Arapça'nın kitaplar, divan ve şeri mahkeme vs. yerlerde kullanılmasını tespit etmeye çalışacağız.

3. Kitapların Te'lifatında Arapça'nın Kullanılması

Hevsâ uleması çeşitli ilmî alanlarda kitap telifatında Arapçayı kullanmış⁸⁷ ve yüzlerce kitap, risale ve divan yazmışlardır. Özellikle de Arap edebiyatı, sarf ve nahiv kitaplarının yanında tasavvuf alanında kitaplar yazılmıştır. Bu gayret ve çabalar diğer İslâm devletleri ile mukayese edildiğinde, bunların hiç de az sayılmayacak derecede olduğu gözükmektedir.⁸⁸

Şeyh Abdullah b. Abdi's-Selâm es-Sika el-Fulânî el-Keşnâvî, “Kitâbu atıyyeti'l-mu'tî” adlı bin beyitten oluşan manzum eserini Arapça olarak kaleme almıştır. Bunun dışında ulûmul-Kur'ân konusunda çalışmaları olan Abdullah b. Fûdî'nin tefsir alanında şu iki kitabı vardır. Birincisi; iki cilt halinde olan “Ziyâu't-te'vîl fi meâni't-tenzîl”, diğeri ise “Kifâyetu duafâi bilâdi's-Sûdan fi beyâni meâni'l-Kur'ân” adlı eseridir. Abdullah b. Fûdî'nin hadis alanında; “Kitâbu sirâci-câmi fi nazmi'l-câmi-s-sahîh li'l-Buhârî”, “İhyâu's-sunne”, “İhmâdu'l-bidâ”, “Usûlu'l-adli li vulâtu'l-umûr” adlı çalışmaları vardır. Bu çalışmalarına ek olarak fıkıh, tıp vs. alanlarda kitaplar yazmış olduğu gibi⁸⁹ yedi yüz beyti aşkın manzum bir çalışma olan “Miftâhut-tefsîr” ve beş yüz beyitten oluşan manzum “Kitâbul ferâidi'l-celîle” adlı kitapları da telif etmiştir. Ayrıca kaynaklarda Arapça kitap telif eden yazarlar arasında kadın şair es-Seyyide er-Rukiyye el-Fulânî de zikredilmektedir. es-Seyyide er-Rukiyye el-Fulânî' Arapça kaside yazmış ve bu kasidesinin bazı beyitleri şu şekildedir:⁹⁰

⁸³ Muhammed Ebû Bekr, “Eseru's-Sekâfeti'l-Arabiyye fi Şuûbi Şimali Nijeryâ”, *el-Mu'temeru'd-Düveliyi's-Sâlis li Lügati'l-Arabiyye*, (Mayıs 2014), 5.

⁸⁴ Hicâzî, *Mu'cemu'l-elfâzi'l-Arabiyye fi lugati'l-Hevsâ*, 17.

⁸⁵ Merve Mahmûd Halil Zâri', “eş-Şi'ru'l-Hausâvî”, *Dirâsât İfrikiyye* 54 (Aralık 2015), 38.

⁸⁶ Zâri', “eş-Şi'ru'l-Hausâvî”, 40- 42.

⁸⁷ Bk. Abikan, “el-Lüगतu'l-Arabiyye fi Nijeryâ beyne'l-emi ve'l-yevm”, 241; Emîn, “Neş'etü ve tetavvuru edebi'l-Hevsâ”, 143; Bûbekî, *el-Hareketu'l-ilmîyye fi's-Sûdâni'l-Garbî*, 9; Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati'-Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkâ*, 7.

⁸⁸ Bölgeye gelen ulema içerisinde Kano'ya gelen Mâlî'li Şeyh Abdurrahman Zeyd'i zikredebiliriz. Bu ulema bir mescid yaptırıp insanlara dini öğretmeye çalışmışlardır. Gelen bu ulema içerisinde yer alan Şeyh Şerif Abdurrahman Kano'ya gelirken yanında pek çok kitap getirmiştir. Bu şehre yerleşmiş ve şehrin emirinden minareli bir mescit yapmasını talep etmiştir. Bulduğu dönemde Kano'da dinî noktada yetişmiş kişilerin sayısı arttıktan sonra Mısır'a dönmüştür. Hevsâ bölgesinde yaşayan ulema arasında Mısırlı âlim es-Suyûtî bölgedeki insanlara dinî emirleri öğretmiştir. (Bk. Abikan, “el-Lüगतu'l-Arabiyye fi Nijeryâ beyne'l-emi ve'l-yevm”, 241.)

⁸⁹ Bk. Emîn, “Neş'etü ve tetavvuru edebi'l-Hevsâ”, 142, 143; Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati'-Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkâ*, 7.

⁹⁰ Bk. Abikan, “el-Lüगतu'l-Arabiyye fi Nijeryâ beyne'l-emi ve'l-yevm”, 241; Emîn, “Neş'etü ve tetavvuru edebi'l-Hevsâ”, 143; Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati'-Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkâ*, 7, 8.

الكريم يقبل تائباً أناه
لا يخاف بخسا كل من رجاه
بالعذاب يجزي من عصي و يجي
لا ينال عزاً من اتبع هواه

“Yüce gönüllü kimse, kendisine yaptığundan pişmanlık duyarak gelen kimseyi hoş karşılar.

Bir şeyin beklentisi içinde olan kimse, en küçük bile olsa korku duymaz.

İsyan eden ve buna devam eden azap ile karşılığını görür
Heva ve hevesine uyan kimse, itibar, şöhret elde edemez.”

Esmâ binti Osman Fûdî, hem Arapça olarak “Tenbîhu’l-Gâfilîn ve Tezkîru’l-âkılîn ila Tarîkı’s-Sâlihîn” adlı kitabını m. 1820 yılında, ikinci kitabını ise m. 1839 yılında “Tebşîru’l-İhvân fi’t-Teveşşül bi Suveri’l-Kur’ân ‘inde’l-Hâlıkı’l-Mennân” adlı kitabını yazmış, hem de bu dilin yaşatılması, korunması, yayılması ve gelişimi için aktif ve büyük bir rol oynamıştır.⁹¹ Ayrıca Arapça’nın korunması ve yayılmasına katkı sağlamada nahiv, sarf, aruz, dil ve divanlar gibi Arapça ilimlerde kitaplar yazılmıştır. Hatta Kuzey Nijerya’da farklı alanlarda Arap dilinde kitap yazmak köklü bir gelenek olmuştur. Bunları şu şekilde zikredebiliriz:⁹²

1-“Lem‘u’l-Berk” (Nahiv alanında 1232/1817 de Abdullah b. Fûdî tarafından telif edilmiştir.)

2-“el-Bahru’l-Muhit” (Abdullah b. Fûdî tarafından h. 1237 yılında telif edilmiştir. Kitap nahiv alanında dört bin dört yüzden daha fazla beyti içermektedir.)

3-“Fethu’l-Latîf el-Vâfi li İlme Arûz ve’l-Kavâfi” (Abdullah b. Fûdî telif etmiş ve arûz ve kâfiye ilimlerinde iki yüz on beş beyit içermektedir.⁹³

4-“el-Hisnu’r-Rasîn” (Abdullah b. Fûdî tarafından h. 1216 yılında Arapça sarf alanında yazılmış ve bin beyitten oluşan manzum bir eserdir.)

5-“Tezyînu’l-Verakât bi Cem‘i Ba’dı Mâlî mine’l-ebyât” (Şiir divanı olan bu çalışma Şeyh Abdullah b. Fûdî tarafından te’lif edilmiştir.)

6-“İfâdetu’t-Talibîn” (Muhammed Bello’nın şiir divanıdır.)

7-“İnfâku’l-Meysûr fi Târîhi Bilâdi’t-Tekrûr” (Muhammed Bello’ya ait bir çalışmadır.⁹⁴

Kendi dillerinde şiir, nesir yazan edebiyatçıların bazı öğrencileri Hevsa dilinde yazılmış olan şiir ve nesri Arapçaya tercüme etmişlerdir.⁹⁵

Osman b. Fûdî’nin oğlu İsa ve kızı Esmâ, babalarının bazı kasidelerini Arapçaya tercüme etmişlerdir. Şair el-Vezîr Cüneyd de Esmâ binti Fûdî’nin bazı kıssalarını Arapçaya tercüme

⁹¹ Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti’l-lugati’-Arabîyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkâ*, 8.

⁹² Bk. Abikan, “el-Lügatu’l-Arabîyye fi Nijeryâ beyne’l-emsî ve’l-yevm”, 217-285; Bûtura, “el-Vucûdu’l-Hadâriyyu’l-Arabîyyu’l-İslâmî”.

⁹³ Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti’l-lugati’-Arabîyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkâ*, 8; Bûtura, “el-Vucûdu’l-Hadâriyyu’l-Arabîyyu’l-İslâmî”.

⁹⁴ Bk. Emîn, “Neş’etü ve tetavvuru edebi’l-Hevsâ”, 143; Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti’l-lugati’-Arabîyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkâ*, 9; Bûtura, “el-Vucûdu’l-Hadâriyyu’l-Arabîyyu’l-İslâmî”.

⁹⁵ Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti’l-lugati’-Arabîyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkâ*, 9.

etmiştir. Ayrıca Şeyh Abdulkadir b. Mustafâ, Esmâ binti Fûdî'nin Fûlânî dilinde yazdığı kasidesini Arapçaya tercüme etmiştir.⁹⁶

Hükümet kayıtları yanında divan ve şer'î mahkemelerde dava raporları Arapça yazılarak kayıt altına alınmıştır. Ayrıca melik ve emirlerin mektuplarının yazımında da Arapça kullanılmıştır. Hükümet tarafından "Cerîdetu'n-Nijiriyyati's-Şimâliyye" adlı gazetenin resmî olarak Arapça dilinde çıkarılması da bu dilin gücünü göstermektedir. Pek çok sosyal mektuplaşmaların ve mesajlaşmaların büyük oranda Arapça ile yapılmasının yanında Nijerya ve çevresindeki emirlere gönderilen davet mektupları da bu dil ile olmuştur. Muhammed Bello, "İnfâku'l-Meysûr fi Târîhi Bilâdi't-Tekrûr" adlı eserinde çeşitli münasebetlerle Arapça olarak yazılmış mektupları bu eserde toplamıştır. Ali Ebû Bekir de "es-Sekâfetu'l-'Arabiyye fi Nijeryâ" adlı eserinde bu tarzda mektupları toplamıştır. Geride kitapların yanında pek çok el yazması çalışmalar bırakılmıştır. Bu el yazmaları, Nijerya'nın Plateau eyaletinde yer alan Jos şehrindeki milli müze gibi bölgesel araştırma merkezlerinde araştırmacılar tarafından kullanılmaktadır.⁹⁷ Ayrıca tahkiki, ta'likî ve şerhleri⁹⁸ yapılmış olan bu el yazmalarını Hevsâ bölgelerindeki yüksek eğitim kurumlarının kütüphanelerinde ve bazı Arap, Avrupa ve Asya devletlerinin üniversitelerinde görmek mümkündür.⁹⁹ Buraya kadar yapılan tespitlerden Arapça'nın Hevsâ bölgesindeki gücünün ne kadar üst düzeyde olduğu anlaşılmaktadır. Bu kısmında ise Arapça'nın Hevsâ edebiyatına etkisinin nasıl olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

4. Arapça'nın Hevsâ Edebiyatına Etkisi

Arapça'nın Hevsâ diline etkisi, sadece kelime-terim alanında olmayıp, edebiyat alanında yani şiir, nesir ve kıssada da gerçekleşmiştir.¹⁰⁰ Bu bağlamda Hevsâ edebiyatı Arap kültür ve edebiyatından etkilenmiş ve Arapçadan¹⁰¹ pek çok lafız ve terkip almıştır. Bu etkilenmeye Kur'an'ın öğrenilmesi, ezberlenmesi ve yerel dillerde Arap harflerinin kullanılmış olması yardım etmiştir. İnsanlar önce Arapça yazılı dinî kitapları okumaya, öğrenmeye çalışmışlar, sonra da yerel dillere tercüme etmişler ve bu kitaplara şerh ve haşiye yazmaya başlamışlardır. Bunun sonucunda da Arapça yazılı kitaplara hâkim bir aydın zümresi oluşmuştur. Bütün bunlar Arap dil ve kültürünün Hevsâ edebiyatına etkisini göstermektedir. Bu etki nedeniyle Hevsâ edebiyatında Antere b. Şeddâd (ö. m. 614) gibi Arap şairlerinin isim ve lakapları gibi unsurlar kullanılmıştır.¹⁰² Muhammed b. Abdilkerîm el-Megîlî ve dışındaki ilim adamları Hevsâ bölgesinde Arap dili ile edebî ve fikrî hareketin başlamasında ve yaygınlık kazanmasında ciddî rol oynamışlardır. Öte

⁹⁶ Emîn, "Neş'etü ve tetavvuru edebî'l-Hevsâ", 146; Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati-'Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkâ*, 9.

⁹⁷ Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati-'Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkâ*, 10.

⁹⁸ Bu şerhlerden bazıları şu şekildedir: 1-Şeyh Osman b. Fûdî, İhyâu's-sunne ve İhmâdu'l-bida, Matbaatul-Huseynî, Kahire 1962. 2-Şeyh Muhammed Beylulü b. Osman Fûdiyü, İnfâgu'l-meysûr fi târihi bilâdi't-tekrûr, Kahire 1964. 3-el-Hisnu'r-rasîn fi's-safî (thk. Salih Huseyin), Dâru'l-Umme. 4-el-Bahru-muhîr (thk. Muhammed es-Sânî Hâmis), y.y., 1997. 5-Tezyînu'l-verakât, (thk. Heskîr), y.y., 2007. 6-en-Nefahâtul-anberîyye bi şerhi işriniyât (thk. Yahyâ İmâm Süleymân), y.y., 2007. 7-Esmâu binti Osman b. Fûdî ve İntâcâtuhâ'l-'Arabiyye (thk. Muhammed er-Râbi'evvel Saad), y.y., 2010. (Bk., Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati-'Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkâ*, 11.)

⁹⁹ Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati-'Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrîkâ*, 10.

¹⁰⁰ Abikan, "el-Lugatu'l-'Arabiyye fi Nijeryâ beyne'l-emsî ve'l-yevm", 223, 224; Müt'atü'l-Ma'rife.

¹⁰¹ Rahme binti Ahmet el-Hâccî - Osmân-Abdülkerîm İsâ es-Sârim, "Vucûhü't-teesür bittürâsi'l-'Arabî fi edebî'l-Hevsâ: 'Amâlü'l-Hâccî Ebî Bekir İmâmü'l-kıyasiyye nemûzecen", *Mecelletü'l-Üstâz* 1/209 (Haziran 2014), 106; Mejelle al-Tilmeez.

¹⁰² Hâccî - es-Sârim, "Vucûhü't-teesür bittürâsi'l-'Arabî fi edebî'l-Hevsâ: 'Amâlü'l-Hâccî Ebî Bekir İmâmü'l-kıyasiyye nemûzecen", 106; Mejelle al-Tilmeez.

yandan Hevsâ bölgesinde ilim ve telifât hareketi XVIII. asrın ortalarına kadar Arapça ile yapılmıştır.¹⁰³ Daha sonraki yıllarda Nijerya üniversitelerinin Arapça bölümlerinde ders olarak okutulan Arap edebiyatı alanında yapılan çalışmalar, Nijerya Arap edebiyatı diye isimlendirilmiştir. Dr. İsa bu konuda şu bilgileri zikreder: “Hicri on iki ile on dördüncü asırlar arasında Şeyh Osman b. Fûdî, kardeşi Abdullah ve oğlu Muhammed Bello, Arapça yazı ile bölgede edebî ve ilmî alanda yükselmeye büyük bir rol oynamışlardır. Arapça, hükümet daireleri ve hukuk işlerinde resmî dil olarak kullanılmıştır.”¹⁰⁴

Osman b. Fûdî başta olmak üzere ıslahat çalışmalarında yer alan kimseler, buldukları her yerde, anadillerinde coşku ve heyecan içerisinde kaside ve dinî şiirler okumuşlardır. Hevsâ dilinde yazılan el yazma eserlerin yanında kısmen de olsa halk kendi anadillerinde şiir yazmayı sürdürmüşlerdir. Son derece değerli kabul edilen bu çalışmalar, aynı zamanda klasik Arapça metinlerini içermektedir. Arapça el yazmaların yazılabilmesi zamanla kolaylaşmış ve Hevsâ dillerinde yazım geleneği hızlı bir artış göstermiştir. Osman b. Fûdî'nin hilafeti döneminde bu gelenek büyük ölçüde ve titizlikle devam ettirilmiştir. Osmân b. Fûdî'nin oğlu İsa ve kızı Esmâ yerel dillerde iyi birer şairlerdi. Gerek onların ve gerekse diğer şairlerin şiirleri ve ortaya koydukları çalışmalar, Sokoto ve diğer tüm eyaletlerde elden ele dolaşmış, büyük bir titizlikle okunmuştur. Hevsâ dilinde artış gösteren İslâm kültür ve edebiyatı, bölge halkının İslâmî idealleri benimsemesine vesile olmuştur.¹⁰⁵ Edebiyat alanında Osman b. Fûdî'nin kardeşi Abdullah b. Fûdî aruzda derin bilgisi ile temayüz etmiş şiirde divan, aruzda kitap sahibidir.¹⁰⁶ Ayrıca bu dönem, ulemanın ilmî, edebî ve kültürel seviyesini yorumlayan kıymetli şiir ve nesir ürünlerine şahitlik etmiştir. Bölgede Arapça ile meşgul olanlar hem dine sıkı sıkıya bağlı olmuşlar hem de cahiliyye şairlerinin şiirlerinin hedef ve amaçları doğrultusunda şiirler yazmışlardır.¹⁰⁷

Nijeryada şiir alanında birinci dereceyi, müslüman âlimlerin Hevsâ dilinde yazdıkları şiirler oluşturur. Bu şiirler Arap şiirlerine benzemektedir.¹⁰⁸ Örneğin Tasavvuf şeyhi olan Şeyh Ebû Bekir b. Hadr b. Ebî Bekir b. Musâ (ö. 1974) Hevsâ dilinde medih, irşad ve nükte alanlarında kasideler yazmıştır. Bu kasidelerinde Arapçayı yoğun bir şekilde kullanmıştır.¹⁰⁹

Hevsâli şairlerin şiirleri Arap şiirinden sadece kafiyede değil, genel anlamda etkilenmişleridir. Bu bölge insanların Arap kültürüne aşırı ilgi duymaları bunu teyit etmektedir. Hevsâli şairlerin Arapçadan pek çok kelime alıp kullanmaları iki sebebe dayanmaktadır: Birincisi, Arapçaya kıyasla yerel dillerin sınırlı olmaları, ikincisi ise özellikle bazı şairlerin Arapçada otorite olduklarını ilan etmeyi sevmeleridir.¹¹⁰ Dolayısıyla Hevsâli şairler, kasidelerinde pek çok Arapça

¹⁰³ Bk. Emîn, “Neş’etü ve tetavvuru edebî'l-Hevsâ”, 137-139; Mejelle al-Tilmeez.

¹⁰⁴ Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati'-Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İffrikâ*, 11; Muhammed Mansûr Cibrîl, “İltikâu'l-kasâidi'l-Hevseviyye bi's-şî'ri'l-Arabî fi'l-müsteve'l-ikâi”, *Menâru'l-İslâm* (Erişim 19 Eylül 2020).

¹⁰⁵ Bk. Mervyn Hiskett, “Batı Afrika’da Kurulan İki Derviş Devlet: Sokoto Hilafeti (1232-1317/1817-1900) ve Masina Devleti (1318-1279/1819-1862)”, çev. Kadir Özköse, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Aralık 2003), 173-202; Emîn, “Neş’etü ve tetavvuru edebî'l-Hevsâ”, 142-145.

¹⁰⁶ Bu konuda geniş olarak bk. Emîn, “Neş’etü ve tetavvuru edebî'l-Hevsâ”, 142-144; Mejelle al-Tilmeez.

¹⁰⁷ Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati'-Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İffrikâ*, 12; Cibrîl, “İltikâu'l-kasâidi'l-Hevseviyye bi's-şî'ri'l-Arabî fi'l-müsteve'l-ikâi”.

¹⁰⁸ Adem b. Abdillâh b. Habîbillâh b. Abdillâh el-İlûrî, *Mucez Tarihi Nijeryâ* (Beyrut, 1965), 33; Abikan, “el-Lügatu'l-Arabiyye fi Nijeryâ beyne'l-emi ve'l-yevm”, 223, 224.

¹⁰⁹ Bûtura, “el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî”.

¹¹⁰ Abikan, “el-Lügatu'l-Arabiyye fi Nijeryâ beyne'l-emi ve'l-yevm”, 225; Cibrîl, “İltikâu'l-kasâidi'l-Hevseviyye bi's-şî'ri'l-Arabî fi'l-müsteve'l-ikâi”; Ali Ebû Bekir, *es-Sekâfetu'l-İslâmiyye fi Nijerya*, 383; Nâsır Ahmed Sokoto, “Eseru'l-lügati'l-Arabiyye fi's-şî'ri'l-Hevsâ el-Mektûb bi'l-harf'i'l-Arabî”, *Mecelletu'l-ulûm ve'l-buhûsü'l-İslâmî* 17 (1) (2016), 2.

kelime iktibas etmişlerdir. Yani şiirleri Arapçadan alınmış lafızlarla doludur.¹¹¹ Örnek olarak Osmân b. Fûdî'nin şu beytini zikredebiliriz¹¹² :

فَمُسْلِمِي كَشِيدَ نَابَاكو شَيْدَا نَابِ سِنَّةَ تَفْرِكِن سَادَه

“Ey Müslümanlar sünnete bağlı olduğum hususunda sizi şahit tutuyorum. O, doğru ve güvenilir bir yoldur, kişi onunla mutlu olur.”

Beyitten anlaşıldığı üzere şair Arapçadan etkilenmiş ve ondan lafızlar almış ve o lafızları Hevsâ dilinde yazılmış olan şiirde kullanmıştır. كَشِيدَ kelimesi أَشْهَدُ anlamındadır. Ayrıca beyitte geçen Arapça olarak

سَنَه kelimelerini zikredebiliriz. Bu kelimeler genel kabul görmüş lafızlar olup Arapça aslına uygun verilmiştir. Yine Abdullah b. Fûdî'nin şu şiirinde de Arapça lafızlar gözükmektedir:¹¹³

مُنْسَلِكِ رِي هِكِنِ هَوِي هَدَدَتَبَم سُنِي يَوَا
عَمُو كُو مُنْقِ جُيَوَا

“İnsanlardan pek çoğu istek ve arzusuna yönelik hareket etmesi için serbest bırakıldı. Toplumda suç işleme çoğaldı, Allah'ın günahlarını bağışlaması için tevbe etmeye yönelmediler. Bilakis onlar, hala istek ve arzusuna yönelmekte ısrar etmektedirler.”

Şair Hevsâ dilinde yazılmış olan bu beyitlerde Arapça kelimeler kullanmıştır. Örneğin bunlardan نَوِي-هَوِي kelimelerini zikredebiliriz. Yine Arapça kelimeleri Abdullah b. Fûdî'nin şu beyitlerinde görmekteyiz:

جَمَعَا يَنْ أَوْ مُسَاكِي مُي تَبَا
مُبِ اللّهِ أَبْنَعَجِي تَنْ بِي أَيَكُونَا
تَفِيَا لَاهِرَ مُكِّي كَوْمَ شَرِيَوَا
كُوقِ بِنُّ أَبْنَعَجِي إِنْ بِي لُورِيَا

“Ey kardeşler, Rabbimize itaat etmemiz gerekir, ölüm meleği bize sürpriz yapmadan önce ona tevbe etmemiz gerekir. Hazırlıklı olsak da olmasak da ahirete doğru yürümemiz gerekir.”

Görüldüğü üzere şair, şiirde geçen جَمَعَا kelimesini جماعة ve تَوْبَا kelimesini de تَوْبَة lafzından almıştır. Şair Arapçadan alınan kelimelere yerel dilinin bazı işaretlerini koymanın yanında, Arapçadan alındığı gibi de muhafaza etmiştir.¹¹⁴

¹¹¹ Sokoto, “Eseru'l-lügati'l-Arabiyye fi's-ş'iri'l-Hevsâ el-Mektûb bi'l-harf'i'l-Arabî”, 2; Abikan, “el-Lügatül-Arabiyye fi Nijeryâ beyne'l-emsî ve'l-yevm”, 224; Cibrîl, “İltikâu'l-kasâidi'l-Hevseviyye bi's-ş'iri'l-Arabî fi'l-müsteve'l-ikâî”; Abikan, “el-Lugatu'l-Arabiyye fi Nijeryâ beyne'l-emsî ve'l-yevm”, 225.

¹¹² Sokoto, “Eseru'l-lügati'l-Arabiyye fi's-ş'iri'l-Hevsâ el-Mektûb bi'l-harf'i'l-Arabî”, 2; Abikan, “el-Lügatü'l-Arabiyye fi Nijeryâ beyne'l-emsî ve'l-yevm”, s. 224; Cibrîl, “İltikâu'l-kasâidi'l-Hevseviyye bi's-ş'iri'l-Arabî fi'l-müsteve'l-ikâî”.

¹¹³ Cibrîl, “İltikâu'l-kasâidi'l-Hevseviyye bi's-ş'iri'l-Arabî fi'l-müsteve'l-ikâî”; Sokoto, “Eseru'l-lügati'l-Arabiyye fi's-ş'iri'l-Hevsâ el-Mektûb bi'l-harf'i'l-Arabî”, 3.

¹¹⁴ Sokoto, “Eseru'l-lügati'l-Arabiyye fi's-ş'iri'l-Hevsâ el-Mektûb bi'l-harf'i'l-Arabî”, 3, 4; Bâbekr, “el-Eseru'l-Arabiyye fi'l-Lüğati'l-İfrîkiyye”.

Hevsâli şairler şiirlerini yazarken Arapçadan aldıkları lafızları kullanırken yerel dilinin özelliğini de dikkate alarak iyi bir şekilde kalıba koymayı gerçekleştirmişlerdir. Örnek olarak şunları zikredebiliriz: ¹¹⁵

Tablo 12: Arapça Lafızların Hevsâ Dilinde Kalıba Konması

Hevsâ	Arapça
بوي kelimesi;	اليوم anlamındadır.
صفائى kelimesi	الصفاء anlamındadır.
كدوري kelimesi	الكدور anlamındadır.
همومي kelimeside	الهموم anlamındadır.
سروري kelimesi	السرور anlamındadır.
غروري kelimesi	الغرور anlamındadır.

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere kelimelerin her birinde son harf kesralı yapılmıştır.¹¹⁶ Şiirinde Arapçadan aldığı lafızları en mükemmel şekilde kullanarak nazmın güzelliğini artıran şair Vezîr Cüneyd (ö.1997) Arap şiirinin üslubundan etkilenmiş ve bunu Hevsâ dilinde yazdığı şiirlerine yansıtmıştır. Ayrıca vezinlerinde Halil b. Ahmed (ö.170/786) etkisi gözükmekte olup konu ile mûsıkî ve ritmin arasını bulmaya çalışmış, bahrut-tavîl, bahru'l-kâmil ve bahru'l-basît gibi uzun bahirler kullanmıştır.¹¹⁷ Hevsâ dilinde yazmış olduğu şiirlerinde Arap şiir ve üslubundan etkilenen Vezîr Cüneyd¹¹⁸ Arap diline vakıf olup onun esrarını ve özelliklerini bilmesinden dolayı şiirlerinde Arap kültürünü nakletmede aktif rol oynamıştır.¹¹⁹ Şair Vezîr Cüneyd kasidelerinde züht, ahlakî değer ve sosyal durumu ele almıştır. Toplumda ahlaksızlıkların bırakılmasına yönelik yaptığı çağırışı içeren şiiri şu şekildedir:¹²⁰

مَوَّ جَبْتُونَا طَنَّاوَا بَرِي مَامَرِي
 نَصِيحَه نِكَيْمَا إِنَّاكُوِي هَنْكُوِي هَنْكَلِي ظَرِي
 كَبْرَ طَيْشُ دَوْمَنْ كَرَّ كَرْمُونُ سَكْرِي
 رَغِي قَلِقْ دُونِ كَاغَ تَمْسَاحِ يَاطَرِي

¹¹⁵ Cibrîl, “İltikâu'l-kasâidi'l-Hevseviyye bi's-şî'ri'l-Arabî fi'l-müsteve'l-ikâî”; Sokoto, “Eseru'l-lüğati'l-Arabiyye fi's-şî'ri'l-Hevsâ el-Mektûb bi'l-harf'i'l-Arabî”, 5; Bâbekr, “el-Eseru'l-Arabiyye fi'l-luğâti ve's-sekâfeti'l-İfrîkiyye”.

¹¹⁶ Sokoto, “Eseru'l-lüğati'l-Arabiyye fi's-şî'ri'l-Hevsâ el-Mektûb bi'l-harf'i'l-Arabî”, 5; Cibrîl, “İltikâu'l-kasâidi'l-Hevseviyye bi's-şî'ri'l-Arabî fi'l-müsteve'l-ikâî”.

¹¹⁷ Sokoto, “Eseru'l-lüğati'l-Arabiyye fi's-şî'ri'l-Hevsâ el-Mektûb bi'l-harf'i'l-Arabî”, 6; Sokoto, “el-İtticâhu'r-remzî inde's-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye”, 8; Şebeketü'l-Alûka.

¹¹⁸ Vezîr Cüneyd'in Afrika'nın seçkin ve yetenekli şairlerden olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü o, eski şiirden etkilenmiştir. Bu konuda Muhammed Mübarek et-Tekine şöyle der: “el-Vezîr'in eski klasik şiirden etkilendiğini düşünüyorum.” Vezîr beyanın çekiciliğine ve musikinin tatlı oluşuna tutkun, remiz niteliğindeki şiir ekolünden etkilenmiştir. Çünkü o, bazı şiirlerinde direkt olmayan yoruma dayanır. Şiiri güzel şekli ve manaya hakim olması ile seçkin olur. (Bk. Sokoto, “el-İtticâhu'r-remzî inde's-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye”, 3.)

¹¹⁹ Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lüğati Hevsâ*, 1, 2; Sokoto, “el-İtticâhu'r-remzî inde's-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye”, 8; Derek Nurse-Thomas Spear, *The Swahili* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1985), 3; Abdulaziz Y. Lodhi, “The Language Situation in Africa Today”, *Nordic Journal of African Studies* 2 (1) (1993), 79; Kadir Özköse, “Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika'da İslâm ve Tasavvuf”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/7 (2001), 157, 158.

¹²⁰ Cibrîl, “İltikâu'l-kasâidi'l-Hevseviyye bi's-şî'ri'l-Arabî fi'l-müsteve'l-ikâî”; Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lüğati Hevsâ*, 1, 2; Sokoto, “Eseru'l-lüğati'l-Arabiyye fi's-şî'ri'l-Hevsâ el-Mektûb bi'l-harf'i'l-Arabî”, 4.

“Ey kardeş! Sözümü dinle, gafil olma. Ben ancak nasihatçiyim, Akıllı isen, nasihatıma uy. Tutarsızlıktan sakın, ahmaklardan olma. Yanında avcılar hazırlık yaparken havuzdaki timsahtan çok korkma.”

Şairin şiirinde Arapçadan alınmış kelimeler gözükmektedir. Örneğin şiirde geçen “te” harfi hazif edilmiş olan نصيحة kelimesini Arapçadan almıştır. Aslında kendisinden sonra gelen kelime ile bağlantı kurulurken “te” harfi okunur, üzerinde durmada ise “he” şeklinde okunur. Ayrıca Arapçadan aldığı طيش- قلق- تمساح kelimelerini ise aslına uygun olarak kullanmıştır.¹²¹

Hevsâ şiirinde Arap şiirinde yer alan basît, tavîl, kâmil, hafif, mutedârik, recez ve vâfir gibi vezinler kullanılmıştır.¹²² Abdulkadir Tan Gambû, Hevsâ şiirini; kafiye, bahr, aruz ve akıcı beyit vs. gibi kuralları esas alarak bina edilmiş vezinli sözdür şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca bu görüşlerine uygun kelime ve lafızların seçimi ile ilgili şartların da esas alınması düşüncesindedir. Bütün bu görüşler Hevsâ dilinin ciddî anlamda Arap şiirinden etkilendiğini ve Hevsâlı şairlerin Arapça'nın kafiye ve vezni tarzında kasideler söylediklerini göstermektedir.¹²³ Buna Abdullah b. Fûdî'nin bahr-i mutedârik vezin tarzında olan şu beytini örnek olarak verebiliriz:¹²⁴

كيسم الله الله سركي مي أبو مي كووا مي كونا

Hevsâ dilinde yazılan bu beytin Arapçası ve Türkçe anlamı ise şu şekildedir;

بسم الله الله هو سلطان هو الرب ورب الكل وهو المعطي

“Allah'ın adı ile o, bir sultandır. O herkesin Rabbi ve verendir.”

Hevsâ dilinde yazılan şiirler mukaddime ile başlar, hamd ve Hz. Peygambere salat ve selam ile sona erer. Hevsâ dilinde yazılmış şiirlerde yer alan Arapça terkip ve tabirler şu şekildedir:¹²⁵

المسلم عليكم - بسم الله - والله تالله - لاحول ولا قوة - الله كريم - أكرمك الله

Şeyh Ebû Bekir b. Hadr b. Ebî Bekir b. Musâ'nın kasideleri her ne kadar Hevsâ dilinde yazılmış olsa da başlık Hevsâ dilinde yazılmamıştır. On dört adede ulaşan kasideleri Arapça başlıklarla isimlendirildiğinden okuyucu ilk anda Arapça kaside okuduğunu hissedecektir. Kasidelerinde Hz. Peygamberi ve Ticânî tarikatının kurucusu Şeyh Ahmed Ticânî'yi övmüştür. Hz. Peygamberi övdüğü Kasidesinin başlığı, “tuhfetu'l-fakrâ fi medhi hayri'l-verâ” Şeyh Ahmed Ticânî'yi övdüğü kasidesine ise “Saâdetu'l-ahbâb fi medhi kutbi'l-aktâb”, “Aybetu'l-fakrâ fi medhi hâtem bi tarîkati't-ticânî”, nükte alanında öğrencisi ile yazdığı kasidesi ise “Îânetu'ş-şâkî bi târihi kwaki”¹²⁶ ‘dır.

¹²¹ Cibrîl, “İltikâu'l-kasâidi'l-Hevseviyye bi'ş-ş'i'ri'l-Arabî fi'l-müsteve'l-ikâi”; Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lügati Hevsâ*, 1, 2; Sokoto, “Eseru'l-lügati'l-Arabiyye fi'ş-ş'iri'l-Hevsâ el-Mektûb bi'l-harf'i'l-Arabî”, 4; Bûtura, “el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî”.

¹²² Bk. Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lügati Hevsâ*, 1, 2; Bâbekr, “el-Eseru'l-Arabiyye fi'l-lügati ve's-sekâfeti'l-İfrîkiyye”; Emîn, “Neş'etü ve tetavvuru edebi'l-Hevsâ”, 146; Bûtura, “el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî”.

¹²³ Sokoto, “Eseru'l-lügati'l-Arabiyye fi'ş-ş'iri'l-Hevsâ el-Mektûb bi'l-harf'i'l-Arabî”, 3. Sokoto, “el-İtticâhu'r-remzî mde'ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahliliyye”, 5; Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lügati Hevsâ*, 1, 2.

¹²⁴ Bk. Emîn, *Kitâbu ta'rîfi an târihi lügati Hevsâ*, 1, 2; Bâbekr, “el-Eseru'l-Arabiyye fi'l-lügati ve's-sekâfeti'l-İfrîkiyye”; Emîn, “Neş'etü ve tetavvuru edebi'l-Hevsâ”, 146; Bûtura, “el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî”.

¹²⁵ Bâbekr, “el-Eseru'l-Arabiyye fi'l-lügati ve's-sekâfeti'l-İfrîkiyye”; Bûtura, “el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî”.

¹²⁶ Kwaki: bitkilerden yapılan bir yemek türüdür. Güney Nijeryada özellikle de Yorbadı diye bilinmektedir. Sonraları bu yemek türünü yirminci asırda Hevsâ bölgesine de soktular. Kano şehrinde kıtlık ortaya çıktığında bu yemek türü

Şeyh Ebû Bekir, Hevsâ dilinde yazılmış kasidelerinde, İslâm Arap kültürü ile donanımlı olması sayesinde, pek çok Arapça kelime kullanmıştır.¹²⁷ Hevsâ dilinde çalışmalarını kaleme alanlar da Hevsâ dilinin kelime itibariyle sınırlı olmasından dolayı Arapça kelimelere başvurmak zorunda kalmışlar,¹²⁸ adeta iki dilin arasını birleştirmişler ve bunun sonucunda iki dilde bir insicâm gerçekleşmiştir. Buna şu beyitleri örnek olarak verebiliriz¹²⁹:

يعلم ياسن ما تقول مَي كَثِي * يقول يائي الأثاث تَرَكَئِي
إن قيل إن أنثى وما الإنسان * يئى مُثْم وَيْنُ غُوا إِخْوَان

Bu beyitlerde küçük çocuklara Arapça kelimeler öğretilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bundan dolayı Arapça kelimeler kullanılmaktadır. Önce Arapça kelime, sonra mukabil Hevsâ kelime zikredilmektedir. Yahut da bunun aksi yapılarak önce Hevsâ kelime sonra buna mukabil Arapça kelime zikredilmiştir. Arapça harflerin kullandığına dair aşağıdaki beyti örnek olarak verebiliriz.¹³⁰

رحمك تا غمي كومي بللي نيا
نا طوك قاراتا إليك إلهيا

Bunun anlamı şu şekildedir:

"إن رحمتك شملت كل شيء حتى أنا, رفعت شكواي إليك يا إلهي"

"Rahmetin her şeyi hatta beni de kuşatmıştır. Yâ ilâhî sana şikayetlerimi arz ediyorum."

Burada Hevsâ dilinde şiir yazarların Arapça cümle ve üslupları kullanmada aşırıya kaçtıklarını belirtebiliriz. Ayrıca Hevsâ dilinin şiirde kâfiye ve vezin ile tanışması Arap şiiri ile yakın temastan sonra gerçekleşmiştir.¹³¹ Bu kısımda yapılan tespitlerden Hevsâ dilinin Arap kültür ve edebiyatından etkilendiği, özellikle de Hevsâli şairlerin şiirlerinde Arapça lafızları kullanmanın yanında Arapça'nın kafiye ve vezni tarzında kasideler söyledikleri anlaşılmaktadır.

Sonuç

Araplar ticaret vasıtasıyla İslâm'ı Afrikanın Batı bölgelerine oradan da Nijerya'ya ulaştırmışlardır. Doğal olarak ticaret yaparken kendi aralarında karşılıklı anlaşma diline ihtiyaç duymuşlar ve bu ihtiyacı da Arapça ile gidermişlerdir. Dolayısıyla bölgede Arapça, İslâm ile geniş bir alanda yayılmaya başlamıştır.

Kıtada yer alan Nijerya'nın kuzeyinde yerleşik, farklı alanlardaki gelenekleri ile tanınan ve aynı zamanda köklü bir millet olarak kabul edilen Hevsâlılar İslâm aracılığı ile Araplarla irtibat ve temas halinde olmuşlar ve bunun sonucunda da Arapçaya karşı ciddi ilgi duymuşlardır. Zaman içerisinde Arap kültürü ile beslenmiş olan bölgenin bilim adamları bu kültürü Hevsâ diline naklederek kültürlerinin gelişmesine katkı sağlamışlardır.

Bölge insanının ilgi duyduğu Arapça, Hevsâ dili üzerinde önemli bir rol oynamış ve özellikle de bu dili kullananlar tarafından büyük bir ilgi görmüştür. Hevsâ dilinin Arapçadan

açlığı bastırmada etkin bir rol oynadığı için Şeyh Ebû Bekr de bu kasideyi yazmıştır. Bk. Ticânî, "Eseru'l-esâlibi'l-Arabiyye fi'ş-şîril Hevsevî lede'ş-Şeyh Ebî Bekr Atîk Senk", 147-163.

¹²⁷ Ticânî, "Eseru'l-esâlibi'l-Arabiyye fi'ş-şîril Hevsevî lede'ş-Şeyh Ebî Bekr Atîk Senk", 147-163.

¹²⁸ Ali Ebû Bekir, *es-Sekâfetu'l-İslâmiyye fi Nijerya*, 380.

¹²⁹ Tamamı için bk. Ticânî, "Eseru'l-esâlibi'l-Arabiyye fi'ş-şîril Hevsevî lede'ş-Şeyh Ebî Bekr Atîk Senk", 147-163.

¹³⁰ Ticânî, "Eseru'l-esâlibi'l-Arabiyye fi'ş-şîril Hevsevî lede'ş-Şeyh Ebî Bekr Atîk Senk", 147-163.

¹³¹ Bk. Ticânî, "Eseru'l-esâlibi'l-Arabiyye fi'ş-şîril Hevsevî lede'ş-Şeyh Ebî Bekr Atîk Senk", 147-163.

etkilenmesi, kullandığı Arapça kelimelerin sonundaki eklerden anlaşılmaktadır. Özellikle dînî, kültürel, sosyal ve ticarî alanlarda Arapça asıllı kelimeler çok olduğu gibi, eğitim, ilim ve teknoloji alanlarında da durum benzer şekilde gözükmektedir. Yani Arapça kelimelerin Hevsâ diline hâkim olduğunu ve onun içinde kaynaştığını görmekteyiz. Ayrıca Arapçadan kelime ve terim almanın yanında Arap nesir ve şiirinden etkilenmiş pek çok şair de Arap şiir bahirlerini Hevsâ şiirlerinde kullanmışlardır. Hevsâlîlar divanlarda, hükümet vesikalarının yazımında, şer'î mahkemelerde ve kitaplarının yazımında Arap harflerini kullanmışlardır. Bölgenin şairleri de şiirlerini Arap harfleri ile yazmışlar ve şiirlerinde Arap şiir ve üslubundan etkilenmişlerdir.

Kaynakça/Bibliography

- Abd Abdullah. *Dirâsetun tekabuliyye beyne'l-lügati'l-Arabiyye ve lügati'l-Hevsâ alâ müsteva'd-demâir*. y.y., 2017.
- Abikan, Musa Abdüsselâm Mustafa. "el-Lügatu'l-Arabiyye fi Nijeryâ beyne'l-emsî ve'l-yevm". *Mecmeu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-Urdinî* 81 (Aralık 2011), 217-285.
- Abikan, Musa Abdüsselâm Mustafa. "eş-Şi'ru'l-İslâmî en-Nicîrî: Ehdefun ve Gâyâtun". *Islamic Research Institue*. Erişim 31 Ocak 2021. <https://iri.iiu.edu.pk/>
- Abdullah Kadir Ahmed. "el-Hicretu ve eseruhâ fi'n-tişâri'l-İslâm bi İfrîkiyye (el-Habeşetu nemûzecen)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Aralık 2015), 141-168.
- Ahmed Abdu's-Selâm. "Kitâbetu lügati'l-Yurbâ bi'r-remzi'l-Arabî -Târîhun ve İhtirâhun". *Mecelle Dirâse-İfrîkiyye* 7 (Ağustos 1990).
- Ali Ebû Bekir. *es-Sekâfetu'l-İslâmiyye fi Nijerya*. Beyrut: Müessetu Abdi'l- Hafiz el-Besâd, t.y.
- Âmir, Ömer es-Seyyid Abdu'l-Fettâh. "el-Luğatu'l-Arabiyye fi İfrîkiyye". *fi Mecelleti Dirâseti İfrîkiyye* 28 (Aralık 2002).
- Arıkan, Adem. "Nijerya'da Selefilere". *İlahiyat Akademi* 1-2 (Ekim 2015), 283-302.
- Bâbekr, Hasan Muhammed Kadramârî. "el-Eseru'l-Arabiyye fi'l-lügati ve's-sekâfeti'l-İfrîkiyye". *International University of Africa*. Erişim 25 Ağustos 2020. <http://iua.edu.sd>
- Ba'lebekkî, Munîr. *Mevs'uatu'i-mevrid*. Beyrut, 1981.
- Bârî, Muhammed Fâdıl -Saîd İbrahîm. *el-Müslimûn fi garbi İfrîkiyye -Târîhun, Hadâretun*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2007.
- Bârî, Osmân Barâyamâ. *Cuzûru'l-hadârati'l-İslâmiyye fi'l-garbi'l-İfrîkiyye*. y.y., 2000.
- Bevvâbetü'l-Ehrâm, Erişim 18 Nisan 2021. <https://gate.ahram.org.eg>
- Bûbekî, Sekîne. *el-Hareketu'l-ilmîyye fi's-Sûdânî'l-Garbî*. y.y., 2010.
- Bûtura, Ali. "el-Vucûdu'l-Hadâriyyu'l-Arabiyyu'l-İslâmî". *el-Manzûme*. Erişim 07 Nisan 2021. <https://search.mandumah.com/Record/454710>
- Cibrîl, Muhammed Mansûr, "İltikâu'l-kasâidi'l-Hevseviyye bi's-Şi'ri'l-Arabî fi'l-müsteve'l-îkâf". *Menâru'l-İslâm*. Erişim 19 Eylül 2020. <https://islamanar.com>
- Cundî, Enver. *el-Âlemu'l-İslâmî ve'l-İsti'mâru'l-Siyâsî ve'l-İctimâî ve'-Sekâfî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1983.
- Emîn, Ebû Minkâ Muhammed. "Neş'etü ve tetavvuru edebi'l-Hevsâ". *Dirâsât İfrîkiyya* 11 (Haziran 1994), 135-154.
- Emîn, Ebû Minkâ Muhammed. *Kitâbu ta'rîfi an târihi lügati Hevsâ*. Hartûm, 1998.
- Emîn, Ebû Minkâ Muhammed. *Savtiyâtu lügati şûûbi'l-İslâmî fi Afrikâ*. Ribâd, 1999.
- "Eseru lügati'l-Hevsâ fi'r-rivâyeti'l-Arabiyyati'n-Nicîriyye". *Kırâât İfrîkiyye*. Erişim 06 Eylül 2019. <http://www.qiraatafrican.com>
- Federal University Kashere, Erişim 19 Eylül 2019. <https://oer.fukashere.edu.ng>
- Galadanchi, M.K.M. "An Introduction to Hausa Grammar". *Federal University Kashere*. Erişim 19 Eylül 2019. <https://oer.fukashere.edu.ng>
- Gladinti, Ahmed Said. *Hareketu'l-luğati'l-Arabiyye ve âdâbuhâ fi Nijerya min seneti 1804 ilâ seneti 1966*. Riyad, 1993.

- Hâcci, Rahme binti Ahmet - es-Sârim, Osmân-Abdülkerîm İsâ. “Vucûhü't-teesür bittürâsi'l-Arabî fî edebî'l-Hevsâ: ‘Amâlû'l-Hâcci Ebî Bekir İmâmü'l-kıyasiyye nemûzecen”. *Mecelletü'l-Üstâz* 1/209 (Haziran 2014), 103-114.
- Hatîciyâ, Muhammed Hârûn. “İstidrâkâtü havle's-siyâsiyyeti't-ta'limiyyeti'n-Nîciyye ticâhe mevkîfihê fî ta'limi'l-lügati'l Arabiyye, Nîciriyye”. *Mecelletü'l-kalem* 1 (Ocak 2015), 1-8.
- Hicâzî, Mustafa es-Seyyid. *Mu'cemu'l-elfâzi'l-Arabiyye fî lugati'l-Hevsâ*. Riyad, 2005.
- Hiskett, Mervyn. “Batı Afrika'da Kurulan İki Derviş Devlet: Sokoto Hilafeti (1232-1317/1817-1900) ve Masina Devleti (1318-1279/1819-1862)”. çev. Kadir Özköse. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Aralık 2003), 173-202.
- Hiskett, Mervyn. “Kuzey Nijerya Tarihi ve Hausa Müslümanları”. çev. Kadir Özköse, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 7/19 (Haziran 2004), 357-366.
- Hiskett, Mervyn. “Kuzey Nijerya”. çev. Kadir Özköse, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 249-260.
- İbn Batuta, Muhammed b. Abdillâh. *Rihlatu İbn Batuta fî Garâibi'l-emsâl ve acâibi'l-esfâr*. Beyrut, 2003.
- İbnu'l-Esîr, İzzettîn b. el-Esîr. *Üsdu'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvîd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İmiyye, t.y.
- İlûrî, Adem b. Abdillâh b. Habîbillâh b. Abdillâh. *Mûcez Târîhi Nijeryâ*. Beyrut, 1965.
- İsmail Hüseyin. “Fennü'n-nakâid fî'l-edebî'l-Arabî'n-Nicirî: Bilâdü Yavruba nemûzecen”. *Mecelletü'l-âsima* 8 (2016), 102-109.
- İsmâil Semîr İzzet İbrahim. “el-Esvâtü'l-Hevsâviyye Beyân li'l-Havâs ve Tahdîd li'l-Melâmih (Dirâse Nazariyye)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (Haziran 2012), 245-268.
- Lodhî, Abdulaziz Y. “The Language Situation in Africa Today”. *Nordic Journal of African Studies* 2(1) (1993), 79-86.
- Mejelle al-Tilmeez, Erişim 15 Nisan 2021. <http://www.tilmeezjournal.com>
- Muhammed Ahmed Medîh. “İshâmâtu ulemâi Kano fî neşri's-sekâfeti'l-Arabiyye fî Nijeryâ”. *el-Mu'temeru'd-devlî li'l-luğâti'l-Arabiyye*. (Mayıs 2014) Erişim 15 Şubat 2021. https://www.alarabiahconferences.org/wp-content/uploads/2019/09/conference_research-1085036774-1409386028-758.pdf
- Muhammed Ebû Bekr. “Eseru's-Sekâfeti'l-Arabiyye fî Şuûbi Şimali Nijeryâ”. *el-Mu'temeru'd-Düveliyi's-Sâlis li Lügati'l-Arabiyye* (Mayıs 2014), 1-9.
- Muhammed er-Râbi Suad. *Esmâ binti eş-Şeyh Osman Fudi İntacâtü'l-Arabiyye*. y.y., 2010.
- Muhammed er-Râbi Suad. *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fî humâyeti'l-lugati'l-Arabiyye ve neşruhâ fî Ğarbi İfrîkiyye*. Kano: Bayero University, 2013.
- Muhammed er-Râbi Suad. “Bünyetü'l-kelime beyne'l-lügati'l-Arabiyye ve'l-lügati'l-hevsâviyye”. *Kirâât İfrîkiyye*. Erişim 08 Mart 2021. <http://www.qiraatafrican.com>
- Muhammad Shariff Ramadan. “Arap Kültürünün Nijerya Kültürlerine Etkileri -Hevsâ Dili Örneği-”. *Yeni Usullerle İslâmî Tebliğ ve Temsil -Milletlerarası İlmî Toplantı-*. ed. Ahmet Kavas. 269-277. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Müt'atü'l-Ma'rife, Erişim 25 Mart 2021, <https://hiragate.com/>
- Nemdî, Ali İshâk. *Fî kabdati'l-ummâl*. Nijerya: Durre's-Sekâfe, 2015.

- Nurse, Derek – Spear, Thomas. *The Swahili*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1985.
- Osman b. Fûdî. *Nûru 'l-elbâb fî zikri 'l-umûr*. Nijeryâ, t.y.
- Özköse, Kadir. “Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika’da İslâm ve Tasavvuf”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/7 (2001), 157-184.
- See Islam for Africa*. Durban: Islamic Movement of South Africa, 1990.
- Sokoto, Nâsır Ahmed. “Eseru’l-lüğati’l-Arabiyye fi’ş-ş‘iri’l-Hevsâ el-Mektûb bi’l-harf’i’l-Arabî”. *Mecelletu’l-ulûm ve’l-buhûsü’l-İslâmî* 17 (1) (2016), 1-8.
- Sokoto, Nâsır Ahmed. “el-İtticâhu’r-remzî inde’ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye”. *Degel Journal of Faculty of Arts And I Islamic Studies* 14 (Haziran 2017), 3-8.
- Soyupek, Hasan. “Arapça’nın Sevâhilî Dilinin Gelişmesine Katkısı”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2017), 71-90.
- Şa‘binî, Muhammed Mustafa. *Nijeryâ ed-Devle ve’l-muctema’*. Beyrut: Dâru’n-n-Nahdati’l-Arabiyye, 1974.
- Şebeketü’l-Alûka, Erişim 25 Mart 2021. <https://www.alukah.net/literature>
- Tâhir, Muhammed Dâvud. *Şa‘bu’l-Hevsâ*. Kano: Matbaatu Sîn Kâf, 2001.
- Tîcânî, Tâhir Lavan Muâz. “Eseru’l-esâlîbi’l-Arabiyye fi’ş-ş‘iril Hevsevî lede’ş-Şeyh Ebî Bekr Atîk Senk”. *Mecelletü’l-kısmi’l-Arabiyye Câmiatu Bâzurû* 9 (Ekim 2016), 147-163.
- Yusuf el-Halife Ebû Bekr. *el-Lüğatu’l-Arabiyye fî Afrika fî kitâbi’l-luğât fî Afrikâ*. Hartûm: Dâru Câmiatu Afrika, 2006.
- Zâri’, Merve Mahmûd Halil. “eş-Şi’ru’l-Hausâvî”. *Dirâsât İfrîkiyye* 54 (Aralık 2015), 31-62.

IFD

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

Burdur Mehmet Akif Ersoy University
Journal of Theology Faculty

e-ISSN: 2757-6418

(Aralık / December 2022) 3/2

KEMALPAŞAZÂDE’NİN *el-FARK BEYNE MİN et- TEB’İZİYYE VE MİN et-TEBYÎNİYYE* ADLI RİSÂLESİNİN MUHTEVA ANALİZİ

Analysis of Kemalpaşazâde’s Treatise Entitled *al-Fark beyne min et- teb’îziyye ve min et-tebyîniyye*

RECEP KIRCI

Dr. Öğretim Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı
Anabilim Dalı, Burdur, Türkiye
Asst. Prof, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language
and Rhetoric, Burdur, Türkiye
rkirci@mehmetakif.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0893-6885
<https://ror.org/04x0dc21>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 02 Ağustos/August 2022
Kabul Tarihi/Accepted	: 05 Aralık/December 2022
Yayın Tarihi/Published	: 30 Aralık/December 2022

ATIF / CITES AS

Kırcı, Recep. “Kemalpaşazâde’nin *el-Fark beyne min et- teb’îziyye ve min et-tebyîniyye* Adlı Risâlesinin Muhteva Analizi”. *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık/December 2022), 227-240.

İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. Yayıncı / Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

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. Recep KIRCI.

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.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **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**.

Analysis of Kemalpaşazâde's Treatise Entitled *al-Fark beyne min et- teb'îziyye ve min et-tebyîniyye*

Abstract

Kemalpaşazâde is one of the important scientists and cultural men of the Ottoman period. He wrote important works in the field of religious sciences such as kalam, fiqh, hadith, and human sciences such as philosophy, language and medicine. The author has written many treatises and works in the field of Arabic language and rhetoric. One of his works on the Arabic language is *al-Fark beyne min et-teb'îziyye ve min et-tebyîniyye*. The author *al-Fark*, in his treatise named *beyne min et-teb'îziyye ve min et-tebyîniyye*, deals with the meanings of the preposition (من), which is one of the important elements in the Arabic language, and examines the aforementioned preposition in terms of these meanings. Because the preposition (من) is one of the prepositions expressed as literal cerler in the Arabic language, but it means ibtida, teb'iz, declaration and similar meanings in a sentence according to its context. Considering that the Qur'an and hadith, which are the main sources of the religion of Islam, are in Arabic, if the meaning of the prepositions (من) in them is not expressed correctly, some errors may occur in terms of belief and practice. As a matter of fact, this issue was noticed by the Salaf scholars and took place in their works. Kemalpaşazâde, who is aware of the importance of the subject, also made a concise study by benefiting from the views of previous scholars on the meanings of declaration and teb'iz of the preposition mentioned in his treatise *el-Fark*. Although it is a valuable work, we have not seen a review of the aforementioned treatise of the author in our country. For this reason, it is important for us to examine Kemalpaşazâde's aforementioned work and bring it to the field. The subject of the study is to reveal the difference between the meanings of teb'iz and tebyîn, of the preposition min, which is used as one of the letter cers in grammatical works and which is widely used among Arabs, through the examination of Kemalpaşazâde's work. Our aim is to make a modest contribution to the field by determining the contributions of the author to the Arabic language related to the preposition (من) in the aforementioned work.

Keywords: Arabic Language, Preposition, Harf al-Jarr, The Preposition (من), Kemalpaşazâde.

Kemalpaşazâde'nin *el-Fark beyne min et- teb'îziyye ve min et-tebyîniyye* Adlı Risâlesinin Muhteva Analizi

Öz

Kemalpaşazâde Osmanlı döneminin önemli ilim ve kültür adamlarındandır. Kalam, fıkıh, hadis gibi dinî ilimler, felsefe, dil ve tıp gibi beşerî ilimler sahasında önemli eserler kaleme almıştır. Müellif Arap dili ve belagati alanında birçok risâle ve eser yazmıştır. Arap dili ile ilgili kaleme aldığı eserlerinden birisi de *el-Fark beyne min et- teb'îziyye ve min et-tebyîniyye* isimli risalesidir. Müellif *el-Fark beyne min et- teb'îziyye ve min et-tebyîniyye* adlı risalesinde Arap dilinde önemli unsurlardan biri olan (من) edatının ifade ettiği teb'iz ve tebyîn anlamlarını ele almakta ve söz konusu edatı bu anlamlar açısından incelemektedir. Zira (من) edatı Arap dilinde harfi cerler olarak ifade edilen edatlardan olmakla beraber cümle içerisinde bağlamına göre ibtidâ, teb'iz, beyan ve benzeri anlamlara gelmektedir. İslam dininin ana kaynağı olan Kur'ân ve hadisin Arapça olduğu göz önüne alındığında bunlarda geçen (من) edatlarının hangi anlama geldiği doğru olarak ifade edilmezse inanç ve amel yönünden bazı hatalar ortaya çıkabilir. Konunun önemini farkında olan Kemalpaşazâde de *el-Fark* isimli bu risalesinde sözü geçen edatın beyan ve teb'iz anlamlarına ilişkin önceki âlimlerin de görüşlerinden yararlanarak muhtasar bir çalışma yapmıştır. Değerli bir çalışma olmasına rağmen ülkemizde müellifin adı geçen risalesiyle ilgili herhangi bir incelemeyi görmedik. Bu nedenle Kemalpaşazâde'nin adı geçen eserinin incelenip alana kazandırılması bizim açımızdan önemli görülmektedir. Çalışmanın konusu gramer eserlerinde harfi cerlerden biri olarak geçen ve Araplar arasında çok kullanılan min edatının teb'iz ve tebyîn anlamları arasındaki farkı Kemalpaşazâde'nin eserinin incelenmesi aracılığıyla ortaya koymaktadır. Amacımız müellifin sözü geçen eserinde (من) edatıyla ilgili Arap diline katkılarını tespit ederek alana mütevazı bir katkı sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Edatlar, Harfi Cerler, Min Edatı, Kemalpaşazâde.

Summary

Many states contributed to the Islamic world in various fields. One of these states is the Ottoman Empire. One of the most important contributions of the Ottoman Empire is the works of scholars. As a matter of fact, Kemalpaşazâde, one of the important scholars and statesmen of the Ottoman state, wrote works in different fields, including the Arabic language and rhetoric. Some of the author's works are called risâle. One of these treatises is *al-Fark beyne min et-teb'îziyye and min et-tebyîniyye*. In this treatise, the author considers the various meanings of the preposition (من), which is one of the important elements in the formation of the correct meaning in the Arabic language. Although the preposition (من) is one of the prepositions expressed as literal cers in the Arabic language, it denotes many meanings in the sentence, including ibtida, teb'iz, declaration and similar meanings. Those who have worked on prepositions in the Arabic language since the classical period have sometimes written a stand-alone work

(ez-Zeccâcî, Hurûfî'l-me'ânî) on these subjects with hurûfî'l-me'ânî and similar names, and sometimes included these topics in a section within the work.

Considering that the Qur'an and hadith, which are the main sources of the religion of Islam, are in Arabic, one of the important means of attaining the qualities of reasoning, reflection, contemplation and reflection, which these two primary sources often suggest, is to know Arabic both in terms of grammar and rhetoric. Linguistics and semantics have an important place in understanding and interpreting the Qur'an and hadiths correctly. One of the important subjects of Arabic linguistics and semantics is the subject of prepositions. Arabic prepositions are helpful elements in the meaning formation of the sentence. Especially literal cers are one of the prepositions frequently used in Arabic sentences. If the position of these prepositions in linguistics and what they mean in semantics are not expressed correctly, some translation and comprehension errors may occur in terms of belief and practice. As a matter of fact, this issue was noticed by the Salaf scholars and took place in their works. Kemalpaşazâde, who is aware of the importance of this subject, has also made a concise study by benefiting from the views of previous scholars on the meanings of declaration and declaration of the preposition "letter-i cer" (من) in the above-mentioned treatise.

In our study, firstly, after giving brief information about the position of the letter (من) in Arabic linguistics, Kemalpaşazâde's life and works are briefly mentioned, and then general information about the treatise, which will be examined here, is given. In the content analysis part of the treatise, first Kemalpaşazâde's views and then the statements of other scholars who benefited from them were included. In addition, the thoughts of the linguists whose opinions were consulted were also followed from their own works besides this treatise.

The subject of the study is to reveal the difference between the meanings of teb'iz and tebyîn of the preposition (من), which is used as one of the letter certs in grammatical works and is widely used in the Arabic language, through the study of Kemalpaşazâde's work. Our aim is to make a modest contribution to the field by identifying and analyzing the author's views on the preposition (من) in the aforementioned work.

Kemalpaşazâde, while expressing the meanings of teb'iz (some of them) and tebyîn (to declare, to explain) of the preposition (من) in this treatise, also included the expression of nekre words that express teb'iz due to its relation to the subject. Because nekre means teb'iz in words. However, there is a very subtle difference between the words nekre and the preposition for teb'iz (من). According to him, while the preposition (من) for teb'iz expresses baziyyet in juz (parts), the words nekre express the meaning of ifrâd (unity) and express the meaning of baziyyat. In addition, according to Kemalpaşazâde, the ba'ziyyet expressed by the preposition (من) is a mucerred ba'ziyyet that is opposed to the totality. The author defines an ambiguous word before or after the preposition (من) and its explanation with (من) and its explanation (من) as beyâniyye, while he describes the preposition (من) as teb'iz when it comes to the contrary.

Kemalpaşazâde made istişhâd with the verses of the Qur'an, benefited from the views of different commentators and linguists, and made use of some words used in Arabic language related to Islamic law in order to explain the subject and support her views in the treatise.

Özet

Birçok devletin İslam dünyasına farklı alanlarda katkısı olmuştur. Bu devletlerden biri de Osmanlıdır. Osmanlı Devleti'nin en önemli katkılarından birisi alimlerin telif ettiği eserleridir. Netekim Osmanlı devletinin önemli âlimlerinden ve devlet adamlarından biri olan Kemalpaşazâde, Arap dili ve belâgatinin de aralarında yer aldığı farklı alanlarda eserler telif etmiştir. Müellifin eserlerinin bir kısmı risâle adıyla anılmaktadır. Bu risalelerden biri de *el-Fark beyne min et- teb'izîyye ve min et-tebyîniyye*dir. Müellif bu risalesinde Arap dilinde doğru anlamın oluşmasında önemli unsurlardan biri olan (من) edatının muhtelif bazı anlamlarını mütalaa etmektedir. (من) edatı Arap dilinde harfi cerler olarak ifade edilen edatlardan olmakla beraber cümle içerisinde bağlamına göre ibtidâ, teb'iz, beyan ve benzeri anlamlarında içerisinde yer aldığı birçok manaya delalet etmektedir. Klasik dönemden itibaren Arap dilindeki edatlar konusunda çalışma yapanlar bu konular üzerinde hurûfî'l-me'ânî ve benzeri isimlerle bazen müstakîl eser yazarak (*ez-Zeccâcî, Hurûfî'l-me'ânî*) bazen de eser içerisinde bir bölümde bu konulara yer vermişlerdir.

İslam dininin temel kaynakları olan Kur'an ve hadisin Arapça olduğu göz önüne alındığında bu iki aslı kaynağın sıklıkla önerdiği akletme, tedebbür, tefekkür ve tezekkür niteliklerine ulaşabilmenin önemli araçlarından biri de Arapçayı hem gramer hem de belâgat yönleriyle bilmektir. Kur'an'ı ve hadisleri de doğru anlama ve yorumlamada dil bilim ve anlambilim önemli bir yer tutmaktadır. Arapça dil bilim ve anlam biliminin önemli konularından biri de edatlar konusudur. Arapça edatlar cümlenin anlam oluşumunda yardımcı unsurlardır. Özellikle harfi cerler Arapça cümlelerde sık kullanılan edatlardandır. Bu edatların dil bilimdeki konumu ve anlam biliminde hangi anlama geldiği doğru olarak ifade edilmeye inanç ve amel yönünden bazı çeviri ve anlama hataları vuku bulabilir. Nitekim bu konu selef âlimleri tarafından fark edilmiş ve eserlerinde yer almıştır. Bu konunun öneminin farkında olan Kemalpaşazâde de yukarıda adı geçen risalesinde harf-i cerlerden (من) edatının beyan ve teb'iz anlamlarına ilişkin önceki âlimlerin de görüşlerinden yararlanarak muhtasar bir çalışma yapmıştır. Çalışmamızda öncelikle özetle (من) harfi cerrinin Arapça dil bilimindeki konumu hakkında kısa malumat verildikten sonra

Kemalpaşazâde'nin hayatından ve eserlerinden kısaca bahsedilmiş, daha sonra burada incelenecek olan risale ile ilgili genel bilgi verilmiştir. Risalenin muhteva analizi kısmında önce Kemalpaşazâde'nin görüşlerine sonra bunlardan yararlandığı diğer âlimlerin ifadelerine yer verilmiştir. Ayrıca görüşlerine başvurulan dilcilerin düşünceleri de bu risalenin dışında kendi eserlerinden de takip edilmiştir.

Çalışmanın konusu gramer eserlerinde harfi cerlerden biri olarak geçen ve Arap dilinde çok kullanılan (مِنْ) edatının teb'îz ve tebyîn anlamları arasındaki fark, Kemalpaşazâde'nin eserinin incelenmesi aracılığıyla açığa çıkarmaktır. Amacımız müellifin sözü geçen eserinde (مِنْ) edatıyla ilgili görüşlerini tespit ve tahlil ederek alana mütevazı bir katkı sunmaktır.

Kemalpaşazâde, bu risalesinde (مِنْ) edatının teb'îz (bazısı bir kısmı) ve tebyîn (beyan etmek, açıklamak) anlamlarını ifade ederken konuyla ilişkisinden dolayı teb'îz ifade eden nekre kelimelerin anlatımına da yer vermiştir. Zira nekre kelimelerde teb'îz ifade etmektedir. Ancak nekre kelimeler ile teb'îz için olan (مِنْ) edatı arasında çok ince bir fark vardır. Ona göre teb'îz için olan (مِنْ) edatı cüzlerde (parçalarda) ba'zıyyet ifade ederken, nekre kelimeler ise ifrâd (teklik) manasını ifade ederek ba'zıyyet anlamını bildirir. Ayrıca Kemalpaşazâde'ye göre (مِنْ) edatının ifade ettiği ba'zıyyet, külliyyete münafi (zıt), mücerred ba'zıyyettir. Müellif (مِنْ) edatından önce veya sonra müphem bir kelime gelip bunun (مِنْ) ve mecrûru ile açıklanmasını (مِنْ) beyâniyye olarak nitelerken bunun hilafına olan yerde gelen (مِنْ) edatının teb'îz olarak nitelemektedir.

Kemalpaşazâde, risalede konuyu açıklamak ve görüşlerini desteklemek için Kur'ân ayetleri ile istişhâdda bulunmuş, farklı müfessir ve dilcilerin görüşlerinden yararlanmış, İslâm hukukuyla ilgili Arap dilinde kullanılan birtakım sözlerden istifade etmiştir.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin önemli âlimlerinden ve devlet adamlarından biri olan Kemalpaşazâde, Arap dili ve belâgatının de aralarında yer aldığı farklı alanlarda eserler telif etmiştir. Müellifin eserlerinin bir kısmı risâle adıyla anılmaktadır. Bu risalelerden biri de *el-Fark beyne min et- teb'îziyye ve min et-tebyîniyye*dir. Müellif bu risalesinde Arap dilinde doğru anlamın oluşmasında önemli unsurlardan biri olan (من) edatının muhtelif bazı anlamlarını mütalaa etmektedir. (من) edatı Arap dilinde harfi cerler olarak ifade edilen edatlardan olmakla beraber cümle içerisinde bağlamına göre ibtidâ, teb'îz, beyan ve benzeri anlamlarında içerisinde yer aldığı birçok manaya delalet etmektedir. Klasik dönemden itibaren Arap dilindeki edatlar konusunda çalışma yapanlar bu konular üzerinde hurûfu'l-me'ânî ve benzeri isimlerle bazen müstakil eser yazarak (*ez-Zeccâci, Hurûfu'l-me'ânî*) bazen de eser içerisinde bir bölümde bu konulara yer vermişlerdir.

İslam dininin temel kaynakları olan Kur'an ve hadisin Arapça olduğu göz önüne alındığında bu iki aslı kaynağın sıklıkla önerdiği akletme, tedebbür, tefekkür ve tezekkür niteliklerine ulaşabilmenin önemli araçlarından biri de Arapçayı hem gramer hem de belâgat yönleriyle bilmektir. Kur'an'ı ve hadisleri de doğru anlama ve yorumlamada dil bilim ve anlambilim önemli bir yer tutmaktadır. Arapça dil bilim ve anlam bilimin önemli konularından biri de edatlar konusudur. Arapça edatlar cümlelerin anlam oluşumunda yardımcı unsurlardır. Özellikle harfi cerler Arapça cümlelerde sık kullanılan edatlardandır. Bu edatların dil bilimdeki konumu ve anlam biliminde hangi anlama geldiği doğru olarak ifade edilmezse inanç ve amel yönünden bazı çeviri ve anlama hataları vuku bulabilir. Nitekim bu konu selef âlimleri tarafından fark edilmiş ve eserlerinde yer almıştır. Bu konunun önemini farkında olan Kemalpaşazâde de yukarıda adı geçen risalesinde harf-i cerlerden (من) edatının beyan ve teb'îz anlamlarına ilişkin önceki âlimlerin de görüşlerinden yararlanarak muhtasar bir çalışma yapmıştır. Çalışmamızda öncelikle özetle (من) harfi cerrinin Arapça dil bilimindeki konumu hakkında kısa malumat verildikten sonra Kemalpaşazâde'nin hayatından ve eserlerinden kısaca bahsedilmiş, daha sonra burada incelenen risale ile ilgili genel bilgi verilmiştir. Risalenin muhteva analizi kısmında önce Kemalpaşazâde'nin görüşlerine sonra bunlardan yararlandığı diğer âlimlerin ifadelerine yer verilmiştir. Ayrıca görüşlerine başvuru dilcilerin düşünceleri de bu risalenin dışında kendi eserlerinden de takip edilmiştir.

Çalışmanın konusu gramer eserlerinde harfi cerlerden biri olarak geçen ve Arap dilinde çok kullanılan (من) edatının teb'îz ve tebyîn anlamları arasındaki fark, Kemalpaşazâde'nin eserinin incelenmesi aracılığıyla açığa çıkarmaktır. Amacımız müellifin sözü geçen eserinde (من) edatıyla ilgili görüşlerini tespit ve tahlil ederek alana mütevazı bir katkı sunmaktır.

1. Kemalpaşazâde'nin Hayatı ve Eserleri

Gerçek ismi Şemseddin Ahmed olan Kemalpaşazâde Osmanlı Döneminin önemli ilim ve kültür adamlarındandır. Dedesinin ismi Kemalpaşa olduğu için, ona nispetle Kemalpaşazâde veya İbn Kemal olarak meşhur olan müellifin, hicrî 3 Zilkade 873'te (15 Mayıs 1469)'da Tokat veya Edirne şehrinde dünyaya geldiği rivayet edilmektedir. Babası Süleyman Çelebi, annesi ise Osmanlı dönemi kazaskerlerinden Muhyiddin Mehmed Bey'in kızıdır.¹

Kemalpaşazâde ilim öğrenme serüvenine Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyerek başlamıştır. Arap dili, Farsça ve mantık gibi ilimleri de Amasya'daki âlimlerden öğrendikten sonra

¹ Ebü'l-Hayr İsmâüddin Ahmed Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, thk. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 599.

askeriyeye girip II. Bayezid'in seferlerine katılmıştır. Askeriyede belli bir zaman kaldıktan sonra, ilim ehli olmanın daha üstün olduğunu düşünüp, Edirne'ye ilim tahsili için gelmiştir.² İleri seviyede ilim elde eden pek çok kimse gibi o da dönemin önde gelen âlimlerinin ders halkalarına katılıp kendisini ilmi olarak çok iyi bir şekilde yetiştirmiştir. Nitekim bıraktığı eserler göz önüne alındığında bunun ne derece doğru olduğu anlaşılmaktadır. İlim tahsilini ikmâl eden Kemalpaşazâde daha sonra öğrendiği ilmi kendisine öğreten hocaları gibi sonraki nesil öğrencilerine aktarmıştır. Yaşadığı dönemin meşhur âlimlerinden Molla Lutfî, Muslihuddin Mustafa, Muhyiddin Efendi hocaları arasındadır. Pîr Mehmed, Sa'dî Sâdullah, ve Ebüssuûd Efendi gibi önemli ilim adamları da yetiştirdiği öğrencileri arasında yer almaktadır.³

Kemalpaşazâde (Taşlık) Medresesi'nde, Üsküp'teki İshak Paşa Medresesi ve benzeri medreselerde çalıştı. Belli bir zaman Sahn-ı Semân medresesi'nde eğitim verip tekrardan Edirne'ye dönerek buradaki Sultan Bayezid Medresesi'nde görev yaptı. Yaşadığı dönemde birçok devlet hizmetlerinde bulunup dönemin önemli Şeyhülislâmı Zenbilli Ali Efendi'den sonra Mayıs 1526'da şeyhülislâmlık makamına getirildi. Şeyhülislâmlık görevine devam ederken 16 Nisan 1534 tarihinde dâr-ı bekaya irtilal edip Mahmud Çelebi Zâviyesi hazînesine defnedildi.⁴

Üç padişaha hizmet eden Kemalpaşazâde, çok yönlü bir âlim olup İslâmî ilimlerin birçok alanının yanı sıra aklı ilimler ve sosyal ilimlerde de önemli eserler kaleme almıştır. Müellif, Osmanlı âlimleri arasında elde ettiği ilmî otorite sebebiyle “el-mu'allimü'l-evvel”, öğrencisi Ebüssuûd Efendi de “el-mu'allimü's-sânî” unvanını almıştır. Kaleme aldığı eserler ve derinlemesine ilme vakıf olması nedeniyle es-Süyûtî'ye benzetilmekle beraber es-Süyûtî'den üstün görüldüğü de olmuştur. Bunun yanında sahip olduğu ilmi derecesinden kaynaklı olarak “مُفْتِي التَّغَلِّي” yani *insanların ve cinlerin müftüsü* olarak anılmıştır.⁵ Vefatından dolayı “ارتحل العلوم /Kemal'in ölümü ile ilim de öldü” sözünün söylendiği rivayet edilmektedir.⁶

Kemalpaşazâde'nin eserlerinin sayısı konusunda farklı rakamlar telaffuz edilmiştir. Bu konuda çalışma yapanlardan Cemil el-Azm 214, Brockelmann 179, Nihal Atsız 209, Şamil Oçal 226 eseri ona nispet ettiği ifade edilmektedir.⁷ Müellifin eserleri ve içeriği ile ilgili detaylı bilgi için burada ismi geçen zevatın çalışmalarına bakılabilir.

2. Risâle *fi'l-Fark beyne min et-teb'izıyye ve min et-tebyîniyye* Adlı Eserin Tanıtımı ve Muhteva Analizi

Kemalpaşazâde'nin risalelerinin bir kısmı İkdâm gazetesinin sahibi ve başyazarı olan Ahmet Cevdet Paşa (ö. 1895) tarafından hicrî 8 Şaban 1316 yılında İstanbul'da İkdâm matbaasında *Resâil-i İbn Kemâl* adıyla iki cüz olarak yayınlanmıştır. Bu eserdeki risalelerin aynı zamanda Ahmed Ramiz eş-Şehrî eş-Şehir tarafından tashih edildiği söz konusu eserin ilk sayfasında kaydedilmiştir. Eserin birinci cüzünde yirmi risâle, ikinci cüzünde on altı risaleye yer verilmiş olup eser toplam otuz altı risaleden meydana gelmektedir. Bu risalelerin bir kısmı bazı

² Midhat Bahârî Beytur, *Leâli-i Meânî* (İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahtûmları Matbaası, 1910), 9.

³ Şerafettin Turan, “Kemalpaşazâde 1/5”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/238-240; Muhammed Zakir Bakhtari, Soner Kocaoğlu, “Kemalpaşazâde'nin Beyânu'l-Vücûd Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Universal Journal of Theology* 6/1 (2021): 247-288.

⁴ Turan, “Kemalpaşazâde”, 25/238-240.

⁵ Takriyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfetâh M. el-Hulv (Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1403-1983), 1/355-357; Turan, “Kemalpaşazâde, 25/238-240.

⁶ Beytur, *Leâli-i Meânî*, 9-10.

⁷ İlyas Çelebi, “Kemalpaşazâde 5/5”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları 2002), 25/245.

surelerin tefsiri, bir kısım hadislerin şerhi, bir kısmı ise hukukî ve kelâmî meseleler gibi İslâm dinine ait konuları içerirken diğer bir kısmı da Arap dili grameri ve belagati ile ilgili konuları içermektedir. Bu çalışmada ele aldığımız *el-Fark* isimli bu risale yirmi yedinci risale olarak basılıp ikinci cüzde 234-239 sayfaları arasında yer almaktadır.⁸

Atsız, Süleymaniye Camiinin inşa edilmesinin (964-1557) dört yüzüncü sene-i devriyesine yetiştirilmek üzere "Kanunî Sultan Süleyman çağı bilginlerine ait bibliyografya" olarak bir çalışma yapmıştır. Bu çalışması *Şarkiyat Mecmuası*'nda iki sayı halinde basılmıştır. İkinci sayı Yıl 1972, Cilt 0, Sayı 7 tarih ve numarasıyla çıkmıştır. Bu sayıda Atsız, 183 numarada *min et-teb'izîyye* isimli risalenin el yazması nüshalarını vermiştir.⁹

Kemalpaşazâde, bu risalede Arap dilinde bulunan edatlardan (من) harf-i cerrine ait teb'üz (bir kısmı) ve tebyîn (açıklama) anlamları üzerinde durmaktadır. Teb'üz kelimesi bölünme, parçalanma demektir. Tebyîn ise açık anlaşılır hale gelmek, netleşmek, açıklığa kavuşturmak anlamlarına gelmektedir.¹⁰ Kemalpaşazâde, öncelikle risaleye besmele, hamdele ve salvele ile başlar. Müellife göre teb'üz için olan (من)'de muteber olan cüzlerdeki ba'ziyyettir. Teb'üz için olan nekraler ise bunun aksine cüzlerde ba'ziyyet değil de ifrâd (teklik) ifade etmektedir. Risalede bildirildiğine göre Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) de bunu iddiâ etmektedir. Müellife göre Radî el-Esterâbâdî'nin de (ö. 688/1289'dan sonra) *Şerhu'l-Kâfiye*'deki açıkladığı üzere teb'üz için olan (من), beyâniyye için olan (من)'den bu şekilde ayrılmaktadır. Müellif, Radî el-Esterâbâdî'nin *Şerhu'l-Kâfiye*'de beyâniyye için olan (من) edatıyla ilgili şu ifadelerle yer verir: (من) edatından önce veya sonra müphem bir kelime gelir ve bu müphem kelime (من) ve mecrûru ile açıklanabilir. Bu durumda müphem kelime, (من) ile mecrûrunun ifade ettiği şeydir. el-Esterâbâdî bu konuda bazı örnekler verir. Sonrasında teb'üz için olan (من) edatının bunun hilafına olduğunu zira bu (من) edatı ve mecrûrunun kendisinden öncesini veya sonrasını tam olarak ifade edemeyeceğini bildirir. Çünkü (من) edatı ve mecrûru kendilerinden önce gelen müphem ismin tamamını değil de sadece bir kısmını ifade etmektedir. Ayrıca el-Esterâbâdî meseleyi (عشرون من الدرهم) örneği üzerinden şu şekilde açıklar: Bu örnekte dirhemler ile yirmiden fazla belli sayıdaki dirhemler kastedilirse buradaki (من) teb'üz içindir. Zira yirmi dirhem onlardan bir kısmıdır. Bu durumda örnek "belli sayıdaki dirhemlerin yirmisi" anlamına gelir. Ancak dirhemler ile dirhem cinsi kastedilirse (من) beyan içindir. Zira mecrûr olan dirhemler yirmiyi, yirmi de bu dirhemleri ifade etmektedir. Bu durumda örnek *yirmi dirhem* anlamına gelir.¹¹ Müellif, daha sonra sözü tekrardan teb'üz için olan nekrelere getirip bunların cüzlerde ba'ziyyet ifade eden (من) teb'üzîyyenin hilâfına ifrâde ifade ettiğini dile getirip bu konudaki görüşünü desteklemek için de Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Telhîs'in* şerhi olan *el-Mutavvel* üzerine yazdığı

⁸ Şemsüddîn Ahmed b. Süleyman İbn Kemalpaşazâde, "el-Fark beyne min et-teb'izîyye ve min et-tebyîniyye", *Resâil-i İbn Kemal*, nşr, Ahmed Cevdet (İstanbul: Matbaa-i İkdâm 1316) 234-239.

⁹ Nihal Atsız, "Kemalpaşa-Oğlunun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, 1971, 7/125.

¹⁰ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sâdir ts.),13/67; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, (Beyrut, Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî 1417/1997), 1554; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık 2012), 91-111.

¹¹ Necmü'l-Eimme Radîyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâi), *Şerhu'l-Kâfiye*, thk. Yahyâ Beşîr Mısırî (Suudi Arabistan: Câmîatü'l-İmâm Muahmmmed b. Suûd el-İslâmiyye, 1417/1996), 2/1141-1142.

haşiyede et-Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) itirazını bildirir. et-Teftâzânî *el-Mutavvel*'de *tetmîm* konusunu anlatırken *tetmîm*'in, mübalağa veya (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا) (İsrâ 17/1) ayetinde olduğu gibi kısa zaman kastedilmesi gibi bir fazlalık ile olacağını ifade edip konuyu şöyle açıklar: “*Bu ayette geçen (لَيْلًا) kelimesi sadece geceleyin yürümeyi ifade eden (الاسراء) ile beraber zikredilmektedir. Bunun nedeni taklîli müddet ve isrânın gecenin bir kısmında olduğuna delalet içindir.*”¹² el-Cürcânî ise bu ibareleri şerh ederken ba'ziyyet üzerine delaletin *el-Keşşâf*'ta zikredildiğini¹³ ve nekralerdeki ba'ziyyetin ifrâd ifade edip cüzlerdeki ba'ziyyeti ifade etmediğini dile getirerek et-Teftâzânî'ye itiraz eder ve devamında “*ayetteki (لَيْلًا) kelimesinden isrânın bir gecede olduğu nasıl anlaşılır? Doğru olan, bu ayetteki (لَيْلًا) kelimesinin nekra gelmesinin sebebi isrânın birçok gecede olduğu anlayışını ortadan kaldırmak veya o geceye ta'zîm içindir*” der.¹⁴

Kemalpaşazâde, *el-Mutavvel* ve *Hâşiye ale'l-Mutavvel*'de geçen bu ifadeleri zikrettikten sonra eserinin başında zikrettiği “Şerîf el-Cürcânî de bunu iddiâ etmektedir” sözüne gönderme yaparak niçin bu ifadeyi kullandığını şu sözlerle açıklar: “*Biz eş-Şerîf el-Cürcânî iddia etti dedik. Zira o, bu konuda eş-Şeyh Abdülkâhîr'e muhalefet etmektedir. Şeyh Abdülkâhîr (ö. 471/1078-79) Delâ'ilü'l-i'câz'da (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ) ayetindeki (حَيوة) kelimesinin nekra gelmesini, kişinin öldürülmesi sebebiyle son bulan sıkıntılı hayatın bir kısmına delalet içindir demektedir.*”¹⁵ Kemalpaşazâde ayrıca ez-Zemahşerî'nin de (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ın farklı yerlerinde nekralerin cüzlerdeki ba'ziyyete bazen delalet edebileceğini açıkladığını bildirir ve *el-Keşşâf*'tan bu konuyla ilgili bazı örnekler sunar. Daha sonra Kemalpaşazâde, “*tenkîr'de asıl olan taklîl (azlık manası) ifade etmektir, ancak bazı durumlarda teb'îz ifade etmesi taklîl anlamını içerdiğine itibarladır. Fakat bu itibar teb'îz'in iki kısmından birine mahsus değildir*” der.

Kemalpaşazâde teb'îz ifade eden (من) edatındaki ba'ziyyet anlamıyla ilgili farklı bir yaklaşım daha sergiler. Şöyle ki ona göre teb'îz için olan (من) edatının delalet ettiği baz'iyyet, külliyyete zıt olan mücerred (soyutlanmış-sadece) ba'ziyyettir. Yoksa külliyyetin zımında bulunan ba'ziyyet değildir. Müellif bu konuyu açıklamak için ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ından örnekler verir. Eserde yer verilen söz konusu bu örneklerde geçen (من) edatı, onun ifadesine göre külliyyetten soyutlanmış ba'ziyyete delalet etmektedir.

Kemalpaşazâde (من)'i tebî'ziyyenin delalet ettiği ba'ziyyetin külliyyete münafî (zıt), mücerred ba'ziyyet olduğunu İslam hukukundan bir örnekle açıklar. Şöyle ki İmâm Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve iki öğrencisi İmâm Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmâm Muhammed'in (ö. 189/805) kadının boşanmasıyla ilgili (min selasin) (طَلَّقِي نَفْسِكَ مِنْ ثَلَاثِ مَا شِئْتَ) “üçten birinden dilediğinle kendini boşa” sözündeki (من)'in teb'îz veya tebyîn manasına gelmesiyle alakalı farklı

¹² Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *el-Mutavvel* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 499.

¹³ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1424/2003) 1/625.

¹⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*, thk. Reşîd A'radî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2007), 315-316.

¹⁵ Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1375), 289.

hükümler çıkarmaktadır. Kemalpaşazâde'nin ifadesinde Ebû Hanife'ye göre bu sözde geçen (من) edatı teb'îz, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre beyân içindir. Müellif bu konuyu anlatırken el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* isimli eserinden alıntı yapar. *el-Hidâye*'de konu şöyle geçmektedir: Ebû Hanife'ye göre bu sözle kadının kendisini bir veya iki talakla boşaması mümkündür. Ancak üç talakla bir anda boşaması caiz değildir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise kadın dilerse bu söz üzerine üç talakla bir anda kendisini boşayabilir. Çünkü Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre bu (ما شئت) sözdündeki (ما) lafzı ta'mîm yani genel anlam ifade eder. Bu durumda bir, iki ve üçe şamildir. (من) edatı ise temyiz¹⁶ olarak kullanılabilir ve cinsteki temyiz olarak yorumlanabilir. Yani o cinsi açıklar. Ebû Hanife'ye göre (من) edatının teb'îz (ما) edatının ta'mîm için olması hakikattir ve her ikisi ile de amel edilir yani her ikisi de hakiki manada kullanılır. Kemalpaşazâde bu örnekte konunun açıkça (من)'in teb'îz için olması üzerine yapılandırıldığını ve bu ba'ziyyetin de külliyyetten soyutlanmış ba'ziyyet olduğunda ancak sahih olacağını ifade etmektedir. Müellif ayrıca bu sözle ilgili *et-Tavzîh fi ħalli ğavâmizi't-Tenķîh* isimli eserin yazarı Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) görüşüne de yer vermiştir. Öncelikle Kemalpaşazâde bu tartışmada Sadrüşşerîa'nın verdiği hükme (kabul etmemek anlamında) şaşırılmaktadır. Zira Sadrüşşerîa bu örnekte teb'îz'in (من), ta'mîmden (ما) öncelikli olduğu konusunda emin olmak üzere görüşünü delillendirmektedir. Ebu Yusuf ve Muhammed de tebîzden emindir. Zira (من) teb'îz için olduğunda mana açıktır. Eğer beyan için olursa bundan ba'ziyyet manası kast edilir. Bu durumda da ba'ziyyetin kast edilmesi kesindir. Müellife göre, Sadrüşşerîa beyanın içindeki kast edilen ba'ziyyetin, mücerred ba'ziyyet değil de külliyyetin zımında bulunan umumi ba'ziyyet olduğunu anlamamıştır. Ayrıca yukarıdaki gerekçelendirme ile doğruya yaklaşılamaz. Hatta gerekçe ile gerekçelendirilen arasında uyum yoktur.

Kemalpaşazâde (من) edatındaki ba'ziyyetin, külliyyete münafî (zıt), mücerred ba'ziyyet olduğunu konusunda et-Teftâzanî'nin görüşünü doğru bulur. Zira ona göre et-Teftâzanî *Telvîh* üzerine yaptığı talikte şöyle demektedir “(من) edatının delalet ettiği teb'îz, külliyyete münâfi olan mücerred ba'ziyyettir. Yoksa küllün zımında olmaktan daha umumi olan ba'ziyyet değildir. Zira nahiv âlimleri bu konuda görüş birliğine varmışlardır.”

Kemalpaşazâde son olarak konuyla ilgili Nuh sûresi 4. ayette geçen (يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ) ile Zümer suresi 53. ayetinde geçen (إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا) ile ilgili farklı müfessirlerin görüşlerine temas etmektedir.

Kemalpaşazâde aslında risâlenin ilk sayfasında teb'îz ve tebyîn için olan (من) arasındaki farkı açıklamıştır. Ancak konunun devamında gelen ifadeler nekre kelimelerin ifade ettiği teb'îzin delaleti ve teb'îz için olan (من) edatının ifade ettiği ba'ziyyet anlamıyla ilgilidir. Müellifin bu risalesinde konuyu tüm çevreleriyle beraber incelediği ifade edilebilir. Zira eser başından sonuna kadar ana temadan kopmamaktadır.

¹⁶ Temyîz: Mezkûr zâtın veya cümledeki nispetten kapalılığı kaldırandır. Diğer bir ifade ile anlam olarak kapalı olan kelimeleri veya cümleleri açıklayandır. Örneğin sayılar zikredilip sayılan söylenmez ise bu sayının ne ifade ettiği bilinemez. Ancak sayılan söylendiğinde ne ifade ettiği anlaşılır. İşte bu sayılana temyiz denir. bkz. Takiyyüddîn Mehmet Birgivi, *İzhârü'l-esrâr*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye ts.), 163.

2.1. Risalede Takip Edilen Metot

Kemalpaşazâde risalesinde dil bilimsel tahlillere çokça yer vermiştir. Bu alanda Zemahşerî (ö. 538/1144), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi dil konusuna tefsirlerinde önem veren iki müfessirden, İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), Radî el-Esterâbâdî'den, Nuhât (Nahivciler) ve Fâdîl eş-Şerîf olarak ifade ettiği Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi dilcilerden nakillerde bulunmaktadır.

Risalede (من) edatının teb'îz ve tebyîn anlamları açıklanırken teb'îz ifade eden nekrallere de değinilmiştir. Daha çok konuya ilişkin âlimlerin görüşlerine başvurulmuş ve arkasından müellif tarafından tahliller yapılmıştır. Görüşüne başvurulmuş âlimin ismi açıkça verilmiş, bazı yerlerde ise âlimin ismiyle beraber telif ettiği eserin ismi de yer almıştır. Ayrıca meseleler açıklanırken nahiv ve belagat kurallarından yararlanılmıştır.

2.2. Risalenin Kaynakları

a) Ayetle İstişhâdda Bulunması; Kemalpaşazâde bu risalede en çok Kur'ân ayetleri ile istişhâdda bulunmuştur. Ancak bu ayetleri doğrudan zikretmeyip farklı müfessirlerin tefsirlerinde bu ayetlerin nasıl dil bilimsel tahlile tabi tutulduğuna ve nasıl yorumlandığına yer vermiştir. Bu vesile ile de ya kendi görüşünü desteklemiş ya da onların görüşlerini karşılaştırıp tercihte bulunmuştur. Eserde geçen ayetler şunlardır:

1. İsrâ sûresi, 1. ayet (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا)
2. Bakara sûresi 179. ayet (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ)
3. Enbiyâ sûresi 105. ayet (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ)
4. Hucurât sûresi 11. ayet (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءِ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ)
5. Bakara sûresi 3. ayet (وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)
6. Nûh sûresi 4. ayet (يَغْفِرْ لَكُمْ مِّن ذُنُوبِكُمْ)
7. Zümer sûresi 53. ayet (إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا)
8. İbrahim sûresi 10. ayet (يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِّن ذُنُوبِكُمْ)
9. Ahkâf sûresi 31. ayet (يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِّن ذُنُوبِكُمْ)
10. Enfâl 37. ayet (قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ)

b) İslâm Hukuku ile İlgili İfadelerle İstişhâdda Bulunması: Kemalpaşazâde bu risalenin bir yerinde aile hukuku ile ilgili boşanmaya dair (طَلَّقِي نَفْسِكَ مِنْ ثَلَاثٍ مَا شِئْتَ) sözünden çıkan hükümleri farklı İslâm hukukçularının görüşlerine yer vererek açıklamıştır.

c) Eserde Adı Geçen Âlimler ve Eserleri; Kemalpaşazâde bu risalede bazı âlimlerin görüşlerine yer verirken bazen de o âlime ait kitabın adına yer vermiştir. Biz de aşağıda onun metoduna bağlı kalarak; onun eserinde zikrettiği bazı âlimlerin sadece ismini, bazı âlimlerin de ismiyle beraber risalede yer alan kitabının adını verdik.

1. Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/767)
2. Ebû Yûsuf (ö. 182/798)
3. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805)
4. Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) *Delâ'ilü'l-i'câz*
5. ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf*
6. el-Mergînânî (ö. 593/1197), *el-Hidâye*

7. İbnü'l-Hâcib, (ö. 646/1249), *el-Kâfiye*
8. Kâdı Beyzâvî, (ö. 685/1286)
9. Radî el-Esterâbâdî, (ö. 688/1289'dan sonra), *Şerhu'l-Kâfiye*
10. Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa (ö. 747/1346), *et-Tavdîh fî halli ğavâmiẓi't-Tenkîh*
11. Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî (ö. 792/1390)
12. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816/1413)

Sonuç

Kemalpaşazâde, bu risalesinde (من) edatının teb'îz (bazısı bir kısmı) ve tebyîn (beyan etmek, açıklamak) anlamlarını ifade ederken konuyla ilişkisinden dolayı teb'îz ifade eden nekre kelimelerin anlatımına da yer vermiştir. Zira nekre kelimelerde teb'îz ifade etmektedir. Ancak nekre kelimeler ile teb'îz için olan (من) edatı arasında çok ince bir fark vardır. Ona göre teb'îz için olan (من) edatı cüzlerde (parçalarda) ba'ziyyet ifade ederken, nekre kelimeler ise ifrâd (teklik) manasını ifade ederek ba'ziyyet anlamını bildirir. Ayrıca Kemalpaşazâde'ye göre (من) edatının ifade ettiği ba'ziyyet, külliyyete münafî (zıt), mücerred ba'ziyyettir. Müellif (من) edatından önce veya sonra müphem bir kelime gelip bunun (من) ve mecrûru ile açıklanmasını (من) beyâniyye olarak nitelerken bunun hilafına olan yerde gelen (من) edatının teb'îz olarak nitelemektedir.

Kemalpaşazâde, risalede konuyu açıklamak ve görüşlerini desteklemek için Kur'ân ayetleri ile istişhâdda bulunmuş, farklı müfessir ve dilcilerin görüşlerinden yararlanmış, İslâm hukukuyla ilgili Arap dilinde kullanılan birtakım sözlerden istifade etmiştir.

Kaynakça/Bibliography

- Atsız, Nihal. "Kemalpaşa-Oğlunun Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası*, S. 7, 1971.
- Bakhtari, Muhammed Zakir & Kocaoğlu, Soner. "Kemalpaşazâde'nin Beyânu'l-Vücûd Risâlesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Universal Journal of Theology* 6/1, 2021.
- Beytur, Midhat Bahârî. *Leâl-i Meânî*. İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdûmları Matbaası, 1910.
- Birgivi, Muhammed b. Pir Ali, *el- 'Avâmîl*, "*Şurûhu'l'Avâmîl li 'ş-Şerîf Curcânî ve Muhammed b. Pir Ali el-Birgivi adlı eser içinde*" thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2010.
- Birgivi, Mehmet Efendi. *İzahlı Avamîl Tercümesi*. çev. S. Ahmet Şahin. Ankara: Sesimiz Neşriyat, 1963.
- Birgivi, Mehmet Efendi, *İzhârü'l-esrâr*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye ts.
- Brockelmann, Carl, *GAL (Geschichte der Arabischen Literatur)*, Leiden, 1942.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâ'ilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1375.
- Çelebi, İlyas. "Kemalpaşazâde 5/5", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Demirbaş, Servet. Kur'an-ı Kerim'de Müstesnâ Munkatı'Üslûbu ve Meâllere Yansıması. *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (2021), 451-482.
- Firûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsü'l-muhîf*. Beyrut, Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî 1417/1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâr Sâdır ts.
- Kemalpaşazâde, Şemsüddîn Ahmed b. Süleyman. "el-Fark beyne min et-teb'îziyye ve min et-tebyîniyye". *Resâil-i İbn Kemal*. nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: Matbaa-i İkdâm 1316.
- Mutçalı, Serdar. Arapça-Türkçe Sözlük. İstanbul, Dağarcık, 2012.
- Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, thk. Yahyâ Beşîr Mısrî. Suudi Arabistan: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye 1417/1996.
- Seyyid Şerîf Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-Hanefî. *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*. thk. Reşîd A'radî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk: Abdullah Selâm Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Hemu'l hevâmi'*. thk. Seyyid Muhammed Bedruddin Nasânî. Kum: Menşûrat Radî'z Zâhîdî, 1985.
- Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. thk. Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *el-Muṭavvel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir, *eṭ-Ṭabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv. Riyad: 1403-1410/1983-89.

- Turan, Şerafettin. “Kemalpaşazâde 1/5”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *Hurûfû'l-me'ânî*. nşr. Hasan Şâzeli Ferhûd. Riyad 1402/1982.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Keşşâf*. Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1424/2003.

İFD

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

Burdur Mehmet Akif Ersoy University
Journal of Theology Faculty

e-ISSN: 2757-6418
(Aralık / December 2022) 3/2

EBÜ'L-KÂSİM EL-MÜEDDİB'E GÖRE ARAPÇA EMİR KİPLERİ VE KUR'ÂN'DAKİ YANSIMALARI

According to Abū al-Qāsim al-Mu'addib Arabic Imperative Modes and Their Reflections in the
Qur'an

İRFAN KÖSE

Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı,
Muğla, Türkiye
Dr, Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Muğla, Türkiye
irfankose@mu.edu.tr
orcid.org/0000-0001-7903-5801
<https://ror.org/05n2cz176>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 03 Ekim/October 2022
Kabul Tarihi/Accepted	: 31 Ekim/October 2022
Yayın Tarihi/Published	: 30 Aralık/December 2022

ATIF / CITES AS

Köse, İrfan. "Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'e Göre Arapça Emir Kipleri ve Kur'ân'daki Yansımaları". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık/December 2022), 241-266.

İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. Yayıncı / Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.
Burdur, Türkiye.

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. İrfan KÖSE.

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.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

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**.

According to Abū al-Qāsim al-Mu'addib Arabic Imperative Modes and Their Reflections in the Qur'an

Abstract

This study aims to present Abū al-Qāsim al-Mu'addib's (d. 338/950) views on amr (imperative) modes in the Arabic language. The existence of the author and his work, about which there is very limited information, have been kept secret for centuries. Even though more than a quarter of a century has passed since the work was unearthed and published, there has not been any significant research on the work, except for limited studies in the Arab world. As its name suggests, the work, which is a book of morphology, contains valuable information about the science of grammar, as well as original information in the field of lexicology and phonetics, and proposes a unique terminology and morphological classification model. In his only known work, *Daqā'iq al-tasrīf*, the author gave important information about the imperative expressions in Arabic. According to him, forms expressing imperative meaning are not limited to certain forms. According to the author who points out the richness of Arabic in terms of optative mood expressions, there are nine different language materials used in the meaning of imperative. In addition, his examination of the types of imperative in the Qur'an and expressing each of them with different concepts will contribute to the understanding of the divine message. According to his determination, the expressions of imperative in the Qur'an are used in twenty-three different meanings. Therefore, this article is important in terms of focusing on Abū al-Qāsim al-Mu'addib's determinations about the imperative structure of the Arabic language and its reflections in the Qur'an.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, al-Mu'addib, *Daqā'iq al-tasrīf*, Meaning, Imperative, Qur'an

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'e Göre Arapça Emir Kipleri ve Kur'ân'daki Yansımaları*

Öz

Bu çalışma, Arap dilinin emir kipleri konusunda, Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in (ö. 338/950) görüşlerini sunmayı amaçlamaktadır. Hakkında malumat oldukça sınırlı olan müellif ve eserinin varlığı, asırlarca gizli kalmıştır. Eserin gün yüzüne çıkarılarak yayınlanmasının üzerinden çeyrek yüzyıldan fazla zaman geçmiş olmasına rağmen Arap dünyasında yapılan sınırlı çalışmalar hâriç, eser üzerinde kayda değer bir araştırmanın yapılmadığı görülmektedir. İsminden de anlaşılacağı üzere bir sarf kitabı olan eser, sarf ilim dalına ait kıymetli bilgilerin yanında, leksikolojik ve fonetik alanda da özgün bilgiler içermekte ve kendine özgü bir terminoloji ve morfolojik tasnif modeli önermektedir. Müellif, bilinen tek eseri olan *Deḳā'iku't-tasrīf*'de Arap dilinde emir ifadeleri hakkında önemli bilgiler vermiştir. Ona göre, emir anlamı ifade eden yapılar belirli kalıplarla sınırlı değildir. İstek bildirme kalıpları bakımından Arapçanın zenginliğine işaret eden müellife göre, emir anlamında kullanılan birbirinden farklı dokuz dilsel malzeme vardır. Ayrıca onun, *Kur'ân*'da geçen emir türlerini inceleyerek her birini farklı kavramlarla ifade etmesi, ilâhî mesajın anlaşılmasına katkı sağlayacak niteliktedir. Onun tespitine göre, *Kur'ân*'da bulunan emir ifadeleri, yirmi üç farklı anlamda kullanılmıştır. Buradan hareketle bu makale, Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in Arap dilinin emir yapısı ve *Kur'ân*'daki yansımalarıyla ilgili tespitlerine odaklanması bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, el-Müeddib, *Deḳā'iku't-tasrīf*, Emir, Anlam, *Kur'ân*

Summary

Desire, request, and demand, each of which is one of the outputs of the unlimited movement of the human mind, whose imagination cannot be inhibited. It is possible through symbols/words that the desires and requests that arise as a result of complex mental activities are visible and felt in real life. Expressing the endless requests that occur in the emotional world of human beings has revealed the problem of meeting unlimited wishes with limited resources as in other disciplines. Undoubtedly, in this context, unlimited need refers to requests and desires whereas limited resource means the words which are within the structure of language and are used to express the mentioned demands. Over time, the human mind has found a way to convey its wishes to the addressee verbally or in writing. Thus, as a result of consensus in every society, positive and negative request patterns have emerged, which are used to ask for something to be done or not. The words that provide the expression of this demand are described as command and prohibition in the Arabic language.

Arabic amr (imperative) mood is a subject that concerns many disciplines in various aspects. While the discipline of sarf (morphology) and nahw (syntax) deal with the ishtqāq (derivation) of imperative patterns and their position and function in the sentence, balāghāt (rhetoric) highlights meaning and signification aspects of imperative patterns. In disciplines such as fiqh, in addition to the meaning of the imperative, matters such as its scope and binding are important. In studies examining the word structure of the Arabic language, the imperative is generally defined as

* Bu çalışma Prof. Dr. Soner Gündüzöz danışmanlığında 26.09.2022 tarihinde tamamladığımız "Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in Dilciliği ve Metodoloji Açısından *Deḳā'iku't-tasrīf* Adlı Eseri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article has been prepared on the basis of the doctoral thesis titled "Abū al-Qāsim al-Mu'addib's linguistics and his work titled *Daqā'iq al-tasrīf* in terms of methodology", which we completed on 26.09.2022 under the supervision of Prof. Dr. Soner Gündüzöz.

the request to perform an action with special patterns. In the sources, there are four types of Arabic imperative expressions: Fi'l amr mood, fi'l amr ghāib mood formed with the letter lām, asmā al-af'āl (cognate accusative) meaning imperative, al-mašdar al-mansūb that come in the al-maf'ūl al-muṭlaq (absolute object) position and drop the verb. According to the general acceptance of linguists, imperative, which has a different form for the second/muḥātab and third/ghāib person, is derived from the fi'l al-muḍāri'. The imperative form is obtained by removing the tense suffix from the second person tense of the fi'l al-muḍāri' and adding ʾ/hamzah al-wasl to the beginning of the verb where the letter after the muḍāraat letter is sukūn. "ʾ/hamzah", which is put before the imperative verb, is prefixed with dammah, as in the example of "اُكْتُبْ/write", where the middle letter of the pretense verb is dammah. In places where the middle letter of the muḍāri' is fatha or kasra, it is used with a fraction as seen in the examples "اجْلِسْ/sit", "انْطَلِقْ/leave" and "اسْتَخْرِجْ/take out". In places where the movable letter comes after the letter muḍāraat, the imperative verb is derived by dropping the letter muḍāraat and dropping the sign of i'rāb from its end, as in the example of "تَكَلِّمْ/speak". In the derivation of the word amr ghāib as seen in the example of "اِسْتَقِمْ/get up", the letter lām, which expresses an imperative, is preceded by the third person mood of the pretense verb and maczūm is made.

From the point of view of rhetoric, imperatives are considered as a type of Inshā within the scope of 'ilm al-ma'ānī. The imperative, which is defined as the request of an action that has not been done yet, is accepted as something directed from a superior position to the lower one. Imperatives express the necessity of obligatory execution of the desired action. The fact that it goes out of this general meaning and has other meanings is connected to the existence of a clue. If there is a situation that prevents the real meaning of an imperative expression from being understood, in accordance with its context, it can mean prayer, favor, guidance, harassment, guidance, betrayal, threat, prestige, preference, wish, freedom, nurture and astonishment. The imperative according to the fiqh procedure in which its necessity is emphasized means wucūb or mandūb. What is understood from the outward appearance of the imperative is an obligation to do what is ordered. Other than that, it has other meanings depending on qarīna.

In the works written before Abū al-Qāsim al-Mu'addib, this subject was generally dealt with scattered among other subjects. In places where the subjects of amr al-hāqir and amr ghāib are dealt with, the i'rāb of these patterns is usually brought to the fore. The subject of the imperative was mostly handled within the framework of 'āmil-ma'mūl. The author and his work differ from other linguists and their works because the author and his work present all the forms that mean imperative in the Arabic language under a single title and in a quality that provides integrity. In addition, that he determines the imperative moods in the Qur'an and lists them in items is a distinguishable issue.

Abū al-Qāsim al-Mu'addib's work called Daqā'iq al-taṣrīf is one of the most voluminous works dealing with morphological issues as of the fourth century of the hijra. Many problems related to the word structure of the Arabic language are discussed in it. The work draws attention with the solutions it brings to the controversial derivation issues, the richness of the evidence put forward to prove the language rules, and the presence of convincing examples. In this context, it would not be wrong to consider the delay in bringing his work to language studies as a deficiency in terms of the discipline of morphology. The work deserves to be counted among the founding texts of Arabic grammar thanks to the language material it includes. Abū al-Qāsim al-Mu'addib is a language scholar who lived in the 4th/10th c. Tashkent, today within the borders of Uzbekistan and is known as Shash in ancient Arabic sources. The person who is known to have received knowledge from him and who is also the only known teacher is the hadith scholar Abu Saïd al-Heysem b. Kuleyb b. he is Süreyç al-Şāşî et-Türkî. His only known work is Daqā'iq al-taṣrīf, which deals with the subjects of morphology.

The focus of this study is the imperative subject of the book named Daqā'iq al-taṣrīf by Abū al-Qāsim al-Mu'addib, who is one of the leading representatives of the discipline of morphology, with his work that deals with the word structure of the Arabic language. The only known manuscript copy of the work is in 146 leaves with the number 2552 in the Süleymaniye Library, Şehit Ali Pasha Collection. Hüseyin Tural noticed the manuscript for the first time. The first edition of the work was carried out in Iraq in 1987 with the joint editing of Ahmed Nāci el-Kaysī (d. 1987), Hātım Sālīh Dāmin (d. 2003) and Hüseyin Tural. The work was reprinted in 2004 with the correction of the deficiencies in the first print and with some additions. In this work, which cannot get enough space in the literature, there is important information about the imperative verb and its types in Arabic.

Özet

Arzu, istek ve talep: Hayaline ket vurulamayan insan zihninin sınırsız deviniminin çıktıklarından biridir. Giriş zihinsel faaliyetlerin sonucunda ortaya çıkan arzu ve isteklerin, gerçek yaşamda görünür ve hissedilir olması, semboller/sözcükler aracılığıyla mümkün olmaktadır. İnsanın duygu dünyasında oluşan sonsuz isteklerin dile getirilmesi, başka bazı disiplinlerde olduğu gibi sınırsız isteklerin sınırlı kaynaklarla karşılanması sorununu ortaya çıkarmıştır. Hiç kuşkusuz buradaki sınırsız ihtiyaçla istek ve arzular; sınırlı kaynak tabiri ile de söz konusu talepleri ifade etmeye yarayan, dilin yapısı içerisindeki kelimeler kastedilmektedir. İnsan aklı, zamanla, isteklerini muhatabına sözlü veya yazılı aktarmanın yolunu bulmuştur. Böylece her toplumda uzlaşma sonucu, kendi dilinde bir işin yapılmasını veya yapılmamasını istemek için kullanılan olumlu ve olumsuz istek kalıpları ortaya çıkmıştır. Bu talebin dışı durumunu sağlayan kelimeler, Arap dilinde emir ve nehiy olarak nitelendirilir.

Arapça emir kipleri muhtelif yönlerden, birçok disiplini ilgilendiren bir konudur. Sarf ve nahiv ilmi, emir kalıplarının iştikakı ve cümle içindeki pozisyon ve göreviyle ilgilenirken, belâgat söz konusu olduğunda, emir kalıplarının anlam ve delalet yönü ön plana çıkmaktadır. Fıkıh usulü gibi disiplinlerde ise emrin anlamına ilave olarak onun, kapsamı ve bağlayıcılığı gibi hususlar önem arz etmektedir. Arap dilinin kelime yapısının incelendiği çalışmalarda emir, genellikle özel kalıplarla bir eylemin yapılmasının istenmesi olarak tanımlanmaktadır. Kaynaklarda Arapça emir ifadelerinin; emr-i hâzır kipi, emir lâmi ile oluşturulan emr-i gâib kipi, emir anlamına gelen esmâ-i ef'âl ve mef'ûl-ü mutlak konumunda gelip fiili hazfedilen mansub masdarlar olmak üzere dört türünden bahsedilmektedir. İkinci/muhâtab şahıs ve üçüncü/gâib şahıs için farklı sîgası bulunan emir, dilcilerin genel kabulüne göre muzâri fiilden türetilmiştir. Emr-i hâzır kalıbı, muzâri fiilin ikinci şahıs kipinden zaman ekinin atılması ve muzâraat harfinden sonraki harfin sakin olduğu yerlerde fiilin baş kısmına “î/vasıl hemzesi” eklenmesi suretiyle elde edilir. Emir fiilin başına getirilen “î/hemze”, muzâri fiilin orta harfinin damme harekeli olduğu yerlerde, “أَكْتُبُ/yaz” örneğindeki gibi damme ile harekelenir. Muzârinin orta harfinin fetha veya kesre olduğu yerlerde ise “أَجْلِسُ/otur”, “أَنْطَلِقُ/aynı” ve “أَسْتَخْرِجُ/çıkıkar” örneklerinde görüldüğü üzere kesre ile harekelenir. Muzâraat harfinden sonra harekeli harfin geldiği yerlerde emir fiil, “تَكَلِّمُ/konuş” örneğinde olduğu gibi, muzâraat harfinin atılması ve sonundan i'râb âlâmetinin düşürülmesi suretiyle türetilir. Emr-i gâib kalıbının türetiminde, “لِيَكُنْ/kalksın” örneğinde görüldüğü gibi, muzâri fiilin üçüncü şahıs kipinin başına emir lâmi getirilip sonu meczûm yapılır.

Belâgat açısından bakıldığında emirler, Meânî ilmi kapsamında İnşâ'nın bir türü olarak ele alınmaktadır. Henüz yapılmamış bir eylemin yapılmasının istenmesi olarak tanımlanan emrin, konum itibarıyla üstün olandan, daha aşağıda olana yöneltildiği kabul edilmektedir. Emirler, istenen eylemin zorunlu olarak yapılmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Bu genel anlamının dışına çıkarak başka anlamlara gelmesi, bir karinenin varlığına bağlanmıştır. Bir emir ifadesinin asıl anlamının kastedilmesine mâni bir durumun mevcut olması durumunda, kontekstine uygun olarak; dua, iltimâs, irşâd, taciz, irşâd, ihanet, tehdit, itibar, tahyir, temenni, ibaha, te'dib ve taaccüb gibi anlamlara gelmesi mümkündür. Muktezasının öne çıkartıldığı fıkıh usulüne göre emir; vücûb, müstehab veya mübah ifade etmektedir. Emrin muktezâ-i zâhirinden anlaşılın emredilen şeyin yapılmasını zorunlu kılmasıdır. Bunun dışında başka anlamlara gelmesi karîneye bağlanmıştır.

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'den önce telif edilen eserlerde bu mesele, genellikle muhtelif konular içerisinde dağınık olarak ele alınmıştır. Emr-i hâzır ve emr-i gâib konularının işlendiği yerlerde ise, genellikle bu kalıpların i'râbı ön plana çıkartılmış; emir konusu çoğunlukla âmîl-ma'mûl çerçevesinde işlenmiştir. Arap dilinde emir anlamına gelen bütün formları tek başlık altında ve bütünlük arz edecek nitelikte sunması yönüyle müellif ve eseri, diğer dilcilerden farklılaşmaktadır. Ayrıca Kur'ân'da bulunan emir kiplerinin tespitini yaparak maddeler halinde dökümünü yapması da dikkati çeken önemli bir husustur.

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in Dekâiküt'taşrif adlı eseri, yazıldığı hicrî dördüncü asra itibarla sarf konularını ele alan eserlerin en hacimlilerinden biridir. İçerisinde Arap dilinin kelime yapısıyla ilgili birçok problem ele alınmıştır. Eser, tartışmalı iştikak meselelerine getirdiği çözümler, dil kurallarının ispatı için ortaya konulan şevâhidin zenginliği ve ikna edici ölçüde örneklerin bulunmasıyla dikkati çekmektedir. Bu çerçevede onun eserinin, dil çalışmalarına kazandırılması noktasındaki gecikmenin sarf ilmi açısından bir eksiklik olarak değerlendirilmesi yanlış olmayacaktır. Eser, ihtiva ettiği dil malzemesi ile Arap grammerinin kurucu metinleri arasında yer edinmeye hak edecek niteliktedir. Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, 4./10. yüzyılda günümüzde Özbekistan sınırları içinde olan ve Arapça eski kaynaklarda Şâş olara anılan Taşkent'de yaşamış bir dil âlimidir. Kendisinden ilim aldığı bilinen ve aynı zamanda bilinen tek hocası olan kişi, hadis alimi Ebü Saîd el-Heysen b. Küleyb b. Süreyç eş-Şâşî et-Türki'dir. Bilinen tek eseri, sarf konularının ele alındığı Dekâiküt'taşrif adını taşıyan eseridir.

Bu çalışmanın öznesini, Arap dilinin kelime yapısını kapsamlı ele aldığı eseriyle, sarf ilminin önde gelen dilcileri arasında yer almayı hak eden Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in, Dekâiku't-taşrif isimli eserinin emir konusu oluşturmuştur. Eserin bilinen tek el yazma nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 2552 numara kaydıyla 146 varak hâlinde mevcuttur. Yazma nüshasını ilk defa Hüseyin Tural fark etmiştir. Eserin ilk basımı, Ahmed Nâci el-Kaysî (ö. 1987), Hâtim Sâlih Dâmin (ö. 2003) ve Hüseyin Tural'ın müşterek tahkikiyle 1987 yılında Irak'ta gerçekleştirilmiştir. Birinci baskıda görülen eksikliklerin giderilmesi ve bazı ilavelerle eser, 2004 yılında tekrar basılmıştır. Literatürde yeterince yer edinemeyen eserde, Arapçada emir fiili ve emrin çeşitleriyle ilgili önemli bilgiler mevcuttur.

Giriş

Arzu, istek ve talep: Hayaline ket vurulamayan insan zihninin sınırsız deviniminin çıktıklarından biridir. Girift zihinsel faaliyetlerin sonucunda ortaya çıkan arzu ve isteklerin, gerçek yaşamda görünür ve hissedilir olması, semboller/sözcükler aracılığıyla mümkün olmaktadır. İnsanın duygu dünyasında oluşan sonsuz isteklerin dile getirilmesi, başka bazı disiplinlerde olduğu gibi sınırsız isteklerin sınırlı kaynaklarla karşılanması sorununu ortaya çıkarmıştır. Hiç kuşkusuz buradaki sınırsız ihtiyaçla istek ve arzular; sınırlı kaynak tabiri ile de söz konusu talepleri ifade etmeye yarayan, dilin yapısı içerisindeki kelimeler kastedilmektedir. İnsan akli, zamanla, isteklerini muhatabına sözlü veya yazılı aktarmanın yolunu bulmuştur. Böylece her toplumda uzlaşma sonucu, kendi dilinde bir işin yapılmasını veya yapılmamasını istemek için kullanılan olumlu ve olumsuz istek kalıpları ortaya çıkmıştır. Bu talebin dışı vurumunu sağlayan kelimeler, Arap dilinde emir ve nehiy olarak nitelendirilir.

Arapça emir kipleri muhtelif yönlerden, birçok disiplini ilgilendiren bir konudur. Sarf ve nahiv ilmi, emir kalıplarının iştikakı ve cümle içindeki pozisyon ve göreviyle ilgilenirken, belâgat söz konusu olduğunda, emir kalıplarının anlam ve delalet yönü ön plana çıkmaktadır. Fıkıh usulü gibi disiplinlerde ise emrin anlamına ilave olarak onun, kapsamı ve bağlayıcılığı gibi hususlar önem arz etmektedir. Arap dilinin kelime yapısının incelendiği çalışmalarda emir, genellikle özel kalıplarla bir eylemin yapılmasının istenmesi olarak tanımlanmaktadır.¹ Kaynaklarda Arapça emir ifadelerinin; emr-i hâzır kipi, “ل/ emir lâmi” ile oluşturulan emr-i gâib kipi, emir anlamına gelen esmâ-i ef’âl ve mef’ûl-ü mutlak konumunda gelip fiili hazfedilen mansub masdarlar olmak üzere dört türünden bahsedilmektedir.² İkinci/muhâtab şahıs ve üçüncü/gâib şahıs için farklı sîgası bulunan emir, dilcilerin genel kabulüne göre muzâri fiilden türetilmiştir.³ Emr-i hâzır kalıbı, muzâri fiilin ikinci şahıs kipinden zaman ekinin atılması ve muzâraat harfinden sonraki harfin sakın olduğu yerlerde fiilin baş kısmına “i/vasıl hemzesi” eklenmesi suretiyle elde edilir. Emir fiilin başına getirilen “i/hemze”, muzâri fiilin orta harfinin damme harekeli olduğu yerlerde, “أُكْتُبُ/yaz” örneğindeki gibi damme ile harekelenir. Muzârinin orta harfinin fetha veya kesre olduğu yerlerde ise “أَجْلِسُ/otur, “أَنْطَلِقُ/ayrıl” ve “أَسْتَخْرِجُ/çıkıkar” örneklerinde görüldüğü üzere kesre ile harekelenir. Muzâraat harfinden sonra harekeli harfin geldiği yerlerde emir fiil, “نَكَلِمُ/konuş” örneğinde olduğu gibi, muzâraat harfinin atılması ve sonundan i’râb alâmetinin düşürülmesi suretiyle türetilir.⁴ Emr-i gâib kalıbının türetiminde, “لَيْتُمْ/kalksın” örneğinde görüldüğü gibi, muzâri fiilin üçüncü şahıs kipinin başına “ل/ emir lâmi” getirilip sonu meczûm yapılıır.⁵ Belâgat açısından bakıldığında emirler, Meânî ilmi kapsamında İnşâ’nın bir türü olarak ele alınmaktadır. Henüz yapılmamış bir eylemin yapılmasını istenmesi olarak tanımlanan emrin, konum itibariyle üstün olandan, daha aşağıda olana yöneltildiği kabul edilmektedir.⁶ Emirler, istenen eylemin

¹ Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, thk. Emîl Bedî' Ya'kûb (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4/289.

² Ahmed Mustafa Merâgî, *Ulümü'l-belâga el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 75; Abdurrahmân Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabîyye* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 1/228.

³ Ebü Bîşr Amr b. Osmân Sıbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 1/137.

⁴ Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Münşif*, thk. İbrâhim Mustafa - Abdullah Emîn (Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1954), 1/56.

⁵ Ebü Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 2/157.

⁶ Ebü Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naîm Zerkûr (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 318; Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-Belâga*, thk. Muhammed Abdülmün'im

zorunlu olarak yapılmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Bu genel anlamının dışına çıkarak başka anlamlara gelmesi, bir karinenin varlığına bağlanmıştır. Bir emir ifadesinin asıl anlamının kastedilmesine mâni bir durumun mevcut olması durumunda, kontekstine uygun olarak; dua, iltimâs, irşâd, taciz, irşâd, ihanet, tehdit, itibar, tahyir, temenni, ibaha, te'dib ve taaccüb gibi anlamlara gelmesi mümkündür.⁷ Muktezasının öne çıkartıldığı fıkıh usulüne göre emir; vücüb, müstehab veya mübah ifade etmektedir. Emrin muktezâ-i zâhirinden anlaşılan emredilen şeyin yapılmasını zorunlu kılmasıdır. Bunun dışında başka anlamlara gelmesi karîneye bağlanmıştır.⁸

İlk dönemlerden itibaren, Arap dili gramer yapısının ele alındığı eserlerde emir konusu da işlenmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'den önce telif edilen eserlerde bu mesele, genellikle muhtelif konular içerisinde dağınık olarak ele alınmıştır. Emr-i hâzır ve emr-i gâib konularının işlendiği yerlerde ise, genellikle bu kalıpların i'râbı ön plana çıkartılmış; emir konusu çoğunlukla âmil-ma'mûl çerçevesinde işlenmiştir. Arap dilinde emir anlamına gelen bütün formları tek başlık altında ve bütünlük arz edecek nitelikte sunması yönüyle müellif ve eseri, diğer dilcilerden farklılaşmaktadır. Ayrıca *Kur'ân*'da bulunan emir kiplerinin tespitini yaparak maddeler halinde dökümünü yapması da dikkati çeken önemli bir husustur.

Bu çalışmanın öznesini, Arap dilinin kelime yapısını kapsamlı ele aldığı eseriyle, sarf ilminin önde gelen dilcileri arasında yer almayı hak eden Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in, *Değâîku't-taşrîf* isimli eserinin emir konusu oluşturmaktadır. Eserin bilinen tek el yazma nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Koleksiyonu'nda 2552 numara kaydıyla 146 varak hâlinde mevcuttur. Yazma nüshasını ilk defa Hüseyin Tural fark etmiştir. Eserin ilk basımı, Ahmed Nâci el-Kaysî (ö. 1987), Hâtim Sâlih Dâmin (ö. 2003) ve Hüseyin Tural müşterek tahkikiyle 1987 yılında Irak'ta gerçekleştirilmiştir. Birinci basımında görülen eksikliklerin giderilmesi ve bazı ilavelerle eser, 2004 yılında tekrar basılmıştır. Literatürde yeterince yer edinemeyen eserde, Arapçada emir fiili ve emrin çeşitleriyle ilgili önemli bilgiler mevcuttur. İnsanoğlunun isteğinin hudutsuz oluşunun farkında olan müellif, muhtemelen bu isteğin dile getirilmesinin, sınırlı sembollerle mümkün olamayacağı düşüncesinden hareketle, bu konuyu işlerken emir için türetilmiş kalıplarla yetinmemiştir. Arap dilinin emir ifade eden yapılarını derinlemesine incelediği anlaşılan müellif, Arapların diğer kimselerden istekte bulunurken kullandıkları tüm dilsel malzemeyi de emir kipine ilave etmiştir.

1. Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in Hayatı

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in doğum yeri ve tarihiyle ilgili şu ana kadar elde herhangi bir bilgi mevcut değildir. *Değâîku't-taşrîf* isimli eserinin hâtimesinde yer alan sözler, kendisi ve yaşadığı yer hakkında sınırlı bilgi vermektedir. Kendi beyanından anlaşıldığına göre müellif, Arap diline dair çalışmaların büyük bir ivme kazandığı 4./10. yüzyılda yaşamış bir âlimdir. Müellifin eserini tamamladığı 338/950 tarihi onun 4. hicri asırda yaşadığının en büyük işaretlerindedir.⁹ Müellif, birçok âlimin yetiştiği, -bugünkü Özbekistan'ın başkenti olan ve Arapça eski kaynaklarda Şâş adıyla anılan- Taşkent'te yaşamıştır. Bu tarihten sonra kaç sene yaşadığı ve ne zaman vefat ettiği hususunda şu ana kadar herhangi bir kayda ulaşılamamıştır.

Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 3/81; Merâğî, *'Ulümü'l-belâğa el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'*, 75; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 1/228.

⁷ Merâğî, *'Ulümü'l-belâğa el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'*, 75; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 1/231.

⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdı, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 16/56; Ebü Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *el-İhkâm fi uşûli'l-aḥkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983), 3/2.

⁹ Ebü'l-Kâsım b. Muhammed b. Saîd Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku't-taşrîf*, thk. Hâtim Sâlih Dâmin (Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 2004), 527.

Hayatı hakkında çok az bilginin bulunması; doğal olarak onun eğitim süreci, hocaları, varsa ilim amaçlı seyahatleri, öğrencileri ve muhtemel diğer eserlerine ilişkin değerlendirmelerde bulunmayı zorlaştırmaktadır. Hakkındaki az sayıdaki bilgilerden biri, hocası olduğu kanaatini oluşturacak şekilde eserinde bir kişiden bahsetmesidir. O âlim, aynı zamanda müellifin kendisinden ders okuduğu bilinen tek kişi olan Ebû Saîd el-Heysem b. Küleyb b. Süreyc eş-Şâî el-Binkesî et-Türkî el-Edîb'dir (ö. 335/946).¹⁰ Doğumu ve çocukluk dönemiyle ilgili fazla bilgi bulunmayan Şâî, döneminin önemli bilginlerinden ders almıştır. Kendisi Mâverâünnehir'in meşhur muhaddisleri arasında gösterilmekte olup bölgede hıfz ve itkânıyla bilinen güvenilir âlimlerden biridir. Öyle ki kendisi, Tirmizî'nin (ö. 279/892) *es-Sünen* adlı eserini rivayet eden altı kişiden biri olarak şöhret kazanmıştır. İbn Kuteybe'den (ö. 276/889) dil ve edebî ilimlere dair çeşitli dersler almıştır. İbn Kuteybe'nin *Ğaribü'l-ħadîş*'inin rivayet hakkını elde etmiş ve kendisinden de bu eseri nakledenler olmuştur. Şâî'nin eserlerinden sadece, bin beş yüz dolayında hadis ihtiva eden *el-Müsned*'inin günümüze ulaştığı bilinmektedir.¹¹ Şâî; İbn Kuteybe ve İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ile Ebü'l-Kâsım el-Müeddib arasında köprü olmuş, müellif onun aracılığıyla mezkûr âlimlerin ilmî birikimini tevarüs etmiştir. Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in bilinen tek eseri, sarf ilmi hakkında yazmış olduğu "sarfin incelikleri" anlamına gelen *Değâiku't-taşrif* adını verdiği eseridir.

2. Arapça Emir Kipleri Hakkında Görüşleri

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, Arap dilinde emir konusunu kendisinden önce yazılan eserlerde benzeri olmayacak şekilde açık ve kuşatıcı bir tarzda işlemiştir. Selefleri bu konuya, genellikle emir kalıplarının i'râbı, mu'rab ya da mebni olması ve âmil-ma'mûl çerçevesinde incelerken müellifin anlama odaklandığı görülmektedir. Onun, emir konusunu ele alış biçiminin, özgün bir karaktere sahip olduğunu söylemek mümkündür. O, Arapçada emir anlamı taşıyan bütün yapıları inceleyerek tek başlık altında maddeler halinde toplamıştır. Her bir emir türünün yapısal özelliklerini incelemiş ve okuyucuyu ikna edecek düzeyde örneklerle konuyu zenginleştirmiştir. Bu çerçevede, emir ifadelerini dokuz başlıkta ele almıştır. Daha sonra, *Kur'ân*'da geçen emir kiplerinin kaç farklı anlamda kullandığını maddeler halinde sıralayarak her birini ayrı kavramla ifade etmiştir.

2.1. Emr-i Hâzır 'أمر الحاضر'

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'e göre, Arapça emir kalıplarının birincisi, -başka diller tarafından da dile getirildiği üzere- belirli kiplerle oluşturulan ve muhataptan bir eylemi yapmasını isteme anlamını ifade eden, bilinen emir kalıplarıdır. Müellif, emir kalıbının yapısını ve türeme şeklini ayrıntılı olarak açıklamıştır. Ona göre: Emir ifadeleri kendisinden türediği muzâri fiilin bir türüdür. Muzârinin ikinci harfi sakın olduğu için emir kipinin başına hemze getirilir. O, diğer ek harflerinin içinden "vâsl hemzesi"nin tercih edilmesini, hemzenin Allah'ı sembolize etmesi ve ek harflerin içinde en hafiflerinden olmasına bağlamıştır.¹² Sülâsi mücerred fiillerden türeyen emir kiplerinin başına getirilen hemze, vâsl hemzesidir. Muzârinin üçüncü harfinin kesre olduğu yerlerde, emrin hemzesi de kesre harekesi alır. Müellif, kesre harekesinin illetini, bu hareketin hafif olmasına ve muzârinin üçüncü harfinin harekesiyle uyumlu olmasına bağlamıştır. Muhâtaba emir kipinde hemzenin damme harekesi almasını itbâ' kuralına

¹⁰ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 34.

¹¹ Ebû Sa'd Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1977), 2/342.

¹² Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 109.

dayandıran müellife göre itbâ', Arap dilinde yaygın bir kullanım şeklidir. Ancak, “اِشْرَبْ/iç” örneğinde olduğu gibi muzârinin orta harfi fetha harekeli olan fiil kalıplarında itbâ' kuralına uyulmamıştır. O, itbâ' kuralına uyulmamasının sebebinin, muzâri fiil birinci tekil şahıs kipi ile emir kipinin karışma ihtimalini ortadan kaldırmak için olduğunu söylemiştir.¹³ İfâ'l kalıbının emir kipinin başına getirilen kat' hemzesi ise her zaman fetha hareke alır. Müellif: Kat' hemzesinin fetha hareke almasını, vasıl hemzesine karışmaması illeti ile açıklamaktadır. Ona göre kat' hemzesinin, şiirin dışındaki yerlerde düşürülmesi doğru değildir.¹⁴

2.2. Emr-i Gâib ‘أمر الغائب’

Emr-i gâib, üçüncü şahıstan bir eylemi yapmasının istenmesi durumunda kullanılan emir kipidir. Bu kip, muzâri fiilin üçüncü şahıs kalıbının başına, fiile emir anlamı katan kesreli “ل/lâm” harfinin eklenmesiyle elde edilir. Bu lâm, Arap gramerinde “لام الأمر/lâmü'l-emr” ismiyle bilinir. Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, konuyla ilgili olarak “لَيُضْرَبْ زيداً/Zeyd'i dövsün” ve “لَيُفْعَلْ عبدُ الله ما” “onun benzeri bir söz getirsinler”¹⁵ ve “وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا” “sonra henüz namazlarını kılmamış olan grup gelsin”¹⁶ ayetlerinde üçüncü şahıs emir kipi kullanılmıştır. Müellif eserinde, emir lâminin muhâtab kalıplarına gelip gelemeyeceği ile ilgili tartışmaya yer vermiştir. Dilcilerin çoğuna göre, ikinci şahıs kiplerine emir lâminin gelmesi mümkün değildir. Ancak Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), فَيَذَلِّكَ “bununla sevinin”¹⁷ ayetini فَالْتَفَرَّخُوا “bununla sevininler”¹⁷ ayetini فَالْتَفَرَّخُوا okumuş ve emir lâminin duhûlünü caiz görmüştür.¹⁸ Onun görüşünü destekler nitelikte, “فَلْتَكُنْ أَبْعَدُ” Onun görüşünü destekler nitelikte, “فَلْتَكُنْ أَبْعَدُ” Süreyya yıldızının komşusu Ayyûk yıldızından uzaklığı gibi uzak dur”¹⁹ dizelerinde, “فَلْتَكُنْ” şeklinde muhâtab kalıbı “ل/emir lâmi” ile kullanılmıştır. Ancak Hasan-ı Basrî'den başka, ayeti bu şekilde okuyan kimse olmamıştır. Müellif de emr-i hâzıra “ل/emir lâmi”nin getirilmesini caiz görmemiştir.²⁰ Ona göre, “ل/emir lâmi”nin atf harflerinden biriyle kullanılması durumunda lam harfinin kerse harekesiyle “فَيَذَلِّكَ” şeklinde ve sükûn ile “فَيَذَلِّكَ فَالْتَفَرَّخُوا” şeklinde gelmesi mümkündür.²¹ Kıraat âlimlerinin her iki şekilde de okudukları nakledilmiştir.²²

2.3. Tesniye Kalıbında Emir “الأمر بلفظ الإثنين”

Tesniye kalıbında emir türüyle kastedilen, ikil kalıpla tekil, ikil veya çoğul şahıslardan bir işin yapılmasını istemek demektir. Dilin teorik kurallarına uygun olmayan bu emir biçiminin,

¹³ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrîf*, 109.

¹⁴ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrîf*, 113.

¹⁵ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), et-Tür 52/34.

¹⁶ en-Nisâ 4/102.

¹⁷ Yûnus 10/58.

¹⁸ Ebü Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fî şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedi'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, 1934), 62.

¹⁹ Şiirin kime ait olduğu bilinmemektedir. Enbârî şiiri, herhangi bir şaire nispet etmeden nakletmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Berekât Kemâlüddin el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâ'ili'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Küfiyyîn*, thk. Cevdet Mebrûk – Muhammed Mebrûk (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2002), 2/429; Emil Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-mufaşşal fî şevâhidi'l-Arabiyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 5/183.

²⁰ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrîf*, 120.

²¹ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrîf*, 120.

²² İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fî şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedi'*, 62.

Araplar tarafından çeşitli şekillerde kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Dilin yaşayan ve insanlar arasında kullanımı benimsenmiş formuna çok önem veren Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, ikil kalıp kullanarak tekile veya çoğula hitap etmeyi kural dışı görmemiştir. Ona göre, bu kullanım şekli de Arap dilinde mevcut bir kuraldır. Hem bütün edebî türleriyle Arap kelimelerinde hem de günlük konuşma dilinde örneklerine bolca rastlanmaktadır. Nitekim Araplar tarafından çatışma sırasında, tesniye kalıbıyla topluluğa hitaben “اصربا يا رجال/vurun” denilir. Şair İbnü'd-Dümejne (ö. 130/748)²³ “أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَصِيْبٍ” atın *cehenneme her inatçı kafiri*²⁶ ayeti ve benzerlerinde görülen emir kipinin kullanım şekli, yerleşik gramer kurallarına uygun olmasa da Arap dilinin sahipleri tarafından bilindiği ve kullanıldığı için dil açısından hatalı olarak görülmemelidir.²⁷

2.4. Masdar Kalıbında Emir “الأمر بلفظ المصدر”

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'e göre, Arap dilinde emir ifade eden kalıplardan biri de masdarlardır. Araplar “اصرب/döv” ve “أشتم/küfret” anlamında masdar kalıbıyla “صَبْرًا يَا زَيْدُ” ve “شَتْمًا يَا عَمْرُو” derler. Mansub masdarın emir anlamında kullanıldığını gösteren Arap şiirinden birçok örnek rivayet edilmiştir. Onların birisinde, uzun yolculuktan bitkin düşen devesinin durumunu tasvir eden şair: “شكًا إني جملي طول السرى صبرًا جميلًا فكِلَانَا مُبْتَلَى/Devem bana gece yolculuğunun uzunluğundan şikâyet etti, güzelce sabret, bu yolculuktan ikimiz de eziyet çekmekteyiz”²⁸ diyerek “صبرًا” masdarını “اصبر” emri anlamına gelecek şekilde kullanmıştır. Zürrümme (ö. 117/735), fani dünyada başa gelen belalara sabretmenin gerekliliğinden bahsettiği “وقد يُبْتَلَى الْمَرْءُ الْكَرِيمَ فَيَصْبِرُ أَلَا إِنَّمَا مَيَّ” haydi Mey! belaya sabret, bazen soylu kişiler de sınanır, onlar da sabreder”²⁹ dizelerinde “اصبر” yerine “صبرًا” masdarını kullanmıştır.

²³ Emevî döneminde yaşamış bedevî şairin ismi Abdullah b. Ubeydullah'dır. Genellikle gazel, nesib ve fahr türünde şiirler söylemiştir. Hayatı için bk. Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-şu'arâ'*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1967), 2/721; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Şerhu şevâhidi Muğni'l-lebîb*, thk. Ahmed Zâfir Kucân (Kahire: Lecnetü't-Türâsi'l-Arabî, 1966), 1/421.

²⁴ Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, thk. İbrâhim Şemseddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 83.

²⁵ Ebü'l-Hâris Hunduc b. Hucr b. el-Hâris İmruülkays, *Divânü İmru'i'l-Kays*, thk. Abdurrahmân el-Mustâvî (Beirut: Dâru'l-Marife, 2004), 14.

²⁶ Kâf 50/24.

²⁷ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 114.

²⁸ Sibeveyhi'nin şahidleri arasında yer alan bu şiir, Ferrâ ve İbn Kuteybe'de herhangi bir şaire nispet edilmeden zikredilmektedir. Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in eserinde muhakkik Dâmin şiirin şarhini, el-Mülhid b. Harmele olarak tespit etmiştir. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/321; Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yûsuf Necâfî - M. Alî en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Misriyye, 1955), 2/156; İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 71; Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 115.

²⁹ Ebü Nasr Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî, *Şerhu Divâni Zi'r-rumme*, thk. Abdülkuddüs Ebü Sâlih (Cidde: Müessesetü'l-İmân, 1982), 2/619.

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in beyanına göre, *“hayır nefsinizi sizi kötü bir iş yapmaya sürüklemiş, artık bana düşen güzelce sabretmektir”*³⁰ ayetinin Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) kıraatine göre okunuşu da masdar kalıbında emrin bir örneğini oluşturur. Übey, ayette geçen *“فَصَبْرًا”* ifadesini mansûb okumuştur. Bu kıraate göre, *“فَصَبْرًا”* ifadesi masdar olup *“إِصْبِرْ صَبْرًا”* takdirindedir. İbn Hâleveyh (ö. 370/980), İsâ b. Ömer es-Sekaff'nin (ö. 149/766) de bu ayeti Übey gibi okuduğundan bahseder.³¹ Diğer kıraat imamları bu ayeti *“فَصَبْرٌ جَمِيلٌ”* şeklinde damme ile okumuştur.³² Bu kıraatte *“فَصَبْرٌ جَمِيلٌ”* haberi hazif edilmiş mübtedâ konumunda olur.

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in sözünü ettiği bu emir türü aslında nahivciler tarafından dile getirilen mef'ûlü mutlakın amilinin hazfî meselesinden başka bir şey değildir. Cümle yapısı içindeki görevi ve i'rabı ile ilgili tafsilata nahiv kitaplarında yer verilen *“فَضْرَبَ الرِّقَابِ”* ve *“ضَرْبًا زَيْدًا”* gibi dilsel kullanım biçimleri emir anlamını ifade eden yapılarıdır. Bu cümlelerin aslı sırasıyla *“إِضْرِبْ ضَرْبًا زَيْدًا”* ve *“اضربوا ضرب الرقاب”* şeklinde olup emir manasına gelen masdarın önünde mahzûf emir fiili vardır.³⁴

2.5. Muzâri Fiil ile Emir “الأمر بالفعل المضارع”

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, muzâri fiilin gâib kalıbı, *“ألا...mez misin”* tenbih harfi ile kullanıldığında, muhataba emir anlamına geldiğini söylemektedir. Bu durumda muzâri fiil olmaktadır. Müellif, bu emir ifadelerini *“أمرٌ يُؤمَرُ بِلَفْظِ الْغَائِبِ”* gâib kalıbıyla oluşturulan emir” şeklinde tanımlamakta ve bununla muzâri fiilin emr-i hâzır manasına geldiğini ifade etmektedir. Ona göre, Araplar arasında *“ألا يخرج”* /çıkamaz mısın, hadi çık” ve *“ألا يذهب”* /gitmez misin, hadi git” gibi kullanım şekilleri yaygındır. Böyle söyleyen bir kimse bununla, *“ألا أخرج”* /çıksana, hadi çık”, *“ألا اذهب”* /gitsene, hadi git” anlamını kastetmektedir.³⁵

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Kur'ân*'da geçen, *“ألا يستجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات والأرض”* *şeytan bunu, göklerde ve yerde gizli olanı açığa çıkararak Allah'a secde etmesinler diye yapmış”*³⁶ ayetinde geçen *“ألا يستجدوا”* ifadesinin söz konusu emir türüne girdiğini düşünmektedir. O, bu ayetin lâm harfini şeddesiz olarak *“ألا يستجدوا”* şeklinde okuyan kıraatini esas almıştır. Bu durumda *“ألا يستجدوا”* muzâri fiil olmakta ve tenbih harfi ile kullanıldığı için emr-i hâzıra anlamını ifade etmektedir. Müellife göre ayet, *“ألا استجدوا”* /secde etsenize, hadi secde edin” anlamına gelmektedir. Müellif bu düşüncesiyle, ayetle ilgili muhtelif görüşlere katılmadığını göstermektedir.

Ayette geçen *“ألا يستجدوا”* ifadesinin dilsel yapısı âlimler arasında ihtilafa neden olmuştur. Anı durum kıraat âlimleri için de söz konusudur. Âsım (ö. 127/745), Ebû Amr (ö. 154/771), Hamza (ö. 156/773) ve Nâfi' (ö. 169/785) gibi bazı kıraat âlimleri bu ayeti, lâm harfinin şeddesiyle *“ألا يستجدوا”* şeklinde okurken; Kisâî (ö. 189/805) ve diğer bazıları lâm harfini şeddesiz olarak *“ألا يستجدوا”*

³⁰ Yûsuf 12/18.

³¹ İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fî şevâzî 'l-Kur'ân min Kitâbi 'l-Bedî*, 67.

³² Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku 't-taşrîf*, 115.

³³ Muhammed, 47/4.

³⁴ İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nahv*, 2/130; Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed et-Tâî İbn Mâlik, *Şerhu 'l-Kâfiyeti 'ş-Şâfiye*, thk. Abdülmün'im Ahmed Herîdî (Mekke: Câmîatiü Ümmü'l-Kurâ, 1982), 1/172.

³⁵ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku 't-taşrîf*, 116.

³⁶ en-Neml 27/25.

öldürülmediler ancak saygın ve itibarlı kişileri aralarından ayırdı”⁴² şiirindeki “نَعَاءٍ” kelimesi, ayıplarını açıklamak ve ölümünü haber vermek gibi anlamlara gelen “النَّعْيِ” kökünden türeyen “انْعِ/ölümünü haber ver” emir kipinden udûl yoluyla türetilmiş bir kelime olup emr-i hâzır anlamını ifade etmektedir. Nitekim Araplar, ölen hatırlı bir kişinin ölüm haberini insanlara bildirmek için görevlendirdikleri kişiye “نَعَاءِ فُلَانًا/falan kişinin ölümünü haber ver” derler.⁴³ Arap dilinde udûl yoluyla emrin örneklerinden biri de şair Tufeyl el-Ganevî'ye (ö. 610 [?]) nispet edilen, وَحَذَارٍ مِنْ هِنْدِيَّةٍ بِأَكْفِهِمْ تَلَقَى الْعُصَاةَ لَوْعَمَهَا آجَاهَا/“Hindiyye'den elini çek, âsileri ecelleri karşılar” şiiridir. Bu dizelerde şair, muhatabından bir işi istemek için, korunmak ve dikkat etmek gibi anlamları olan “الْحَذَرُ” masdarından türeyen “إِخْذَرُ” emir kipinden udûl yoluyla türeyen “حَذَارُ” kelimesini kullanmıştır.⁴⁴

2.7. İgrâ Harfiyle Emir “الأمر بحرف الإغراء”

Sevilen ve arzu edilen bir işi yapması için muhâtabı uyarma ve teşvik olarak tanımlanan⁴⁵ igrâ, Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'e göre Arap dilinde emir çeşitlerinden birini oluşturur. Ona göre, Arapların bu tür yapıları, ikinci şahsa emir vermek için kullanmaları, bilinen ve kullanımı yaygın olan bir üsluptur. O. Bu konuda, Arapların zarfı ve harfî cerli yapıları emir anlamında kullandıklarını söyleyen Ferrâ (ö. 207/822)⁴⁶ gibi düşünmektedir. İgrâyı, emir manasına gelen esmâ-i ef'âl kapsamında değerlendiren dilcilerin⁴⁷ aksine hem Ferrâ hem de müellif bu tür ifadelerin esmâ-i ef'âl olmasından bahsetmemiştir. “إِيْتِكَ/“kendinize dikkat edin”, “وَرَاءَكَ/“dikkat et, benden uzak dur”, “عِنْدَكَ/al, yakala”, “إِيْتِكَ/defol, benden uzak dur”, “وَرَاءَكَ/dikkat et, arkana bak arkana” ve “ذُونِكَ/sakın” gibi, muhâtabı bir eylemi yapmaya teşvik eden ve özendiren igrâ ifadeleri bir tür emirdir. *Kur'ân*'da da aynı türden emir kalıpları gelmiştir. Müellif, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ عَالَيْكُمْ “ey iman edenler siz kendi sorumluluklarınıza dikkat edin”⁴⁸ ayetindeki “عَالَيْكُمْ” ifadesinin, “احفظوا أنفسكم واشتغلوا بأعمالكم”/“kendinizi koruyun ve işinize bakın” anlamında emir olduğunu beyan etmektedir. Arap şiirinde emir anlamına gelen igrâ kalıplarının kullanımının yaygınlığını ifade eden müellif, kim tarafından söylendiği bilinmeyen “عَالَيْكَ بِأَمْرِ نَفْسِكَ يَا لَكَأُغْ فَمَا مَنْ”/“Ey alçak sen kendine bak, baldırı çıplak kimseyi kim koruyacak”⁴⁹ şiirini örnek kabilinden zikretmiştir.⁵⁰

2.8. Te'kit Nûnu ile Emir “الأمر بالنون الثقيلة والحفيفة”

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, vurgu amacıyla kelimenin sonuna eklenen şeddeli veya sakin “ن/nûn” harfi ile kullanılan emir kiplerini Arap dilinde emrin bir çeşidi olarak ele almıştır. “إِضْرِبَنَّ”

⁴² İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 3/48.

⁴³ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 3/48.

⁴⁴ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrîf*, 119.

⁴⁵ Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullâh el-Ukberî, *el-Lübâb fi 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb*, thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât – Abdülilâh Nebhân (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 1/459; İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, 3/1379.

⁴⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/322.

⁴⁷ Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtûbî, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Komisyon (Mekke: Ma'hedü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 2007), 5/503.

⁴⁸ el-Mâide 5/105.

⁴⁹ Ebü Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Bağdat: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1980), 1/203.

⁵⁰ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrîf*, 121.

ve “لَا تُصْرَبْنَ” gibi te’kit edatlarıyla kullanılan emr-i hâzır ve nehy-i hâzır eril ve dişil kalıplarını eserinde ayrıntılı olarak işledikten sonra, tesniye ve cemi müennes kalıpları hariç nûn-i muhaffefenin de kullanım şeklinin müşeddede ile aynı olduğunu hatırlatan müellif, Arap dilinde bu tür yapıların çokluğuna işaret eder.⁵¹ Te’kid nûnu ile kullanılan emir ve nehiy kiplerinde emir anlamının te’kid edatında olmadığı, aksine bizzat emir veya nehiy kalıbından kaynaklandığı aşikardır. Buna rağmen müellif, nûn-u müşeddede ve muhaffefe ile kullanılan yapıları emrin bir türü olarak ele almıştır. Onun beyanı, bir emir türü olduğu intibahı uyandıracak nitelikte olsa da ifadenin gücünü artırmaya yönelik başvuru bu dilsel yapının, emrin bir türü kapsamında sayılmaması gerekmektedir. Müellifin beyanını, emir ve nehiy kiplerinin nûn-u müşeddede ve muhaffefe ile kullanılmasının, Araplar tarafından sıklıkla başvuru bir anlatım biçimi olduğu şeklinde anlaşılması daha isabetli görünmektedir.

2.9. Haber Formunda Gelen Emirler “الأمر على لفظ الخبر”

Fiil cümlesi formunda gelen bu tür haberler, Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'e göre emrin bir türüdür. Araplar “كَذَبَ عَلَيْكَ الْحُجُّ/hacca gitmen gerek”, “كَذَبَ عَلَيْكَ الْعُمْرَةُ/umre yapman gerek” ve “كَذَبَ الْغَزْوُ عَلَيْكَ/savaşmalısın” dediklerinde bu ifadelerle muhataplarından bir eylemi yapmalarını isterler. Hz. Ömer (ö. 73/693), kendisine gelerek gut hastalığından şikayetçi olan kimseye “كَذَّبْتَكَ الظَّهَائِرُ” diyerek öğle güneşine dikkat etmesini tavsiye etmiştir. Müellife göre bu ifade “كَذَّبْتَكَ الظَّهَائِرُ/güneşten sakın” anlamında emirdir. Yine Câhiliye dönemi şairlerinden Hudâş b. Züheyr'e nispet edileni bir şiirde, “كَذَّبَ الْعَيْقُ وَمَاءَ شَرْبٍ بَارِدٍ/kuru hurma yemeli ve kırbadan soğuk su içmelisin”⁵² denilerek haber cümlesi emir anlamında kullanılmıştır.⁵³

3. Kur’ân’da Geçen Emir İfadeleri

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib eserinde, *Kur’ân*'da geçen emir ifadeleri ile ilgili faydalı bilgiler vermiştir. Müellif, *Kur’ân*'ı inceleyerek emir anlamı taşıyan yapıları tespit etmiştir. Bu emirleri anlamlarına göre gruplandırarak *Kur’ân*'daki emirlerin 23 farklı anlamda kullanıldığını belirlemiştir. Her bir anlamı kendi terminolojisine göre isimlendirmiştir. Emri sınıflandırma ve isimlendirme işinde müellif, çoğunlukla ilgili ayette geçen emir fiilinin anlamından hareket etmiştir. O, *Kur’ân*'da geçen türlerini saydıktan sonra emri, Allah'ın kullarına merhametinden dolayı yol gösterme maksadıyla yer alan emirler ve kulluk maksadıyla vermiş olduğu taabbudî emirler olmak üzere iki grupta özetlemiştir.⁵⁴ Müellifin tespit ettiği, *Kur’ân*'daki emir türleri ve o emirleri ifade ettiği kavramlar ile ayetten göstermiş olduğu örnekler aşağıda ele alınmıştır.

3.1. Vücûb Emri ‘أمر الوجوب’

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in dilinde vücûb emri olarak ifade edilen emirler, bir eylemin zorunlu olarak yapılmasının istendiği emir türleridir.⁵⁵ Görünüşe göre müellif vücûb emri ifadesini kullanırken fıkıh usulünden etkilenmiştir. Zira, emir ile ilgili bir kavram olan vücûb, fıkıh usulünde emir kalıbının zâhirinden anlaşılan ve mendûb veya mübah olduğunu gösteren bir delil bulunmayan emirlere karşılık gelmektedir. Bu tür emirler muhatapı için bağlayıcıdır.⁵⁶

⁵¹ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku't-taşrif*, 126.

⁵² Ebü Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Burşân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-hûlân* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1989), 270.

⁵³ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku't-taşrif*, 126.

⁵⁴ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku't-taşrif*, 109-129.

⁵⁵ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku't-taşrif*, 127.

⁵⁶ Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra fi uşûli'l-fikih*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1980), 31.

Kur'ân'ın وَأَتُوا الزَّكَاةَ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ “*Namazı kılın, zekâtı verin*”⁵⁷ ayetinde bu türden bir emir söz konusudur. Bu tür yerlerde emre muhatap olan kimse, eylemi yapıp yapmama hususunda tercih hakkına sahip değildir. Emri veren otorite tarafından işi yapması bağlayıcı bir üslup ile istenmektedir. Allah'ın emir ve yasaklarının bildirildiği ayetlerde geçen emir kalıpları bu emir türündendir.

3.2. Vaîd Emri ‘أمر الوعيد’

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Kur'ân*'da geçen emir ifadelerinden bazılarını vaîd emri olarak isimlendirmiştir.⁵⁸ Bu tür yerlerde emir sîgası ile bir eylemin yapılması istenmez. Bu nevi emirler gözdağı vermeye ve tehdit etmeye matuftur. *Kur'ân*'ın, اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ “*istediğinizi yapın*”⁵⁹ ayetinde muhataplardan istedikleri gibi davranmaları istenmemiştir. Muhataplara, davranışlarının ağır sonuçları olacağı hatırlatılmış ve sorumsuzluklarının olumsuz sonuçları ile korkutulmuştur. Bu ayeti izah ederken “اَعْمَلُوا” ve benzeri emirlerin vaîd ve tehdîd emir olarak adlandırıldığına işaret eden Aynî (ö. 855/1451), emir kipinde gelen bu ifadelerin anlam olarak nehiy olduğundan bahseder. Ona göre ayetin anlamı, “Allah'ın ayetleri konusunda, hakikatten saparak dilediğiniz gibi hareket etmeyin” demektir.⁶⁰ Sâmerî (ö. 2001), ise bu tür emirlerin gerçek anlamı olan talebin dışında, başka anlamlarda kullanılmasını mecaz olarak nitelendirir. Sâmerî'ye göre, “اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ” ayeti bir kimsenin korkutmak maksadıyla çocuğuna “وَلَا تَدْرُسْ/sen çalışma ve oynamaya devam et” demesi kabilinden mecaz bir ifadedir ve tehdit amacıyla mecaza başvurulmuştur.⁶¹

3.3. İ'tibâr Emri ‘أمر الإعتبار’

Saygınlık, bakış açısı, hesaba katma ve dikkate alma gibi kök anlamlara sahip⁶² olan i'tibâr kelimesi Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in terminolojisinde *Kur'ân*'da yer alan emir türlerinden birinin adını ifade etmektedir. Müellif, kelimedeki bulunan hesaba katma, dikkate alma ve ibret alma anlamına itibar ederek *Kur'ân*'da geçen bu tür emirlerin ayette geçen muhtevadan ders çıkarılmasının istendiğini söylemektedir. Nitekim müellife göre, قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا “*de ki: Yeryüzünde dolaşın ve günahkarların sonunun nice olduğunu görün*.”⁶³ ayetinde muhataptan yeryüzünü dolaşmaları istenmemektedir. Aksine mücrimlerin akıbetinden ibret almaları istenmektedir.⁶⁴ O, *Kur'ân*'da geçen bu tür emirlerin ibret alma maksadına matuf olduğu konusunda Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi düşünmektedir. Nitekim Mâtürîdî de, ayette geçen “سِيرُوا” emrinin yeryüzünde dolaşılmasını emretmediğini, bunun sizden önce geçmiş ve Allah'ı inkâr etmiş olan kimselerin durumlarından ibret alınmasını salık verdiğini söylemiştir.⁶⁵ Bazı kimseler bu ayette ifade edilen ilahi emre muhatap olanların yeryüzünü dolaşarak önce geçmiş milletlerin

⁵⁷ el-Bakara 2/43.

⁵⁸ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrîf*, 127.

⁵⁹ Fussilet 41/40.

⁶⁰ Bedreddin Aynî, *el-Makâşidü'n-naḥviyye fî şerhi şevâhidi şürûhi'l-Elfiyye*, thk. Alî Muhammed Fâhir vd. (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 4/1821.

⁶¹ Fâdıl Sâlih es-Sâmerî, *Meâni'n-naḥv* (Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2000), 4/30.

⁶² Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmilatü'l-me'âcimi'l-'Arabîyye*, thk. Muhammed Selim Nuaymî (Irak: Vüzâratü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, ts.), 7/136; Komisyon, *el-Mu'cemü'l-vesîf* (Kahire: Dâru'd-Davet, ts.), 2/580.

⁶³ en-Neml 27/69.

⁶⁴ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrîf*, 127.

⁶⁵ Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 4/109.

başına gelenleri bütünüyle müşahede etmelerinin mümkün olamayacağından hareketle burada sözü edilen emirden kastın ibret alınması olduğuna işaret etmiştir.⁶⁶

3.4. Tergîb Emri ‘أمر الترغيب’

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'e göre, *Kur'an*'da geçen bazı emir kalıpları eylemin yapılmasını teşvik etmeye yöneliktir. Bu emirlerde bağlayıcılık ve mecburiyet yoktur. İsteyen yapılması tavsiye edilen fiili yapar isteyen ise yapmaz. Müellif, bu emir türüne tergîb emri demektedir. Ona göre, “فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ” *“namaz kılınınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin. Allah'ı çok zikredin; umulur ki kurtuluşa erersiniz”*⁶⁷ ayetinde ifade edilen Cuma vaktinin yasağından sonra alışveriş ve diğer insani faaliyetleri özendirme amacına matuftur.⁶⁸ Müellifin, bu ayette geçen “ابْتَغُوا” emrinin tergîb anlamına geldiğine dair görüşü, tespit edilebildiği kadarıyla diğer âlimlerin görüşleriyle uyumlu değildir. Zira yaygın olan, ayetteki emrin ibahaya delalet ettiği düşüncesidir. Taberî (ö. 310/923), buradaki emrin izin anlamına geldiğini ve vücut anlamı taşımadığını, aksine namazdan sonra ticaret ve benzeri helal kazanç arama yollarının mübah olduğuna delalet ettiğini söylemiştir.⁶⁹ Zeccâc (ö. 311/923) da Taberî gibi ayetteki emrin ibaha anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca o, bu ayetten başka *“ihramdan çıkınca avlanabilirsiniz”*⁷⁰ ve *“آتوهم من مال الله الذي آتاكم”* *“Allah'ın size verdiği maldan onlara verin”*⁷¹ gibi yerlerdeki emir ifadelerinin şarta bağlı bir yasağın sona erdiğini ve şartın ortadan kalmasıyla yasağın mübah bir eyleme dönüştüğünü bildiren ibâha emri olduğu görüşündedir.⁷² Bir yasaklama ifadesinin peşinden gelen emir kiplerinin serbestlik anlamını barındırdığını söyleyen Mâtürîdî, bu emirlerin teşvik anlamı içermediğini, sadece ibâha anlamını taşıdığını söylemiştir.⁷³

3.5. İbâne Emri ‘أمر الإبانة’

Açıklama ve izah etme anlamına gelen ibâne kelimesi,⁷⁴ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in *Kur'an*'da geçen emir kipleriyle ilgili kullandığı kavramlardan biridir. Müellif, bu tür emirlerin bir eyleme açıklık getirme amacına yönelik olduğunu, bağlayıcılık ve vücut anlamına gelmediğini düşünür. Müellife göre, *“فَلِإِنْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ”* *“de ki: Bakın da görün, göklerde ve yerde neler var”*⁷⁵ ayetinde geçen emir kipi ibâne anlamı içermektedir.⁷⁶ Ona göre, bu ayette emir kipiyle emrin muhâtabına yerlerde ve göklerde olup bitenleri beyan etme kastedilmiştir. Bu ayette geçen emrin “beyan” anlamına geldiğini müelliften başka söyleyen kimsenin varlığı tespit edilememiştir. Meselâ İbn Kuteybe (ö. 276/889), ayette geçen “انظروا” emrinin “اعتبروا” anlamına geldiğini ve emrin ders çıkarmak amacına yönelik olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷ Râgıb el-İsfahânî (ö.

⁶⁶ Abbâs Hasan, *en-Nahvü'l-vâfi* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1974), 4/579.

⁶⁷ el-Cuma 62/10.

⁶⁸ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 127.

⁶⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, 19/167.

⁷⁰ el-Mâide 5/2.

⁷¹ en-Nûr 24/33.

⁷² Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*, thk. Abdülcelil Abdûh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 4/41.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/14.

⁷⁴ Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Avd Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 15/355.

⁷⁵ Yûnus 10/101.

⁷⁶ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 127.

⁷⁷ Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Ğarîbü'l-Kur'an*, thk. Ahmed Sakr (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978), 200.

5./11. yüzyılın ilk çeyreği) ise ayette geçen emrin; “تَأَمَّلُوا” anlamına geldiğini söylemiş ve söz konusu emri, dikkatle bakıp incelemek, hakkında derin düşünmek ve hakikatine vakıf olmak olarak anlamıştır.⁷⁸

3.6. İbâha Emri ‘أمر الإباحة’

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Kur'ân*'da geçen emirlerden bazılarının ruhsat ve izin vermek anlamında ibâha emri olduğunu, وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا “ihramdan çıkınca avlanabilirsiniz”⁷⁹ ayetiyle istişhâd ederek anlatmıştır.⁸⁰ Ayette avlanmaya izin verildiği bildirilmiştir. Burada emrin anlamı ruhsat olup zorunluluğa delalet etmez. Bir şeyin emredilmesi zıddının nehyini, yasaklanması ise zıddının emrini her zaman zorunlu kılıp kılmadığı meselesi dilciler arasında tartışma konusu olmuştur. Bazı dilciler bunu savunurken bir kısmı müellifin ibâha emri dediği bu ve benzeri ayetlere dayanarak bir şeyin emrinin veya nehyinin her zaman zıddını zorunlu kılmayacağını, bazen aksinin ibâha ve izni ifade edebileceğini söylemiştir.⁸¹

3.7. Müheddid Emri ‘أمر المهدد’

Korkutmak, gözdağı vermek, tehdit etmek gibi anlamlara gelen “التهديد” kökünden türeyen⁸² müheddid kelimesi teditkar, tehdit eden demektir. Emir kipinin bazen tehdit anlamını ifade etmesi,⁸³ âlimler arasında genel kabul görmüş bir meseledir. Nitekim İbn Atiyye (ö. 541/1147), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Kurtubî (ö. 671/1273) başta olmak üzere pek çok müfessir ayetin vaîd ve tehdit anlamına işaret etmiştir.⁸⁴ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib de aynı görüştedir. Nitekim, قُلْ اسْتَهْزِئُوا “de ki: Alay edin bakalım”⁸⁵ ayetinde, emre muhatap olan kişiler yaptıkları eylemin karşılıksız kalmayacağı ve mutlaka cezalarını çekecekleri hususunda tehdit ve ihtar edilmiştir.⁸⁶ Tespit edilebildiği kadarıyla, bu ayetteki emrin tehdit anlamına geldiği konusunda görüş ayrılığı yoktur. Müellif, tehdit anlamı ifade eden emirleri “vaîd emri” ve “müheddid emri” olarak ikiye ayırmıştır. Her ikisi için verdiği örneklerde; gözdağı verme, muhatapı korkutma ve tehdit etme anlamı vardır. Anlam olarak aynı olan bu emirleri, ayrı isimlerle ifade etmek gereksiz fazlalık gibi görünmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla bu ayrımı müelliften başka yapan kimse olmamıştır.

3.8. Tenbih Emri ‘أمر التنبيه’

Uyarmak, ikaz etmek, uyandırmak, haber vermek ve öğüt vermek anlamlarını ifade eden tenbih,⁸⁷ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in terminolojisinde Kur'ân'da yer alan bir emir türüdür. Ona göre, tenbih emrinde amaç bir işin yapılmasını talep etmek değildir. O, bu emirlerin muhâtabı

⁷⁸ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Ḳur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 812.

⁷⁹ el-Mâide 5/2.

⁸⁰ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Deḳâiḳu't-taṣrîf*, 171.

⁸¹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Vellâd, *el-İntişâr li-Sibeveyhi 'ale'l-Müberred*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 91.

⁸² Dozy, *Tekniletü'l-me'âcimi'l-'Arabiyye*, 11/6.

⁸³ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 2001), 2/274.

⁸⁴ Ebü Muhammed Abdülhak el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 3/54; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 2/274; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 8/196.

⁸⁵ et-Tevbe 9/64.

⁸⁶ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Deḳâiḳu't-taṣrîf*, 127.

⁸⁷ Ebü Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luġa ve sıḥâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 6/2252.

uyarmak, bilgilendirmek ve yapılması gereken bir eylemi haber vermek maksadıyla geldiğini düşünür.⁸⁸ *Kur'ân*'da geçen, *فَلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أُنزِلَ عَلَيْكُمْ مِنْ سَمَاءٍ مَاءٌ مَذْجَبٌ فَأَتَاكُمْ مِنْ سُحُوبٍ أَسْفَلًا مِنْهَا مَاءٌ سَلِيمٌ فَلْيَذُقُوا مَرْحَمَهُ نَحْمَةً ظَهِيرًا* “de ki: Söyler misiniz size Allah'ın azabı açıkça veya ansızın gelirse”⁸⁹ ifadesinde zorunluluk anlamı yoktur. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'i muhataplarının tavırlarına karşı takınması gereken tutum konusunda bilgilendirmiştir. Müellifin örnek olarak ele aldığı bu ayet ve benzerlerinde bulunan “فَلْ” emrinin haber verme ve uyarma anlamına geldiğini ondan başka söyleyene rastlanmamaktadır. Müfessirler bu ifadeyi genellikle “قل يا محمد هؤلاء” şeklinde yorumlamıştır. Ayette geçen bu emir kipine tenbih emri diyen başka kimselerin varlığı tespit edilememiştir.

3.9. Edeb Emri ‘أمر الأدب’

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Kur'ân*'da eğitmek ve yol göstermek maksadıyla geldiğini düşündüğü emir kiplerine edeb emri ismini vermiştir. *Kur'ân*'ın *فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ* “evlere girdiğinizde kendinize selam verin”⁹⁰ ayetinde bu tür bir emir vardır.⁹¹ Ayet selam vermenin zorunlu olduğuna işaret etmemektedir. Selam vermenin uygun bir davranış biçimi olduğunu öğretmektedir. Aksi halde selamın terki sorumluluğu gerektiren bir fiil olması gerekir.

3.10. İntihar Emri ‘أمر الإنتهار’

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'e göre, bazen emir kipleri muhâtabı azarlama ve sıkıştırma amacıyla kullanılabilir. Burada eylemin talep edilmesi söz konusu değildir. Emre muhatap olan kişi, emrin nesnesi durumundaki olgu karşısındaki cehaleti veya inkârı sebebiyle azarlanmak istenmektedir. Böyle bir kullanım biçimi *فَلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا يُرِيدُ الْإِنْسَانَ بِالْحَقِّ وَالْإِيمَانِ أَنْ يَهْتَدِيَهُ* “deki: Öyleyse Mûsâ'nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği kitabı kim indirdi”⁹² ayetinde söz konusudur.⁹³ Müellifin isimlendirmesinden anlaşıldığına göre, “فَلْ” emri ile Hz. Peygamber'den muhataplarına soru sorması istenmemiştir. Ayette geçen soru cümlesinin içeriği hakkında müşriklerin azarlanması ve cehaletteki ısrarları nedeniyle ayıplanmaları kastedilmiştir. Taberî, ayette geçen “فَلْ” emrinin gerçek anlamında kullanıldığını düşüncesindedir. Ona göre Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'den muhataplarına söz konusu soruyu sormasını istemiştir. Böylece Allah, elçisinden soruya soruyla karşılık verme yöntemini kullanarak muhataplarının inançlarının fesadını ortaya çıkarmasını ve hakikati ispat etmesini istemiştir.⁹⁴

3.11. Şehâdet Emri ‘أمر الشهادة’

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in şehâdet emri nitelemesi dikkat çekicidir. Görünüşe göre o bu kavramı eserine de örnek olarak aldığı *كُونُوا قَوْمًا لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ* “Allah için hakkı ayakta tutun”⁹⁵ ayetinde geçen “شُهَدَاءَ” kelimesinden alıntıyla kullanmıştır.⁹⁶ Müellif, *Kur'ân*'da isimlendirmeye uygun başka emrin olup olmadığı ile ilgili herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Ayette insanlardan hakka riayet etmeleri ve şahitlik ederken adaletli olmaları istenmektedir. Ayette geçen “كُونُوا” emri gerçek anlamıyla kullanılmış ve emredilen eylemin aksi olan adaletsizlik

⁸⁸ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrîf*, 127.

⁸⁹ el-En'âm 6/47.

⁹⁰ en-Nûr 24/61.

⁹¹ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrîf*, 127.

⁹² el-En'âm 6/91.

⁹³ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrîf*, 127.

⁹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 11/528.

⁹⁵ el-Mâide 5/8.

⁹⁶ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrîf*, 128.

ve yalancı şahitlik yasaklanmıştır. Ayet genellikle bu şekilde anlaşılırken kimi âlimler ayetin adalet vurgusunu öne çıkarırken⁹⁷ bazı kimseler de ayetin doğru şahitliğe atıfta bulunmasını öncelemiştir.⁹⁸

3.12. Lütuf Emri 'أمر اللطف'

Şefkat ve sevecenlik gibi anlamları içeren lütuf kelimesi Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in *Kur'ân*'da geçen emirler için kullandığı kavramlardan biridir. O, örnek olarak, *قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا* "de ki: Rabbimi tenzih ederim ben sadece bir beşer peygamberim"⁹⁹ ayetini zikretmiştir.¹⁰⁰ Müellife göre ayette yer alan "قُلْ" emri Hz. Peygamber'in muhataplarına bir şey söylemesini emretmekten ziyade Allah'ın indinde elçisinin değerini göstermek ve onun sevgili bir kulu olduğunu muhâtaba hatırlatmak maksadına matuftur.

3.13. Tahvîf Emri 'أمر التخويف'

Bazı emirlerin yıldırma, gözdağı verme ve korkutma anlamına geldiğini söyleyen Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, bu tür emirlere tahvîf emri demektedir. Onun değerlendirmesine göre *فَتَمَّتْ* "iddianızda doğruyunuz haydi ölümü isteyin"¹⁰¹ ayetinde geçen "فَتَمَّتْ" emri talep anlamına gelmemektedir. Batıl davalarında ısrar eden muhataplara gözdağı vermek amacıyla gelmiştir.¹⁰² Bu ve benzeri yerlerde geçen emirlerin tehdî anlamını içerdiğini söyleyenler de vardır. Buna göre emir sahibi muhâtabına emrin nesnesi olan eylemi yapamayacağı ile ilgili meydan okumaktadır.¹⁰³ İbn Fâris (ö. 395/1004), ayette geçen "فَتَمَّتْ" emrinin vaîd/tehdit anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁰⁴

3.14. Mesh Emri 'أمر المسح'

Dönüştürme, tahrif etme ve bozma gibi anlamları bulunan mesh kelimesini Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Kur'ân*'da geçen bir emir türü olarak ele almıştır.¹⁰⁵ Müellifin bir emir türüne, böyle bir ismi tercih etmesinde *كُونُوا قِرْدَةً خَاسِيْنَ* "aşağılık maymunlar olun"¹⁰⁶ ayetinin etkili olduğu görülmektedir. Onun bu ayetteki emir kipini, Allah'ın emre muhatap olan kimselerden maymuna dönüşmelerini istediği şeklinde anladığı söylenebilir. Emir kipini, emredilenin yapılmaması halinde emirle karşılaşan kişinin asi durumuna düştüğü durum olarak tanımlayan İbn Fâris, emrin başka anlamlarının da olduğundan bahsetmektedir. Ona göre, ayette "كُونُوا/olunuz" emri tekvini emir olarak adlandırılır. İbn Fâris'in anladığına göre Allah, emre muhatap olan kimselerin maymun olarak yaratılmasını istemiştir.¹⁰⁷ Kefevî (ö. 1095/1684), bu ayette geçen emir hakkında, boyun eğdirmek, mecbur etmek ve alay etmek gibi anlamlara sahip olan teshîr kelimesini tercih

⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/336.

⁹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 9/310.

⁹⁹ el-İsrâ 17/93.

¹⁰⁰ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 128.

¹⁰¹ el-Bakara 2/94.

¹⁰² Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 128.

¹⁰³ Ebü Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Şeyh Beytullah Bayat (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1991), 143.

¹⁰⁴ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *eş-Şâhibî fî fikhi'l-luğati'l-'Arabîyyeti ve mesâlihâ ve süneni'l-'Arab fî kelâmihâ*, thk. Ahmed Muhammed Beydûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 138.

¹⁰⁵ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 128.

¹⁰⁶ el-A'râf 7/166.

¹⁰⁷ İbn Fâris, *eş-Şâhibî fî fikhi'l-luğa*, 139.

etmiştir.¹⁰⁸ Onun izahından anlaşıldığına göre ayette geçen bu emirde muhâtaba boyun eğdirme ve alçaltma anlamı vardır. Sâmer râî, ayette geçen bu tür emirleri izlâl/küçük düşürme anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁰⁹

3.15. Tahzîr Emri ‘أمر التحذير’

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'e göre, *Kur'an*'ın emirlerinden bazıları uyarı ve sakındırma anlamını taşır. Müellifin terminolojisinde bu tür emirler tahzîr emri olarak isimlendirilir.¹¹⁰ Anlaşıldığına göre müellif bu kavramı *أَمْثُوا الَّذِينَ آمَنُوا حُدُوا حُدْرَكُمْ* “*ey iman edenler tedbirinizi alın*”¹¹¹ ayetinin anlamından hareketle tercih etmiştir. Ayette yer alan “حُدُوا” emri sözü edilen konularda gereken önlemleri almaları için muhataplara bir uyarı anlamını ifade etmektedir.

3.16. Tekvîn Emri ‘أمر التكوين’

Yaratma ve yoktan var etme anlamında kullanılan tekvîn Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'e göre, *Kur'an*'da yer alan emir kiplerinin bir grubuna verilen isimlerden biridir.¹¹² Emrin bu anlama gelebileceği konusunda âlimler arasında ihtilaf yoktur.¹¹³ *إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* “*biz bir şey murad ettiğimizde sözümüz ol demekten ibarettir. O da hemen oluverir*”¹¹⁴ ayetinde geçen “*كن/ol*” emrinde tekvîn anlamı vardır.

3.17. İbtihâl Emri ‘أمر الإبتهال’

Lanet etmek, ilenmek, nefret etmek ve terk etmek gibi anlamlara sahip olan “*الْبُهْل*” kökünden türeyen “*الإبتهال*” kelimesi; Yalvarmak, birinden bir şey istemek, yakarmak, Allah'a yalvarmak, rica ve niyazda bulunmak gibi anlamlara gelmektedir.¹¹⁵ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in ibtihâl emri olarak isimlendirdiği emir türüne *Kur'an*'ın, *فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَأَبْنَاكُمْ وَنِسَاءَنَا وَأَبْنَاكُمْ وَنِسَاءَكُمْ* “*gelin, çocuklarımızı ve çocuklarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra da Allah'ın lâneti yalancılara üzerine olsun diye dua edelim*”¹¹⁶ ayetindeki “*تَعَالَوْا/gelin*” emrini örnek olarak zikretmiştir.¹¹⁷ Öyle anlaşılıyor ki müellif, ayette geçen “*تَعَالَوْا/gelin*” emrine ibtihâl ismini verirken ayette geçen “*تَعَالَوْا/gelin*” emrine “*تَعَالَوْا/gelin*” çağrısı ve daveti ile söz konusu ifade arasında nasıl bir bağ kurduğu meselesinin izahı zor görünmektedir. Onun, ayette geçen bu emir ifadesini muhataplara çağrı olarak mı anladığı yoksa, karşılıklı lanetleşmek olarak mı anladığına yönelik bir netlik söz konusu değildir. Ayetteki emir ifadesi ile terim olarak kullanılan kelime arasında anlam yönünden bir irtibatın kurulması güçtür.

¹⁰⁸ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnân Derviş - Muhammed el-Mısri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 179.

¹⁰⁹ Sâmer râî, *Meâni'n-nahv*, 4/31.

¹¹⁰ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 128.

¹¹¹ en-Nisâ 4/71.

¹¹² Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 128.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/393.

¹¹⁴ en-Nahl 16/40.

¹¹⁵ Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, 3/1249; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sader, 1993), 8/221; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, thk. Komisyon (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 741.

¹¹⁶ Âl-i İmrân 3/61.

¹¹⁷ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 128.

Tespit edilebildiği kadarıyla söz konusu ayetteki emir kalıbını ibtihâl emri olarak adlandıran başka kimse yoktur. Ebü'l-Kâsım el-Müeddib bu ismi kullanırken emir kalıbının dışında başka bir kelimeyi kullanmıştır. Müfessirler genellikle, bu ayette geçen “تعالوا/gelin” emrini davet, çağrı, mülâane/lanetleşme, davalarını ispata çağrı ve teşvik olarak anlamıştır.¹¹⁸

3.18. İstibsâl Emri ‘أمر الإستيسال’

İstibsâl kelimesi, öfkenin veya tiksintinin verdiği yürek katılığı ile suratını asmak, hiddetli bakmak, somurtmak ve kaşlarını çatmak anlamlarının yanında cesur olmak anlamına da gelen “البسل” kökünden türemiştir. Öfkeli kimseye “بسل الرجل/adam suratını astı” denilmektedir. Görülmesi hoş olmayan veya iğrenç olan bir durumla karşılaşan bir kimsenin yüz ifadesi anlatılırken “أسدَّ بأسل” tamlaması aslanın gücünü ve gözü karalığını anlatan bir ifadedir.¹¹⁹ “الإستيسال” ölümü göze almak, kendini ölüme atmak, öldürmek veya ölmek üzere savaşmak¹²⁰ anlamlarına geldiği gibi dönüşü olmayan bir yola girmek ve kişinin kurtulması mümkün olmayan bir kötülüğün içine düşmesi anlamını da ifade etmektedir.¹²¹

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in dilinde istibsâl kelimesi, Kur'an'da geçen emir türlerinden birinin adıdır.¹²² Ona göre, “إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوْلَ مَرَّةٍ فَأَقْعُدُوا مَعَ الْحَالِفِينَ” “çünkü baştan, oturup kalmaya razı oldunuz. Artık geri kalanlarla beraber oturun”¹²³ ayetindeki “فَأَقْعُدُوا” istibsâl emri türüne girmektedir. Öyle anlaşılıyor ki müellif, ayetteki emre muhatab olan kimselerin, ayetin öncesinde bahsi geçen hataları sebebiyle kendilerini, asla dönüşü olmayan bir yola soktuklarını ve telafi edilemeyecek bir hataya düşürdüklerini düşünmektedir. Bu sebeple müellif muhtemelen, ayetteki oturma emrini, dönüşü olmayan bir emir olarak anlamış ve istibsâl emri olarak isimlendirmiştir.

Tespit edilebildiği kadarıyla bu ayette geçen “فَأَقْعُدُوا” emrini Ebü'l-Kâsım el-Müeddib gibi “sizi helake götürecektir şekilde oturun” şeklinde anlayan ve istibsâl emri olarak isim veren başka kimse olmamıştır. Ayetteki emir ifadesi müfessirler tarafından genellikle, daha önce Hz. Peygamber ile savaşa katılmayanların, savaşa katılmak için izin istemeleri halinde, onlara verilecek cevabı anlatmaktadır. Buna göre Allah Teâlâ peygamberinden, onlara, daha öne olduğu gibi yerlerinde oturmalarını ve savaşa katılmalarına izin verilmeyeceğini bildirmesi istemektedir. Diğer müfessirlerden farklı olarak Nesefî (ö. 537/1142), bu ayetteki “فَأَقْعُدُوا” emrinin tıpkı اِعْمَلُوا “istediğinizi yapın”¹²⁴ ayetindeki gibi tehdit ve azarlama anlamına geldiğini söylemiştir.¹²⁵

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/392; Nehhâs, *Îrâbü'l-Kur'an*, 1/162; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. İsmâ b. Abdülmuhsin el-Humeydân (Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1992), 105; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Kur'an*, thk. Ebü Temîm Yâsir b. İbrâhim ve Ebü Bilâl Ganîm b. Abbas (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/327; Ebü'l-Kâsım Hüseyin er-Râgıb el-İsfahânî, *Câmi'u't-tefsîr*, thk. Komisyon (Riyad: Dâru'l-Vatan, 2003), 2/604; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil*, thk. Halîl Memûn Şeyhâ (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 1/368; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 8/118.

¹¹⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7/263; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/53.

¹²⁰ Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, 4/1634; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/54; Dozy, *Tekmilâtü'l-me'âcimi'l-'Arabiyye*, 6/28.

¹²¹ Ahmed Rızâ, *Mu'cemü metni'l-luğa* (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, 1985), 1/295.

¹²² Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 128.

¹²³ et-Tevbe 9/83.

¹²⁴ Fussilet 41/40.

¹²⁵ Nesefî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 7/362.

3.19. İstifâr Emri ‘أمر الإستغفار’

Kur’ân’ın bir kısım emirlerinin af dilemek ve bağışlanmayı istemek anlamına geldiği ve *“رَبِّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا”* *“rabbinizden bağışlanmanızı isteyin. O, çok bağışlayıcıdır”*¹²⁶ ayetindeki emir kipinin bu anlamda kullanıldığı hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Ebü’l-Kâsım el-Müeddib’in bu isimlendirmesi¹²⁷ de diğer âlimlerin görüşleriyle uyum içindedir.

3.20. Teavvüz Emri ‘أمر التَّوَدُّدِ’

Korunmak, sığınmak Allah’ın koruması için dua etmek gibi anlamları bulunan teavvüz kelimesini Ebü’l-Kâsım el-Müeddib, *Kur’ân* emirlerinden birine isim olarak verirken *وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ* *“ve de ki: Şeytanların gizli kışkırtmalarından sana sığınırım”*¹²⁸ ayetinde geçen *“أَعُوذُ”* fiilinden hareket ettiği görülmektedir.¹²⁹ Buna göre ayette geçen *“قُلْ”* emrinde sığınma talebi anlamı vardır.

3.21. Tevbîh Emri ‘أمر التَّوْبِيحِ’

Ebü’l-Kâsım el-Müeddib, *قُلْ بِسْمِ اللَّهِ يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ* *“de ki: İmanınız size ne kötü şeyler emrediyor”*¹³⁰ ayetindeki *“قُلْ”* emrinin muhâtabı kınama ve azarlama anlamına geldiğini söylemektedir.¹³¹ Bu tür emirler gerçek anlamı olan muhataptan bir eylemi yapmasını isteme manasına gelmez. Emir ifadesine maruz kalan kimselerin yaptıkları eylemin ne kadar kötü olduğu konusunda onları kınamak maksadıyla zikredilmiştir.

3.22. İz’âc Emri ‘أمر الإِزْعَاجِ’

Musallat olmak, rahatsız etmek ve sıkıntı vermek anlamlarına gelen iz’âc kelimesini Ebü’l-Kâsım el-Müeddib, *Kur’ân*’da bu anlamlarda kullanıldığını düşündüğü emir türlerine isim olarak kullanmıştır. Ona göre, *“وَأَسْتَفْزِرُ مِنْ أَسْطَعَتَ مِنْهُمْ”* *“onlardan gücünün yettiklerini ayar”*¹³² ayetinde geçen *“أَسْتَفْزِرُ”* emri bu anlama gelmektedir.¹³³ Müfessirler bu emrin anlamını genellikle küçümseme ve hafife alma anlamında yorumlarken¹³⁴ Mâtürîdî, ayette geçen *“أَسْتَفْزِرُ”* emrinin tehdit etmek ve gözdağı vermek anlamına geldiği görüşündedir.¹³⁵

3.23. Dua Emri ‘أمر الدعاء’

Kur’ân’da geçen emri kiplerinin bazılarının dua ve yakarma anlamı taşıdığı konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Emrin bu anlamına dikkati çeken Ebü’l-Kâsım el-Müeddib, *Kur’ân*’ın *“ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ”* *“bana dua edin duanızı kabul edeyim”*¹³⁶ ayetinde geçen emrin dua anlamını ifade ettiğini söylemiştir.¹³⁷

¹²⁶ Nûh 71/10.

¹²⁷ Ebü’l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku’t-taşrif*, 128.

¹²⁸ el-Mü’minün 23/97.

¹²⁹ Ebü’l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku’t-taşrif*, 128.

¹³⁰ el-Bakara 2/93.

¹³¹ Ebü’l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku’t-taşrif*, 128.

¹³² el-İsrâ 17/64.

¹³³ Ebü’l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku’t-taşrif*, 129.

¹³⁴ Ma’mer b. Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’ân*, 1/384; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, 3/250.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 5/58.

¹³⁶ el-Mü’min 40/60.

¹³⁷ Ebü’l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku’t-taşrif*, 129.

Sonuç

Sarf ve nahiv konusunda Sîbeveyhi'den (ö. 180/796) itibaren, bazıları her iki ilmi de kapsayan, bir kısmı ise sarf veya nahiv ilmine has olmak üzere birçok eser kaleme alınmıştır. Ebü'l-Kâsım b. Muhammed b. Saîd el-Müeddib'in sarf ilmi hakkında yazdığı *Deḳâiḳu't-taṣrîf* isimli eseri bunlardan birisidir. Müellif, Arap diline dair çalışmaların büyük bir ivme kazandığı 4./10. yüzyılda yaşamış bir âlimdir. Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in bilinen tek eseri *Deḳâiḳu't-taṣrîf*'dir. Onun eseri, sarf ilim dalı açısından olduğu kadar leksikolojik/sözcükbilim ve fonetik/sesbilgisi alanında da özgün bilgiler içermesi ve kendine özgü bir morfolojik tasnif modeli önermesine karşın, referans kitaplar arasında yeterince anılmamaktadır. Müellif eserinde, sarf ilminin neredeyse bütün problemlerine yer vermiştir. Arap dilinin kelime yapısına ait konulardan birisi de emir meselesidir. O eserinde, emir anlamına gelen dilsel yapıların tamamına değinmiştir. Literatürde yeterince yer edinemeyen eserde, Arapçada emir fiili ve emrin çeşitleriyle ilgili önemli bilgiler mevcuttur. İnsanoğlunun isteğinin hudutsuz oluşunun farkında olan müellif, muhtemelen bu isteğin dile getirilmesinin, sınırlı sembollerle mümkün olamayacağı düşüncesinden hareketle, bu konuyu işlerken emir için türetilmiş kalıplarla yetinmemiştir. Arap dilinin emir ifade eden yapılarını derinlemesine incelediği anlaşılabilir müellif, Arapların diğer kimselerden istekte bulunurken kullandıkları tüm dilsel malzemeyi de emir kipine ilave etmiştir. Ayrıca *Kur'ân*'da geçen emirlerin yirmi üç farklı anlamda kullanıldığını tespitini yaparak *Kur'ân*'ın doğru anlaşılmasına yönelik önemli sayılabilecek ölçüde dilsel malzeme sunmuştur.

Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in, başta *Kur'ân* olmak üzere, Arap dilinin referans metinlerinde bulunan ve Arapçanın genel kabul görmüş gramer kurallarıyla uyumlu olmayan bazı ifade şekillerinin, dil açısından hatalı olmadığını ispat etme çabası dikkati çekmektedir. O, bu tür yapıların hatalı görülmesinin dil kurallarının tespiti sürecinde alınan dil malzemesinin belli lehçelerle sınırlı tutularak, Arap dilinin tüm müktesebatının dikkate alınmamasından kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre dili fasîh olan bütün kabilelerden dil malzemesi alınarak referans metinlerde ortaya çıkan farklı kullanım biçimlerinin izahı mümkündür. Müellif, emir konusunda bu düşüncesini tatbik etmiştir. Özellikle *Kur'ân*'da geçen ve dil kurallarına uygun olmadığı izlenimi veren bazı emir ifadelerinin, aslında Araplar tarafından yaygın olarak kullanıldığını, muhtelif kabilelerin şairlerinin şiirlerinden örneklerle açıklamıştır. Müellifin eserinin emir konusuyla ilgili bölümü *Kur'ân*'ın gramer yapısının doğru anlaşılmasında kıymetli bilgiler içermektedir. Bu çalışmada, müellifin emir konusundaki görüşlerinden elde edilebilen bilgi ve bulgulardan okuyucunun istifade etmesi hedeflenmiştir. Ebü'l-Kâsım el-Müeddib ve eserin layıkıyla kavranmasının ve ihtiva ettiği dil kurallarının ortaya konulmasının Arap dil alanına, terminoloji ve gramer açısından zenginlik ve çeşitlilik katacağı düşünülmektedir. Ayrıca, erken dönem dilcilerinin emir konusuna dair algıları ile müellifin de yaşadığı 4./10. asır dilcileri arasında bir farklılaşmanın olup olmadığı üzerine, mukayeseli bir incelemenin yapılması, farklılaşma varsa bunun muhtemel sebeplerinin tespiti adına katkı açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça/Bibliography

- Abbâs Hasan. *en-Nahvü'l-vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 15. Basım, 1974.
- Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Karâa. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1990.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *el-Furûku'l-luğaviyye*. thk. Şeyh Beytullah Bayat. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1991.
- Aynî, Bedreddin. *el-Makâşidü'n-naḥviyye fî şerhi şevâhidi şürûhi'l-Elfiyye*. thk. Alî Muhammed Fâhir vd. 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- Bâhilî, Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim. *Şerhu Dîvâni Zî'r-rumme*. thk. Abdülkuddüs Ebû Sâlih. 3 Cilt. Cidde: Müessesetü'l-Îmân, 1982.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Burşân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-ḥûlân*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1989.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Basım, 1987.
- Daşkiran, Yaşar. "Kur'ân-ı Kerîm'deki Sarf 'Udûllerinin Anlama Etkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1347-1368.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Tekmiletü'l-me'âcimi'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Selim Nuaymî. 11 Cilt. Irak: Vüzâratü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, ts.
- Ebû'l-Kâsım el-Müeddib, b. Muhammed b. Saîd. *Deḳâiku't-taşrîf*. thk. Hâtim Sâlih Dâmin. Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 2004.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn. *el-İnşâf fî mesâ'ili'l-ḥilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Cevdet Mebrûk – Muhammed Mebrûk. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2002.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Avd Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Alî en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısırye, 1955.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Ḳâmûsü'l-muḥîṭ*. thk. Komisyon. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Bağdat: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1980.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Münşif*. thk. İbrâhim Mustafa - Abdullah Emîn. 3 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1954.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *eş-Şâhibî fî fîkhi'l-luğati'l-'Arabiyyeti ve mesâlihâ ve süneni'l-'Arab fî kelâmiḥâ*. thk. Ahmed Muhammed Beydûn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *Muḥtaşar fî şevâzzi'l-Ḳur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, 1934.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî. *el-İḥkâm fî uşûli'l-aḥkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şi'r ve 'ş-su'arâ'*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1967.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Ġarîbü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrâhim Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâlik, Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed et-Tâî. *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*. thk. Abdülmün'im Ahmed Herâdî. 5 Cilt. Mekke: Câmîatiü Ümmü'l-Kurâ, 1982.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sader, 3. Basım, 1993.
- İbn Vellâd, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-İntişâr li-Sibeveyhi 'ale'l-Müberred*. thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş. *Şerhu'l-Mufaşşal*. thk. Emîl Bedî' Ya'kûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 2001.
- İbnü's-Serrâc, Ebü Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl. *el-Uşûl fi'n-naḥv*. thk. Abdülhüseyn el-Fetlî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1996.
- İmruülkays, Ebü'l-Hâris Hunduc b. Hucr b. el-Hâris. *Dîvânü İmrui'l-Kays*. thk. Abdurrahmân el-Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2. Basım, 2004.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hafîb. *el-Îzâḥ fi 'ulûmi'l-Belâga*. thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Komiyon. *el-Mu'cemü'l-vesîṭ*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'd-Davet, ts.
- Kur'an-ı Kerim Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebü Ubeyde. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1962.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *'Ulûmü'l-belâga el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1993.
- Meydânî, Abdurrahmân Habenneke. *el-Belâgâtü'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Nehhâs, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ'râbü'l-Kur'ân*. thk. Abdü'l-Mün'im Halîl İbrahim. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer. *et-Teysîr fî't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvûdi. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin. *Câmi'u't-tefsîr*. thk. Komisyon. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 2003.
- Rızâ, Ahmed. *Mu'cemü metni'l-luğa*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, 1985.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Meâni'n-naħv*. 4 Cilt. Ürdün: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naîm Zerkûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm es-. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ. 13 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1977.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-. *Tefsîrû'l-Kur'an*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm ve Ebû Bilâl Ganîm b. Abbas. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-. *Şerhu şevâhidi Muğni'l-lebîb*. thk. Ahmed Zâfir Kucân. 2 Cilt. Kahire: Lecnetü't-Türâsi'l-Arabî, 1966.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-. *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Komisyon. 10 Cilt. Mekke: Ma'hedü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 2007.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm eş-. *et-Tebşıra fî uşûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1980.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh el-. *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb*. thk. Gâzî Muhtâr Tuleymât – Abdülilâh Nebhân. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. İsam b. Abdülmuhsin el-Humeydân. Demmâm: Dâru'l-Islâh, 2. Basım, 1992.
- Ya'kûb, Emil Bedî'. *el-Mu'cemü'l-mufaşşal fî şevâhidi'l-'Arabiyye*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abdûh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâf 'an haqâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvil fî vücûhi't-te'vil*. thk. Halîl Memûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2009.

IFD

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

Burdur Mehmet Akif Ersoy University
Journal of Theology Faculty

e-ISSN: 2757-6418

(Aralık / December 2022) 3/2

NİSÂ SÛRESİ BAĞLAMINDA YETİM HUKUKU İLE İLGİLİ ÂYETLERİN EDEBÎ ÜSLUP ÖZELLİKLERİ

Literary Style Characteristics of Verses Related to Orphan Law in the Context of Surah Nisa

BEDRİYE DURAN BAKIRCI - RAMAZAN KAZAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye
Master's Degree Student, Süleyman Demirel University Social Sciences Institute, Basic Islamic Sciences Isparta, Turkey

bedriyeduran@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-3470-4001 <https://ror.org/04fjte88>

Prof. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye

Prof. Dr. Süleyman Demirel University, Faculty of Theology Basic Islamic Sciences Isparta, Türkiye

ramazankazan@sdu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3103-111X <https://ror.org/04fjte88>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü/Article Types : Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi /Received : 29 Ağustos/August 2022

Kabul Tarihi/Accepted : 01 Kasım/November 2022

Yayın Tarihi/Published : 30 Aralık/December 2022

ATIF / CITES AS

Duran Bakırcı, Bedriye - Kazan, Ramazan “Nisâ Sûresi Bağlamında Yetim Hukuku ile İlgili Âyetlerin Edebî Üslup Özellikleri”. *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık/December 2022), 267-296.

İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. Yayıncı / Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty. Burdur, Türkiye.

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. Bedriye DURAN BAKIRCI – Ramazan KAZAN.

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.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License : Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **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**.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Bedriye DURAN BAKIRCI %75 - Ramazan KAZAN %25

Literary Style Characteristics of Verses About Orphans in the Context of Surah Nisa

Nisa

Abstract

The fact that the Qur'an contains a literary style and includes it in its messages is one of its significant features. When it comes to literary style in Arabic literature, the science of rhetoric, which consists of the sciences of "meâni, beyân and bedî", comes to mind. The fact that the word or expression differs according to its context, and its ornamentation in terms of wording and meaning shows its literary aspect. In this study, "the literary style features of the verses about orphans in the context of Surah Nisa" will be discussed. The literary style features of the verses in the relevant surah will be discussed under two main headings. In the first one, brief information about the style and the style of the Qur'an, and in the second title, the literary styles in the related verses will be examined. In addition, the verses in which the word orphan and its rights are mentioned will be discussed under headings with their originals and translations. The strange words in each verse will be briefly explained and attention will be drawn to their literary styles. In the first place, the term meanings of the literary styles and the reason for the revelation will be given in order to clarify the meaning of the verse. After the literary features of each verse are completed, the article will be completed with a short evaluation based on these styles. The aim of this paper is to reveal, at least partially, how deep the Qur'an has in terms of phonetics, style and literature, in the context of the verses about orphans in the Surah Nisa.

Keywords: Surah Nisa, Rhetoric, Style, Qur'anic Style, Tafsir

Nisâ Sûresi Bağlamında Yetimlerle İlgili Âyetlerin Edebî Üslup Özellikleri*

Öz

Kur'an-ı Kerim'in edebî üslubu, içinde barındırması ve mesajlarında buna da yer vermesi onun önemli özelliklerinden birisidir. Arap Edebiyatında edebî üslup denilince "meâni, beyân ve bedî" ilimlerinden müteşekkil belâgat ilmi akla gelmektedir. Sözün veya ifadenin bağlamına göre farklılık göstermesi, lafız ve mâna bakımından süslenmesi onun edebî yönünü gösterir. Bu çalışmada "Nisâ sûresi bağlamında yetimlerle ilgili âyetlerin edebî üslup özellikleri", konu edinilecektir. Konuyla alakalı sûrede geçen âyetlerin edebî üslup özellikleri iki ana başlıkta ele alınacaktır: Birincisinde üslup ve Kur'an üslubu ile ilgili kısa bilgiler, ikinci başlıkta ise ilgili âyetlerde geçen edebî üsluplar incelenecektir. Ayrıca yetim lafzının ve haklarının geçtiği âyetler asılları ve meâlleriyle başlıklar halinde ele alınacaktır. Her âyette geçen garip kelimeler kısaca açıklanacak, edebî üsluplarına dikkat çekilecektir. İlk geçtiği yerde üslupların kısaca terim anlamlarına ve âyetin varsa anlamının netleşmesi açısından nuzûl sebebine de yer verilecektir. Her âyet edebî özellikleri tamamlandıktan sonra bu üsluplardan hareketle kısa bir değerlendirme ile makale tamamlanacaktır. Bu makalenin amacı, Kur'an'ın gerek fonetik bakımdan gerek üslup ve edebî bakımdan ne büyük bir derinlik barındırdığını kısmen de olsa Nisâ sûresinde geçen yetimlerle ilgili âyetler bağlamında ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Nisâ Sûresi, Belâgat, Üslup, Kur'an Üslubu, Tefsir

Summary

Allah has created mankind most honourable and he entrusted him with duties. Responsibilities towards Allah and His creations are the top most duties. Watching over vulnerable and underprivileged elements of society are the most important parts of one's duty towards creations. Orphans are one of those elements. Surah An-Nisa was revealed in the city of Madîna, therefore it is referred as Medeni surah. Their key feature is that they lay out perfect societal model while cancelling off the remnants of jahiliyya (age of ignorance). Orphans, vulnerable and woman did not have social value or position during jahiliyya. Through Quranic revelation protection of orphan rights were adjudicated.

When we examine Surah An-Nisa in terms of rhetoric, we learn that surah emphasizes on orphans, women and matrimonial law issues as well as matters related to people of the book with a flawless language. Many of those ayahs highlight the rights of orphans. In this article, we studied Surah An Nisa with respect to literary style features of ayahs on orphans from different perspective. The purpose of this article is to display Quran's profound feature in regards to rhetoric, literary and phonetic while exhibiting ayahs on orphans in Surah An Nisa. We handled the task under two main headings: firstly the definition of style and its types, secondly aforementioned ayahs' literary style features and arts studied in respect to learnings of "meani, bayan and bedi". We seek to use such method for the subject to be better understood. We follow the method that starts with translation of the ayah into Turkish and explaining the reason for revelation if there is any. We also explained strange words in the mentioned ayah. Afterwords, we examined the ayah

* Bu çalışma 16 Aralık 2022 tarihinde Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde savunulan "Nisâ Sûresi'nin Edebî Üslup Açısından İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tez çalışması esas alınarak hazırlanmıştır. / This study was prepared on the basis of the master's thesis titled "Analysis of Sûrah An-Nisa in Terms of Literary Style", which was defended on 16 December 2022 at the Süleyman Demirel University Social Sciences Institute.

in respect to rhetoric and briefly identified the meanings of styles that we found out. Lastly, we evaluated each chapter shortly and concluded with general statement.

Surah An-Nisa ayah numbers “2-3-5-6-9-10 and 127” are about orphans. The second ayah which “reveals orphans” rights is an artful masterpiece rhetorically. Taking into account their past, ayah uses metonymy and calls them orphan. Using Makniyya metaphor, exploiting orphans’ wealth likened to easily consumed dish. Furthermore, with tasrihiyya metaphor believers are warned by stating that do not acquire orphans wealth unlawfully, by doing so you will impure (haram) your pure (halal) earnings. This statement uses the art of ‘tibak’ which includes opposite meaning words being used in the same sentence.

In the third ayah, the subject matter is introduced with a declarative sentence (khabar), which is a condition that does not state a demand. The 127th ayah, which complements the same subject, has the feature of a requesting sentence (insha). The third ayah deals with the need to be just towards orphans and, with an implicit style, invites to show empathy to those who take custody of orphans. Another style used in the ayah is an allusion to criticism. The Almighty draws attention to the fact that it would be more correct for a man to marry one woman to ensure justice. Because of the increase in the number of spouses and the children, the phrase “أَلَا تَعُولُوا” is used to indirectly imply “injustice.” Using the linguistic art form of tavriye, which is to use the far meaning of a multi-meaning word rather than the immediate one, the term’s “تَعُولُوا” second meaning is used here. An immediate meaning of this term is “sustenance for an increasing family,” but the second meaning is “deviating from righteousness,” “straying away from the right path,” “abandoning justice of Allah.” The words “تَعُولُوا-تَعْدِلُوا” that follow the ayah that I have briefly explained above use another linguistic artform of wordplay called murâatu’n-nazîr, contrasting with the phrase “أَلَا تَعُولُوا-أَلَا تَعْدِلُوا” that talks about injustice. The styles of the artistic science of bedî adorn and substantiate this thesis.

The artistic style of itnab, that uses unnecessarily prolonged wording, explained without leaving any question marks in the minds of readers the importance of protecting the property of orphans. This was done by drawing attention to the importance of the commands and prohibitions parts of the requesting sentence (insha) in ayahs 5 and 6, which in itself is a subject of spiritual science. Scholars of rhetoric (balagha) say that just as concise wording is essential for succinctness (ijaz), prolonging it (itnab) with useful words is also useful. In addition, the Supreme Creator’s reciprocal style (muqabala) discusses situations when the property of an orphan can or cannot be eaten up. He attracted attention by using words “poor” and “rich” thus not making them settle in readers’ minds. In the ninth and tenth ayahs, Almighty Allah states in a multi-meaning word style (mushakala) that the property of orphans cannot be eaten up and that if anyone infringes on their possessions, they will be thrown into the fire of unknown intensity. When the subject is evaluated in the light of these explanations: Almighty God has informed us, His servants, in the surahs about the rights of orphans under three headings. First of all, He explains that the property of orphans should not be transgressed, that they should be given their possessions in full in the presence of witnesses once they reach puberty, and that if they are dissolute, they should be treated well and all their needs should be provided. In the second part, it is explained who can use from orphan’s property, who cannot use from it, and under what circumstances it is possible to marry orphan girls. Finally, in the tenth ayah, if you ignore these orders and abuse the property of orphans, the warning is given that “it will be as if you have filled your bellies with fire.” The situation of these people is summarized in the metaphor related to the future through metonymy and metaphorical representation. Almighty Allah first draws a legal framework for the saving and protection of the orphan’s property. Finally, those who violate the property of an unprotected orphan in distress, whose belongings and life are guaranteed by Divine protection, are severely condemned and warned with the torment of Hell.

Thus Allah revealed Quran’s ayahs and words with such clarity and eloquence. He showed his servants the subtlety of rhetoric with the rapport of sounds and words. We are of the opinion that studying Quran in terms of rhetoric and lexicon should not be only in the interest of linguists but also all scholars who engage in Quranic sciences. Indeed, profundity of style and the meaning of holy book can only be comprehended by mastering the subtlety of the Quran’s language. In this way, if Quran is studied by literal beauty of style taken into consideration, rapport and other qualities of the text would be understood better. In conclusion, we witnessed that Divine Reflection is by far more superior to words of mankind and how it is said is beyond the meaning of the script.

Özet

Allah Teâlâ insanı en şerefli varlık olarak yaratmış ve ona birçok görev yüklemiştir. Bu görevlerin başında elbette kendisine ve yarattıklarına karşı olan sorumluluklar gelmektedir. İnsanın yaratılmışlara karşı görevlerinin başında toplumda güçsüz, korumaya muhtaç her ne varsa koruyup kollaması gelmektedir. Yetim de bunlardan birisidir. Nisâ sûresi medenî bir süredir. Medenî sürelerin temel özelliği cahiliye kalıntılarını ortadan kaldırarak temiz bir toplum modeli ortaya koymaktır. Çünkü Cahiliye Dönemi’nde yetim, kadın ve güçsüzün yeri, değeri yoktu. İşte Kur’an bu sosyal derde çare getirmiş yetim haklarının korunmasını âyetlerle hükme bağlamıştır.

Nisâ sûresini belâgat açısından incelediğimizde en belîğ ifadeler kullanılarak yetim, kadın, miras, aile hukuku ayrıca ibadet ve ehli kitapla ilgili konuların ele alındığını bu konulardan oldukça fazla âyetin ise yetim hukukundan bahsettiğini gördük. Biz de makalemizde Nisâ sûresinin çalışılmayan yönüyle yetimlerle ilgili âyetlerin edebî üslup özelliklerini inceledik. Bu makalenin amacı, Kur’an’ın gerek fonetik bakımdan gerek üslup ve edebî bakımdan ne büyük bir derinlik barındırdığını kısmen de olsa Nisâ sûresinde geçen yetimlerle ilgili âyetler bağlamında ortaya

koymaktır. Edebî üslup denilince “meâni, beyân ve bedî” ilimlerinden müteşekkil belâgat ilmi akla gelmektedir. Konuyla alakalı sûrede geçen yetimlerle ilgili âyetlerin edebî üslup özelliklerini iki temel başlıkta ele aldık: Birinci başlıkta genel olarak üslubun tanımı ve üslup çeşitleri, ikinci başlıkta yetimlerle ilgili âyetlerin edebî üslup ve sanatlarını meâni, beyân, bedî ilmi çerçevesinde ele aldık. Konun daha iyi anlaşılması için şöyle bir yöntemi kullanmayı uygun bulduk. İlk önce ilgili âyeti, Türkçe mealini sonra varsa nüzul sebebini ve âyette geçen garip kelimeleri açıkladık. Son olarak da âyeti belâgat ilmi yönüyle inceleyip tespit ettiğimiz üslupların lügat ve terim anlamını özet olarak verdikten sonra her bölümde kısa bir değerlendirme yaparak genel bir sonuçla bitirdik.

Sûrede tespit ettiğimiz yetimlerle ilgili âyetler şunlardır: “2-3-127-5-6-9-10.” Sûrede yetim hukukundan bahseden ikinci âyet âdeta bir sanat deryası niteliğindedir. İnşâ talebî cümlesi ile “yetimlere mallarını veriniz” emir fiili ile konuya giriş yapılmaktadır. Yine aynı âyette mecâz-ı mürsel üslubu kullanılarak bunların geçmişteki durumları göz önünde bulundurulmuş yetim denilmiştir. Arkasından istiâre mekniye üslubu ile yetimin malını yemek; kolayca yenilebilen bir yemeğe benzetilmiş, yine istiâre tasrihiye yoluyla da inananlara; temiz (helal) yollardan kazandığımız mallarımıza, yetimin malını haksız yere katarak murdar (haram) etmeyin uyarısı ile zıt ifadeler (temiz-pis) kullanılarak tıbak sanatı ile dikkat çekilmiştir.

Üçüncü âyette konuya talep bildirmeyen bir şart niteliğindeki haber cümlesi ile giriş yapılmaktadır. Aynı konun tamamlayıcısı olan 127. Âyette ise inşâ cümlesi özelliğini taşımaktadır. Üçüncü âyet yetimlerin velayetini üstlenene empati yaparak yetimlere karşı adâletli olmaları gerektiğini teşbihî zimni üslubu ile ele almaktadır. Âyette bir diğer üslup kinâye çeşitlerinden tarizdir. Yüce Allah erkeğe tek eşle evlenmenin adâleti sağlamak açısından daha doğru olacağına dikkat çekmektedir. Zira eşlerin sayısının artması ve çoluk çocuğun çoğalması “أَلَا تَعْلَمُونَ” “adâletsizlik” kelimesi ile dolaylı olarak ifade edilmiştir. Ayrıca biri yakın diğeri uzak iki anlamda kullanılan “تَعْلَمُونَ” lafzında yakın anlamındaki ailenin çoğalması onların nafakaları değil de Allah Azze ve Celle haktan sapmak, uzaklaşmak, adâleti terk etmek mânasındaki uzak anlamında kullanarak tevriye sanatı yapmıştır. Kısaca açıkladığımız bu âyetin devamında gelen “تَعْلَمُونَ-تَعْلَمُونَ” kelimeleri arasında cinâs; “أَلَا تَعْلَمُونَ-أَلَا تَعْلَمُونَ” adâlet anlamındaki bu üç kelime ise tezatın dışında mâna bakımından birbirine uygun murâatu’n-nazîr vardır. Bedî ilmindeki üsluplar konuyu tezyin ve tekit etmektedir.

Beş ve altıncı âyetlerde önemine binaen yetimlerin mallarını koruma noktasında meânî ilminin konularından inşâ cümlesinin emir ve nehiy kısımları ile dikkat çekilerek İtnâb üslubu kafalarda soru işareti bırakmaksızın açıklanmıştır. Belâgat âlimleri nasıl ki icâz için az ve öz lafız şart ise itnâb için de faydalı sözle uzatmak şarttır demektedirler. Ayrıca Yüce Yaratıcı mukâbele üslubu ile yetimin malının hangi durumlarda yenilip yenilemeyeceğini; “fakir ve zengin” lafızlarıyla dikkat çekmiş ve zihinlerde yerleşmesini sağlamamıştır. Dokuz ve onuncu âyetlerde ise Yüce Allah yetimlerin mallarının yenilemeyeceğini, şayet yiyen olursa da şiddeti bilinmeyen ateşe atılacağı müşâkele üslubu ile ifade etmiştir. Bu açıklamalar ışığında konu değerlendirildiğinde: Yüce Allah sûrede yetimlerin haklarını üç başlık altında biz kullarına bildirdi. İlk önce yetimlerin mallarının yenilmemesi gerektiğini, bülüğ çağına geldiklerinde eksiksiz olarak şahit huzurunda verilmesini, şayet sefil iseler onlara iyi davranılmasını ve tüm ihtiyaçlarının sağlamanın zarureti açıklıyor. İkinci kısımda yetimin malından kimlerin yiyebileceğini, kimlerin yiyemeyeceğini ve hangi durumlarda yetim kızlarla evlenilebileceğinin şartlarını açıklıyor. Son olarak onuncu âyet ile de şayet bu emirleri dikkate almaz yetimlerin mallarını haksız bir şekilde yerseniz “karınlarınıza ateş doldurmuş gibi olursunuz.” uyarısı ile bu kişilerin durumlarını alakası geleceğe itibar olan mecâzî mürsel ve istiâre temsiliye yoluyla özetliyor. Yüce Allah önce yetimin malının tasarrufu ve korunması hakkında hükmî bir çerçeve çiziyor. Son olarak da korumasız, zor durumdaki yetimin malı ve kendisi İlahî bir koruma ile güvence altına alınarak ihlal edenler ise şiddetle kınanarak cehennem azabı ile uyarılıyor.

Böylece Yüce Allah, Kur’an-ı Kerim’in âyet ve kelimelerini fasih ve belîğ bir şekilde inzâl buyurmuş ve belâgat ilminin inceliklerini ses ve sözün uyumuyla kullarına göstermiştir. Kur’an’daki âyetlerin lügavî ve belâğî yönden incelenmesinin yalnızca dilcilerin değil, Kur’an ilimleriyle meşgul olan bütün ilim adamlarının üzerinde durması gerektiği kanaatine varılmıştır. Zira İlahî kitaptaki mâna ve üslup derinliğinin kavranmasının ancak dildeki inceliklere vakıf olmakla mümkün olduğu müşâhede edilmiştir. Böylece Kur’an-ı Kerim’de âyetler incelenirken ondaki edebî güzellikler dikkate alınarak tahlil edilirse lafız mâna bütünlüğü ve diğer özellikler daha iyi anlaşılacaktır. Sonuç olarak İlahî Kelâm’ın beşerin kelimelerinden öte muhteşem bir icâz olduğunu ve ne söylediğinin ötesinde nasıl söylenmesi gerektiğini müşâhede etmiş olduk.

Giriş

İnsan, eşref-i mahlûkattır. Bu şerefli varlığı, diğer bütün varlıklardan ayıran en önemli özelliği, aklın süzgecinden geçirdiği düşüncelerini söze dökmesidir. İnsan kendini söz ile ifade eder ve iletişimini güzel kelimelerle süslediği kelamıyla sağlar. Hangi dili konuşursa konuşsun duygusunu, düşüncesini kapsamlı bir şekilde söz ile ifade eder. Söz kişinin vitrinidir, aynasıdır. Kişi gücünü, sözün gücünden alır. İnsan, kendini güzel bir şekilde ifade etmek için kelimeleri imbikten geçirerek kullanmaya çalışır. Yine o, muhatabını etkisi altına alacak ses ve söz uyumundaki sanatsal tınıyı yakalamayı düşünür. Bunu yaparken amaç sadece düşüncüyü ifade etmek değildir. Düşüncesini söylerken karşısındaki kişinin kalbini de etkisi altına alacak bir anlatım kullanmayı amaçlar.

Arap Dili ve Belâgatının en önemli ve temel kaynaklarından olan Kur'ân-ı Kerîm, edebî üslubu bakımından bizlere örnek teşkil eder. Bu sebeple Kur'an'ın gerçek anlamda anlaşılması ve içeriğinin değerlendirilmesi, edebî niteliklerinin idrak edilebilmesi ancak Belâgat ilminin inceliklerine vâkıf olmakla mümkündür. Belâgat ilmi genel olarak “meâni, beyân ve bedî” olmak üzere üç bölümdür. Meâni ilmini bilmek, sözün îcaz yönünü, belâgatın cümle ile ilgili konularını ve bu konuların cümlede kullanılışlarını ele alarak anlamayı amaçlar. Beyân ilmi, insana farklı söz ve maksadını ifade etme melekelerini kazandırmayı öğretir. Bedî ilmi, söz ve lafızları tezyîn etme sanatıdır. İşte bu noktada Kur'an'ı anlamak için de Belâgat ilmine vâkıf olmak gerekir. Dolayısıyla belâgat ilminin müstakil bir ilim olmasından itibaren Kur'an'ın üslupları birçok âlim tarafından çalışılmıştır.

Günümüzde de Kur'an üzerine önemli çalışmalar yapılmaktadır. Kur'an pek çok edebî üslubu barındıran bir ilâhî kelim olduğundan keşfedilmeyi bekleyen bir o kadar âyet de mevcuttur. Bu bağlamda Nisâ sûresindeki yetim hukuku ile ilgili âyetlerin edebî üslup özellikleri, makalemizin konusunu oluşturmaktadır.

1. Üslup ve Çeşitleri

1.1. Üslubun Tanımı

Arapçada “س-ل-ب” kökünden türetilmiş bir isimdir. Lügatte; gidilen yol, tarz, usûl, eda, yöntem, deyiş, yazı veya yapış tarzı, kendine has ifade tarzı, bir eserin şekil ve ifade yönü, kötü bir yolda olmak gibi anlamlara gelmektedir.¹ Terim olarak üslup; bir yazarın, bir konuşmacının, kendi düşüncelerini ifade etmek için lafızları seçerken ya da sözlerini düzenlerken izlediği yol, anlamları ifade ederken de başkalarından ayrıldığı konu veya sözün taşıdığı özelliktir. Bir başka ifadeyle “bir dilin yazar ve şairler vasıtasıyla ince bir zevk, titizlik ve güzellikle sanatkârın şahsiyetini gösterir tarzda işlenişine” üslup adı verilir.²

1.2. Üslubun Önemi

Bir konunun önemi ve sırları esasında tanımında saklıdır. Yukarıda tanımı yapılan üslup konunun önemini ortaya koymaktadır. Üslup; bir yazarın, bir konuşmacının, kendi fikirlerini ifade

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzur, *Lisâni'l-Arab* (Beyrut: Daru'l Sadır, 2010), 1/472; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1989), 1129; Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Yedi Gece Yayınları, 2001), 16-17.

² İbn Manzur, *Lisâni'l-Arab*, 1/472; İsmail Durmuş, “Üslup”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/383-384.

etmek için sözlerini seçerken takip ettiği yol ve diğerlerinden ayrıldığı farklılıktır.³ Elbette bunu ortaya koyarken dili en güzel biçimde kullanmak ve kelimeler arasında fonetiğe önem vererek muhatabına tesir etmek gerekir.

Üslubun önemini Rabbimizin sözleri, en güzel şekilde ortaya koymaktadır. وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا “Mü'min kullarıma de ki: konuşurken, sözünün güzeliyle konuşsunlar. Çünkü şeytan aralarındaki havayı gerginleştirir.”⁴ Başka âyette Musâ (عَلَيْهِ السَّلَام) ve kardeşine hitaben اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى “İkiniz beraber Firavun’a gidin! Çünkü o sınırı çok aştı. Yine de ona söyleyeceklerinizi yumuşak bir üslupla söyleyin, ola ki aklını başına toplar veya içine bir korku düşer.”⁵ Âyetlerden de anlaşıldığı üzere kişinin karşısındaki Firavun dahi olsa tesir etmek için sözün en güzeliyle, etkili bir üslup kullanmak gerekmektedir.

Dilimizde de üslubun önemini ortaya koyan oldukça fazla atasözü ve vecize bulunmaktadır. Fransız Buffon’un (öl. 1246/1830) “Üslup insanın ta kendisidir” cümlesini Recaizade Ekrem’in (öl. 1914) Türkçemize “ üslubu beyan aynıyle insandır.” şeklindeki aktarması “*Tatlı dil, yılanı deliğinden çıkarır.*” darbimeseli, “*Yanlış üslup doğru sözün katilidir.*” diyen Şirazlı Sadi (öl. 691/1292)⁶, Yusuf Has Hâcîp’in (öl. 477/1077) “*Aklın süsü dil, dilin süsü sözdür./ İnsanın süsü yüz, yüzün süsü gözdür./ İnsan sözünü dil ile söyler,/ sözün iyi olursa, yüzün de parlar.*”⁷ gibi örnekleri verilebilir. Kısaca ele aldığımız atasözleri, vecizeler ve dörtlükler her büyük sanatçının kendine has bir üslubunun olduğunu göstermekte ve de üslubun önemini yeterince ortaya koymaktadır. Muhatap üzerinde etki bırakmak için de muktezâ-i hâle (duruma, konuma ve adamına) göre bir üslup belirlemek gerekir.

1.3. Üslubun Çeşitleri

Üslup ilmi ile ilgili kaleme alınan eserlere bakıldığında bir hayli üslup çeşidinden söz edilmektedir. Üslubun oluşmasında, etkileyicilik boyutuna göre sanatkârın ırkı, karakteri, yaşadığı yer ve dönem, almış olduğu eğitim, bağlı olduğu gelenek, kullanmış olduğu dilin yapısal özellikleri, anlatılan konunun içeriği önemli rol oynar. Sanatkârın hissiyat ve yorumlamasına bağlı olduğu için aslında ne kadar sanatkâr varsa o kadar da üslup vardır.⁸ Belâgatçılar üslup çeşitlerini “hitâbî, ilmî ve edebî” olmak üzere üç temel başlık altında ele almaktadırlar.⁹

1.3.1. İlmî Üslup

İlmî üslup, şüphelerin giderilmesinde güç veren, delillerin düzenlenmesini ve ikna etmedeki açıklığı ile kuvvetli delil hâline getirmeyi sağlayan bir üsluptur.¹⁰ Üsluplar içerisinde en sakın olanıdır. Muhatabın aklına hitap ederek düşünceye çağrışım yapar. Bunun için sağlam mantık ve düşünceye ihtiyaç olduğundan, şiire ait hayalden uzaktır. Çünkü ilmî gerçeklerdeki

³ Ali el-Cârim - Mustafâ Emin, *el-Belâgatü'l-vâziha* (Dimeşk: Mektebetü Daru Taybe, 1999), 13; Durmuş, “Üslûp”, 42/383.

⁴ Kur’ân-ı Kerîm Türkçe Meâli, ter. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), İsrâ 17/ 53.

⁵ en-Nâziât 79/17. Tâhâ 20/43-44.

⁶ Durmuş, “Üslûp”, 42/383.

⁷ Yusuf Has Hâcîp, *Kutadgu Bilig* (Ankara: Gençlik Spor Yayınları, 2019), 52.

⁸ Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, 447.

⁹ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâgati fi'l-meâni ve'l-beyân ve'l-bedî*, thk. Yusuf Sameyli (Beyrut: Mektebetü Asriyye, 1999), 43; Ramazan Kazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 53.

¹⁰ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâziha*, 13.

kapalılık ve gizlilikleri açıklar. Açık olması bu üslubun en önemli özelliklerindedir.¹¹ Bu üslupta ikna edici, kuvvetli deliller kesinlikle bulunmalıdır. Kuvvetli olması, delillerin sağlam olması ve beyânın yagın olmasındadır.

İlmî üslup; duygusallıktan uzak, lafız-mâna dengesine sahip, mecâz, bedî ile ilgili süsleme sanatlarından arındırılmış, yalın, anlaşılır bir anlatım dili kullanılması esastır. Bu üslupta dikkat, derinlemesine inceleme ve araştırma vardır. Fikirlerin gereksiz tekrarı yer almaz.¹²

Sonuç olarak ilmî üslubu tercihteki gaye; öğretim, akıllardaki şüpheleri gidermek ve insanları ikna etmek olduğundan eğitim öğretim alanında ders kitabı olarak yazılan eserler ve araştırma yazıları gibi konularda bu üslup tercih edilir. Bu üslup akla ve mantığa hitap ettiğinden söz sanatlarına da yer verilmez.

1.3.2. Hitâbî Üslup

Kalabalık kitlelere hitap etmede tercih edilen bir üsluptur. Mânaların ve kelimelerin anlaşılır, güçlü; zekânın kuvvetli, delillerin verimli ve sağlam olması gibi özellikleri bulunur. Atasözleri, darbimeseller ve tekrarların, eş anlamlı kelimelerin çok olması ile kulağa hoş gelen kelime ve ibareler kullanılır. Soru ve hayret ifade eden cümleler bu üslubu güzelleştirir. Ancak gereğinden fazla teşbih ve mecâz, hitâbî üslubun etki gücünü azaltır.

Bu üslupta hatip konuşurken, dinleyenlerin arzularını kamçılıyıp azim ve gayretini arttırmak için ses tonu ve güzel hitabetiyle onları ruhen mest eder, psikolojileri üzerinde etkili olur. Pek çok güzel örneklerin bulunduğu bu konunun en güzel örneği Peygamberimiz'in veda haccında ashabına okuduğu Veda Hutbesidir.¹³ Bu hutbenin bir pasajı şöyledir:

”أيها الناس! اسمعوا مني أئبئن لكم! فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا في موقفي هذا أبداً. أيها الناس! إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا. ألا هل بلغت؟ اللهم اشهد”

“Ey insanlar! Sözümü iyi dinleyiniz! Bilmiyorum, belki bu seneden sonra sizinle burada bir daha buluşamayacağım. İnsanlar! Bugünleriniz nasıl mukaddes bir gün ise, bu aylarınız nasıl mukaddes bir ay ise, bu şehriniz (Mekke) nasıl mübarek bir şehir ise, canlarınız, mallarınız, namuslarınız da öyle mukaddestir, her türlü tecavüzden korunmuştur.”¹⁴

1.3.3. Edebî Üslup

Üslubun kullanımı şiir veya nesir oluşuna göre değişiklik arz eder. Bu üslubun en bariz özelliği, ifade güzelliğidir. Edebî üsluptaki bu güzelliğin kaynağı, kendisinde var olan ince bir tasvir, üstün hayal ve pek alışkın olmadığımız eşsiz teşbihlerdir. Ayrıca manevî şeyleri, maddî şeyler; maddî şeyleri de manevî şeyler şeklinde ortaya koymasındadır.¹⁵ Edebî sanatların tüm özelliklerini, ortaya koyarak okuyucunun duygularını harekete geçirmektir. Dolayısıyla edebî

¹¹ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâziha*, 13; Nusrettin Bolelli, *Belâgat (beyân-meânî, bedî'îlimleri) Arap Edebiyatı* (İstanbul: İfav Yayınları, 2001), 29-30.

¹² Durmuş, “Üslûp”, 42/384.

¹³ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 45; Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâziha*, 13; Kazan, *Edebî Üslûp*, 53.

¹⁴ İbn Hişam, *Sîretü'n-Nebeviyye* (Kahire: Daru'l-Fecri li't-Türâs, 2004), 4(4)/173; Mehmet Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhari ve Tercemesi* (İstanbul: Ötügen Yayınevi, 1989), 9/4091.

¹⁵ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 44.

sanatların bütün güzelliklerini müşahade etmek mümkündür. Özellikle şiir ve nesirde fesahatle beraber belâgatın da net bir şekilde ortaya çıkmasıdır.¹⁶

Bu alanda yazılan eserlerde, muhatabın akli ile birlikte duygularına da hitap edilerek konunun en güzel biçimde anlaşılması hedeflenir.¹⁷ Ayrıca bu üslubun öne çıkan bariz özelliği; teşbih, mecâz, istiâre, secî, cinâs, tevriye, tezat gibi beyân ve bedî ilmî ile ilgili süsleme sanatlarından oluşan çoğu zaman da sembolik bir anlatım şekline sahip olan edebî nitelikleridir. Bilhassa edebiyat alanında kaleme alınan eserler bu üslupta telif edilir.¹⁸ Neticede üslup çeşitleri ile ilgili her mevki, makama münasip muhatabın kişiliğine, durumuna göre konuşma ve yazmada kullanılabileceği bir üslup vardır.

1.4. Kur'an'ı Kerîm'in Üslûbu

Kur'an-ı Kerîm'in üslubu, beşeriyetin üslubunun ötesindedir. Nuzûlünden itibaren lafzı, nazmı, muhteviyatı insanlığı büyülemiş ve bir benzerini getirmekten aciz bırakmıştır. Kur'an'ın bu cazibesi ve üslubu İslam'ın hiçbir kuvvet, kudret ve savunma gücünün bulunmadığı Hz. Muhammed'in hiçbir imkânının olmadığı bu dönemde şüphesiz kendisine kalkan olmuş ve İslam davasının yayılmasında yardımcı olmuştur. Hz. Ömer'in İslam'ı seçmesi ve Velid b. Muğire'nin her gece gizli gizli Kur'an'ı dinlemeye gitmesi Kur'an'ın bu büyüleyici cazibesini ortaya koymaktadır.¹⁹ İşte O'nun cazibesi ve üslubu mü'mini de kâfiri de büyülemiş ve etkisi altına almıştır.

Yüce Allah Kur'an'da duruma göre duygu, düşünce bağlamında zorlayıcı, sert bir dil kullanmıştır. *قِيلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرُهُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ* “Kahrolası o insan! Ne kadar da inkârcı!” “Bir düşünse Allah onu neden yarattı?”²⁰ Bazen de kolay ve yumuşak bir üslup kullanıldığı gibi zaman zaman da bu ikisi arasında bir üslup görülmektedir. *لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا أَوْسَعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ* “Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz.”²¹ Kur'an-ı Kerîm'in üslubunu, maddeler halinde kısaca sıralayacak olursak: 1. Kur'an'ın ses nizamında barındırdığı edebî âhenk, 2. Lafız ve mâna dengesi, 3. Kur'an'ın aynı anda farklı seviyelerdeki insanlara hitap etmesi, 4. Kur'an'ın akılla birlikte duyguya da hitap etmesi şeklinde olur.²²

Mü'minlere rahmet ve şifa kaynağı olarak gönderilen Kur'an, insanın aklına hitap ettiği gibi aynı anda duygularını da harekete geçiren bir özelliğe sahiptir. Başka eserleri okuduğumuzda bulamadığımız akıl ve ruha hitap eden özelliği ile dengeli bir üslubunun olduğunu görürüz. İlk nâzil olduğu dönemde bazı müşriklerin gizlice Müslümanların okuduğu Kur'an-ı Kerîm'in dinlemeleri ve Hz. Ömer'in Müslüman olmasını sağlayan kardeşinin okuduğu Kur'an metninden etkilenmesi bunun en çarpıcı örneklerindendir.²³

Sonuç olarak buraya kadar açıklanan üslup ve Kur'an-ı Kerîm'in üslubu ile ilgili bilgiler hakkında şunu söyleyebiliriz: İslam Edebiyatı tarihinde yalnızca üslubu konu edinen müstakil bir eser bulunmamaktadır. Belâgat kitaplarında bir başlık altında ele alınıp açıklanmıştır. Bu

¹⁶ Kazan, *Edebî Üslûp*, 56.

¹⁷ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâzıha*, 13.

¹⁸ Durmuş, “Üslûp”, 42/384.

¹⁹ Seyyit Kutub, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Çizgi Yayınları, 1991), 23; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV. Yayınları, 2012), 160.

²⁰ Abese 80/17-18.

²¹ el-Bakara 2/286.

²² Nureddin İ'tr, *U'lumu'l Kur'an el-Kerîm* (Dimeşk: Matbaatu's-Sabah, 1996), 210; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2016). 134.

²³ İ'tr, *U'lumu'l Kur'an*, 211; Kutub, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, 23.

kitapların başında üslup alanında özellikle de Kur'an-ı Kerîm'in üslubu konusunda Abdülkâhir el-Cürçânî (öl. 471/1078) kendisinden sonrakilere bir yol açmıştır. Bu konu bugün tarihsel birikimin de etkisi ile bir hayli ilerleme sağlanmıştır. Artık üslup denince zihinlere yerleşmiş bir üslup fikri ortaya çıkmaktadır.

Üslubu anlamak için edebî üslubun esasını teşkil eden belâgat ilmini bilmek gerekmektedir. Belâgat, sözün fasih olmakla birlikte muktezâ-i hâle göre yerinde ve zamanında, yeterince ve adamına göre söz söylemenin usûl ve kurallarını inceleyen bir ilimdir. İbn Reşik (öl. 456/1064) “el-Umde”sinde belâgatı şu şekilde tarif eder: İfadenin güzelliği ile beraber kelamın uzun yahut kısa olarak yerine konulmasıdır. Bir başka ifadeyle belâgat, lafızlarla aç bırakıp mâna ile doyurmaktır.²⁴ Bu ilim genel olarak beyân, bedî ve meâni olmak üzere üç kısımdan meydana gelmektedir. Makalede Nisâ sûresinde geçen yetimlerle ilgili tespit edilen tüm âyetlerin edebî üslupları, sırasıyla bu üç ilim dalı ve bunların alt başlıkları içerisinde değerlendirilecektir.

2. Yetimlerle İlgili Âyetlerin Edebî Üslup Özellikleri

الْيَتَامَى: Kelimesi “يَتِيمٌ” fiilinden türetilmiş, “يَتِيمٌ” kelimesinin çoğuludur. “سَكْرَانٌ-يَتِيمَانٌ” vezninden gelmektedir. Yalnız başına tek kalma anlamında çocuğun ergenlik çağına gelmeden önce babasını kaybetmesini ifade eder.²⁵ Diğer canlılar da ise yavrunun annesini kaybetmesi anlamında kullanılır. Her tek başına kalana yetim denir. Bu bağlamda kendi kaynağı olan mercandan bir incinin kopması anlamında “دُرَّةٌ يَتِيمَةٌ” tek inci denilir. Diğer evlerden uzak olan tek bir ev içinde “بَيْتٌ يَتِيمٌ” “Bir tek ev” ifadeleri kullanılmaktadır.²⁶

Kur'an'da yetim hukukunu konu edinen âyetler en çok Nisâ sûresinde bulunmaktadır. Sûre, “Ey insanlar!” diyerek insanın yaratılışı ve sıla-ı rahim ile ilgili bilgi verdikten sonra toplumsal hayatta beşeriyetin en zayıf ve güçsüz bir ferdi olan yetim haklarına giriş yapmaktadır. Sûrede geçen yetimlerle ilgili âyetler şunlardır:

2.1. İkinci Âyet

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

(Yetimlere mallarını veriniz ve pis (haramı) olanı temiz (helal) olanla değiştirmeyiniz, onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyiniz. Şüphesiz ki bu büyük bir günahdır.)²⁷

2.1.1. Nüzûl Sebebi

Hemen hemen bütün müfessirler ittifakla Gatafan kabilesinden bir adam hakkında nâzil olduğunu kaydetmektedirler. Bu kişinin yanında vefat eden kardeşinin bir oğlu vardı. Bu çocuk büyüyüp bulûğ çağına geldiğinde amcasından, babasından kalan malını almak istedi. Fakat amcası, gence bu malı vermek istemedi. Meseleyi Peygambere götürdüler. Bu olay üzerine ikinci

²⁴ Ebû Ali el-Hasen İbn Reşik el-Kayravânî, *el-Umdetü fi mehâsini 'ş-şi 'ri ve nakdihi*, thk. Abdulvahid Şa'lan (Kahire: Matbaatü'l-Hancı, 2000), 1/382-399.

²⁵ Ebü'l Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 1191; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 12/645, md. (ي-ت-م); Meccuddin Muhammed b. Yakub Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l muhit* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005), 1172; Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-basît fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 6/5263.

²⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 1191; Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru'l-Tunusiye, 1984), 4/218.

²⁷ en-Nisâ 4/2.

âyet “*Yetimlere mallarını veriniz, واتوا اليَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا*” *pis (haram) olanı temiz (helal) olan malla değiştirmeyiniz. Ayrıca onların mallarını kendi mallarınıza katarak kendi malınızın gibi yemeyiniz.*”²⁸ indi.

2.1.2. Garip Kelimeler

“حُوبًا” fiilinin mastarıdır. Kelimenin aslı ise develeri azarlamak için söylenen “حُوبٌ” dur. “فُلَانٌ يَتَحَوَّبُ مِنْ كَذَا” “*Falan şu işten günahkâr olmaktadır.*” deyimini bu anlamdadır. Âyette ise “günah” anlamına kullanılmıştır.²⁹

2.1.3. Âyetin Edebî Üslup Özellikleri

Âyet meâni ilmi açısından bir inşâ (الإنشاء) üslubu ile başlamaktadır. Meâni ilminin temelini oluşturan iki ana konu vardır: İnşâ, kendisinde doğruluk ve yalan ihtimalinin olmadığı bir sözdür.³⁰ İnşâ, talebî ve gayri talebî olmak üzere iki kısma ayrılır.³¹ Âyet “*واتوا*” “*veriniz*” emir fiili ile başlayarak talebî inşaya örnek oluşturmaktadır. Sûrede yetimlerle ilgili âyetler hüküm bildirdiğinden inşâ (emir ve nehiy) cümlelerinden çokça bulunmaktadır.

Âyette ikinci üslup mecâz-ı mürsel (المجاز المرسل) üslubudur. Mecâz-ı mürsel, hakiki anlamının dışında kullanılan ve alakası benzerlikten (teşbihten) başka bir şey olan lafızdır.³² Mecâz-ı mürselin çok sayıda alakaları vardır. Bu alakalar hakiki ve mecâzı anlama gelecek şekilde iki anlam taşımaktadır. Mecâz anlamı kastedildiği ancak karîne* yoluyla bilinir.³³ “*واتوا*” “*Yetimlere mallarını veriniz*” ez-Zeccac (öl. 337/949) âyette yetimler olarak nitelenmesinin, bu kimselerin geçmişine bakılarak yetim olduklarını hatırlatmak için olduğunu; yetimlik sıfatları bulûğa erdiği zaman kalktığı için artık onlara yetim denilemeyeceğini belirtmektedir.³⁴ Bu müzekker ve müennes için de geçerlidir. Peygamber için de “*Ebü Talibin yetimi derlerdi.*” Dolayısıyla Yüce Allah yetimlerden henüz bulûğa ermemiş küçüklerin mallarının kendilerine verilmesini emretmemektedir. Bu makul da değildir. Allah yetimin malının

²⁸ Ebî'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vahidi, *Esbâbu'n nuzûl'il-Kur'an*, thk. Kemâl Besyûni Zeğlûl (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l İlmiyye, 1991), 146; Hasan Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl* (Konya, Yeni Kitap Basımevi, 1968), 3/5.

²⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 314; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsîr* (Beyrut: Daru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1981), Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsîr*, 1/259.

³⁰ Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyunû's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, 1998, 2/268; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, çev. Sâkıp Yıldız - H. Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 2/206; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 69; Bolelli, *Belâgat*, 193.

³¹ Fazıl Hasan Abbas, *el-Belâgatü fî fînuhuha ve efnânuha (İlmu'l-meâni)*, (Ürdün: Daru'l Furkan, 1989), 147.

³² Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâga*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Daru Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 205; Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâziha*, 28.

* Karîne: Lafızda var olan anlamının dışında kastedilene mütekellimin delil olarak kullandığı bir alamettir. Bu bazen lafzî bazen de hâli olabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hâşimî, *Cevâhiru'l belâga*, 252; Bolelli, *Belâgat*, 36.

³³ Kazvînî, *el-Îzâh*, 205; Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâziha*, 28. Besyûni Abdulfettah, Feyyûd, *İlmu'l-bedî' dirase tarihiyye ve fenniyye li usûli'l belâga ve mesâi'l-bedî'* (Kâhire: Müessesetü'l-Muhtar, 1915), 372.

³⁴ Ebü İshâk İbrahim ez-Zeccac, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuh*, thk. Ahmed Fethî Abdurrahman (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 2/5; Fazıl Hasan Abbas, *Esâlibu'l-beyân* (Amman: Daru'n-Nefâis, 2009), 209; Abdurrahman el-Habenneka el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye ususüha ve ulûmuha ve fînuhuha* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem ve ed-Dârü's-Şamiyye, 1996), 2/280; Abbas, *Esâlibu'l-beyân*, 299.

ergenliğe ulaştığında verilmesini istemektedir.³⁵ Burada “yetimler” kelimesi reşitler için kullanılmıştır.

Âyette mecâz-ı mürsele işaret edilen iki mâna vardır: Birincisi yetimlik yaşı sona erdiğinde mallarını teslim etmekte acele etmek ki aynı sûrenin 6. âyetinde de buna işaret vardır. İkincisi ise yetimlerin eski halleri hatırlatılarak müminlerin ona göre muamele etmelerini sağlamaktır. Nasıl ki yetimler merhamet ve şefkate muhtaçsa henüz yeni buluşa ermiş (önceden yetim) müminler de hâlâ bu muameleye muhtaçtır. Mecâz-ı mürselin alakası geçmişe itibar etmek yani bir şeyi içinde bulunduğu duruma göre isim vermektir.

Âyette üçüncü üslup istiâre (الإستعارة) üslubudur. Belâgatın beyân ilmindeki en mühim konularındandır. “ع-و-ر” kökünden türemiş mastar bir kelime olup bir sözcüğün aralarındaki benzerliğinden dolayı bilinen gerçek anlamından alınıp mecâzi mânaya geçici olarak yani vekaleten nakletmektir.³⁶

İstiâre kelimesini terim anlamında ilk defa kullanan Ebû Amr b. Alâ (öl. 154/771), İmruü'l-Kays'ın (öl. 540) yabani hayvanları yakalama noktasında avcı atının hızını tasvir ederken kullandığı kaydedilir.³⁷ İstiârenin pek çok çeşidi vardır. Bunlardan en önemlisi benzetilen (müşebbeh bih) zikredilir, benzeyen (müşebbeh) hafzedilirse “istiâre-i tasrihiyye” (açık); benzeyen (müşebbeh) zikredilip kendisine benzetilen (müşebbeh bih) lafzı hafzedilerek onun levazımından bir unsur (karîne) bulunmasına da istiâre “mekniyye” (kapalı) olur.³⁸

“لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ” “Onların (yetimlerin) mallarını kendi mallarımızın içine katarak yemeyin.”³⁹ Burada yetimlerin malları, yenen yemeğe benzetilmiştir. Yenen yemeğe benzetilen “الطَّعَامُ/yemek” ifadesi hafzedilip, ona işaret eden bir unsur olan “أَكَلَ” fiili zikredilerek istiâre mekniyye sanatı meydana gelmiştir. Ayrıca İbn ‘Aşûr (öl. 1393/1973.) da bu âyeti açıklarken “أَكَلَ” kelimesini geri dönüşü olmayan bir şekilde maldan yararlanma ve mülk edinilme olarak istiârenin en güzeli olduğunu beyan etmektedir.

Yine yetimlerle ilgili ikinci âyetteki bir diğer istiâre örneği: “وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَبِيثَ بِالطَّيِّبِ” “*temizi pis ile değiştirmeyin.*” ibaresindedir. Yüce Allah, bu âyette geçen “الْحَبِيثَ /pis” kelimesini harama benzetererek hafzetmiş, “الطَّيِّبِ/temiz” kelimesini de helale benzetererek hafzetmiştir. Her iki benzetmede de müşebbeh olan haram ve helal zikredilmeyerek yerlerine benzetildikleri (müşebbeh bih) “الْحَبِيثَ/الطَّيِّبِ” “pis ve temiz” ifadesi kullanılmıştır. Böylece müşebbeh bih zikredilip

³⁵ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. ‘Umer, b. Ahmed, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidî t-tenzil ve ‘uyûni l-ekâvil fi vucûhi t-te’vil*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn (Riyat: Mektebetü ‘Abikân, 1998), 2/10; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve t-tenvîr*, 4/220; Muhyiddin ed-Dervîş, *İ’râbu l-Kur’ane l-Kerîm ve beyânuhu* (Dimaşk-Beyrut: Daru'l-İbni Kesir, 2003), 1/609; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/99 Muhammed Ali es-Sâbûnî, *el-İbdâ’ul-beyânî fi l-Kur’âni l-Azîm* (Beyrut: el-Mektebetü l-Asriyye, 2006), 68; Sâbûnî, *Safvetu t-tefâsîr*, 1/261; Fatma Serap Karamollaoğlu, *Kur’an Işığında Belâgat (Beyân)* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013), 177.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü l-Arab*, 4/618; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu l-muhit*, 446, md (ع - و - ر); |Hâşimî, *Cevâhiru l-belâga*, 258; Fazıl Hasan Abbas, *el-Belâgatü fî fununuha ve efrânîha (İlmu l-beyan ve bed’i)* (Ürdün: Daru'l-Furkan, 2005), 163.

³⁷ İsmail Durmuş, “İstiâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/315.

³⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/122.

³⁹ en-Nisâ 4/2.

müşebbehin zikredilmemesi sebebiyle iki tane istiâre tarihiyye (açık) sanatı meydana gelmiştir.⁴⁰ Çoğu zaman pis olan bir şey haram ile temiz olan da helal ile özdeşleştirilerek ifade edilmektedir.⁴¹ Bununla haram ve helal kastedildiği muhatapları tarafından anlaşılmaktadır.

Âyette dördüncü üslup tıbak/tezat (الطباق) üslubudur. Bedî ilminin “المَحْبِنَاتُ المَعْنَوِيَّةُ” (mânayı güzelleştirme) çeşitlerinden biri olan tıbak, “ط-ب-ق” kökünden mastar bir kelimedir. Tıbak, hakikat veya mecâz olsun zıddı ya da mukabili olan iki ifadeyi aynı cümlede bir araya getiren isim, fiil ve harf olabilir.⁴² Selbi ve icabi olarak da iki kısma ayrılmıştır.

Tıbak, iki zıt anlamlı kelimenin “الطَّيِّبُ ve الحَيْثُ” “temiz ve pis” aynı âyette kullanılması ile meydana gelmiştir. Rabbimiz burada yetimin malını yiyen kişiye, helal ve temiz olan malını harama yani pis bir şeye bulaştırmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu sanat, zıddını zikrederek daha önce geçen kelimenin anlamını güçlendirmek, anlaşılmasına katkı sağlamak ve zihinde istenilen anlamın kolay anlaşılmasını sağlamak için kullanılır.⁴³ Ayrıca haram olan şeylere dikkat çekmek için onu en iyi açıklayan “الحَيْثُ/pis” kelimesini, helal olan şeylere dikkat çekmek için de onu en iyi ifade eden “الطَّيِّبُ/temiz” kelimesini kullanarak vurgu yapmıştır. Nitekim Muhammed Ali Sâbûnî (öl. 1443/2021), buradaki istiâre üslubunun “istiare-i bedia” (benzersiz ve eşsiz bir istiare) olduğunu belirtmektedir.⁴⁴

Sonuç olarak âyette, Yüce yaratıcı biz kullarına hüküm ifade eden inşâ cümlesin ile yetim haklarına şiddetle riayette bulunmamızı ve onların mallarını bulûğa erdiklerinde tastamam teslim etmemizi emretmektedir. Çünkü geçmişte yetim olan bir kişi bulûğ çağına geldiğinde artık ona yetim denmez. Âyettin devamında bu durumu alakası geçmişe itibar olan bir mecâz-ı mürsel üslubu ile ifade etmektedir. Yetimin malını vermeyip kendi malına katarak yiyen kişinin durumu istiâre mekniyye (kapalı istâre) yoluyla yenilen yemeğe benzetilmiştir. Bütün bunları ifade ederken de temiz-pis, kelimeleri ile zıddını zikrederek tıbak sanatı icra edilmiştir. Çünkü bir şeyi en güzel şekilde ifade etmenin yolu onun zıddını zikretmektir. Böylece kafalarda hiçbir tereddüt bırakmadan yetim hukukuna dikkat çekilmiştir. Yetim toplumun en korumasız ve güçsüz bir bireyi olduğu için Yüce Allah yetimin haklarını âyetle koruma altına almıştır.

2.2. Üç ve Yüz Yirmi Yedinci Âyetler

وَأَنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنًى وَتَلَّتْ وَرَبَاعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدَنَىٰ
أَلَّا تَعُولُوا

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ فَلِلَّهِ يُقْتَبِكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ
وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا

(Eğer, gözetiminiz altındaki yetim kızların haklarını koruyamayacağınızdan ya da adâleti yerine getiremeyeceğinizden korkarsanız, hoşunuza giden ve size nikâhı düşen başka kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Yine de adâleti sağlayamayacağınızdan korkarsanız

⁴⁰ Sâbûnî, *el-İbdâ'ul-beyân*, 68.

⁴¹ el-A'raf 7/157.

⁴² Sa'duddîn et-Teftazânî, *Muhtasaru'l-meânî* (Kum: Daru'l-Fikir, 2000), 266; Abbas, *Esâlibu'l-beyân*, 363.

⁴³ Zuhayli, *et-Tefsîrü'l-münir*, 2/550; Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsîr*, 1/260; Bolelli, *Belâgat*, 138.

⁴⁴ Sâbûnî, *el-İbdâ'ul-beyân*, 68.

o takdirde bir tane (eş) alın veya da sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetininiz. Bu adâletten ayrılmamanıza daha uygundur.)⁴⁵

(Onlar senden kadınlar hakkında fetva vermeni istiyorlar. De ki: Yüce Allah Onlar hakkındaki fetvayı size açıklıyor: Paylarına düşen mirası vermeyerek istemediğiniz ve kendilerini nikâhlamayı istediğiniz yetim kadınlar, küçük, zayıf çocuklar ve yetimlere karşı adâleti ayakta tutmanız hakkında size okunan Kur'an'ın âyetleridir. Hayır, adına yaptığınız her iyiliği Allah mutlaka bilmektedir.)⁴⁶

2.2.1. Nüzûl Sebebi

Bu iki âyet anlam bakımından birbirini tamamlamaktadır. Her ne kadar 127. âyet kadın hakları ile ilgiliymiş gibi gözükse de sebebi nüzûlleri aynı olması hasebiyle ikisini birlikte değerlendirmek uygun olacaktır. Konuya açıklık kazandırması sebebiyle yaygın olan iki rivayeti ele alınacaktır.

Bunlardan ilki, Cahiliye Dönemi'nde Araplar, kadınlara ve çocuklara mirastan hiçbir pay vermiyorlardı. Bu âyet, kadın ve çocukların da mirastan hak almaları için nâzil olmuştur. Bir diğeri de yetim kız; bir erkeğin himayesinde bulunur, güzel ve aynı zamanda da zengin olursa o vasi kişi yetim kızla evlenir ve mallarına el koyardı. Eğer yetim kız güzel değilse adam onunla evlenmek isteyen başkalarını da engeller ve kız vefat edince de onun hakkı olan malına konardı. Bu olay üzerine Yüce Allah “Eğer, gözetiminiz altındaki yetim kızlar (evlendiğiniz zaman) hakkında adâleti gerçekleştiremeyeceğinizden korkarsanız, o zaman size nikâhı düşen başka kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın.” âyetini indirmiştir.⁴⁷

Buhâri Hz. Âişe'nin bu âyet hakkında şöyle dediğini nakleder: “Bir adamın hem velisi hem varisi olan yetim bir kız vardır. Bu adam yetim kızla ne evleniyor ne de başkasıyla evlenmesine izin veriyor” der. Aynı zaman da yetimi dövüp işkence ediyordu. Yetimin hakkını koruyacak kimsesi de yoktu. Bu iki âyetin işte bunun üzerine nâzil olduğu rivayet edilmektedir.⁴⁸

2.2.2. Garip Kelimeler

تَفْسِطُوا: “ق-س-ط” kökünden türetilen kelime “إِفْعَالٌ” babından “أَفْسَطَ” mazi fiilinin müzâri şeklidir. Mastarı, ‘âdil olan pay’ anlamına gelmektedir. Müzâri anlamı ise ‘âdil olunuz’ şeklindedir. Araplar, “zulmetti ve haksızlık yaptı” anlamında, “فَسَطَ” dedikleri zaman bununla şunu demek isterler. “Arkadaşına düşen pay ve nasip hususunda ona zulmetti.” O zaman bu kelime “zulmetti, haksızlık etti, yendi, galip geldi” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Yalnız “أَفْسَطَ” denildiği zaman da bundan kasıtları o kimsenin adâlet ve hakkaniyet sahibi olduğu anlamındadır. Böylece “أَفْسَطَ” kelimesi bir kimse sözünde, fiilinde ve yemininde insafılı davranıp hakkını verdi; âdil oldu

⁴⁵ en-Nisâ 4/3.

⁴⁶ en-Nisâ 4/127.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru'l-Fikir, 1981), 9/63; Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl*, 3/252.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Kâhire: Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, 2003), “Tefsîr”, 23 (No. 4600); Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*, ter. Abdulcelil Alpkıran (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016), 197; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1986), 3/1210; Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl*, 3/6.

anlamlarında kullanılan fiili “أَنْصَفَ” gibi kullanılmaya başlamıştır.⁴⁹ Âyette de kelimenin lügat anlamına uygun “kimseye zulmetmeyiniz, âdil olunuz” anlamına kullanılmıştır.⁵⁰

تَعْوَلُوا : “Adâletten ayrılır ve zulmederseniz” demektir. Terazinin bir tarafı ağır bastığı zaman “عَالَ الْمِيزَانُ” hâkim zulmettiği zaman da “عَالَ الْحَاكِمُ” denilmektedir.⁵¹ Âyette de “zulmetmek, adâletsizlik” anlamında kullanılmıştır.

تَرْغَبُونَ: ifadesi “ر-غ-ب” kökünden gelmektedir. Bu kelimenin esas anlamı, bir şeyin geniş olmasıdır. “رَغِبَ” kelimesi “فِي” ve “إِلَى” edatlarıyla geldiğinde, bir şeyi çok istemek mânâsına gelir. “رَغِبَ” çokça bağış ve lütuf anlamındadır.⁵² Âyetteki anlamı ise yetimin hakkı olan istenen mirasın (farz olanın) verilmeden nikâh yapılmasını istemektir.

2.2.3. Âyetin Edebî Üslup Özellikleri

Üçüncü âyet bir şart cümlesi olarak haber cümlesidir. Meâni ilminde talep bildirmeyen içerisinde doğru ya da yalan ihtimali taşıyan her kelama haber denmektedir. Haber bazen bu iki temel amacın dışında da söylenir. Örneğin tavsiye, övme, nasihat için haber cümleleri gelebilir. Âyette, Yüce Allah erkeklere hitaben şayet adâleti sağlayamamaktan korkarsanız tek eşle evlenmeyi tavsiye etmektedir. 127. âyette ise sorulan bir soruya Allah’ın hüküm belirterek açıkladığından bir inşâ cümlesidir.

Âyette ikinci üslup, teşbih (التشبيه) üslubudur. Teşbih “شَبَّهَ” fiilinin mastarı olup “كَاف” “kef” ve benzeri teşbih edatı zikredilsin veya zikredilmesin, bir şeyin daha fazlasının diğerleriyle bir veya daha fazla sıfatta ortaklığının açıklanmasıdır. Teşbihde zayıf olan kuvvetli olana benzetilmektedir. Ebû Hilal Askeri (öl. 395/1004) teşbih edatı ile birinin diğerinin yerini aldığı iki vasıftan bir vasıf olduğunu kaydetmektedir.⁵³

Bu âyette teşbih-i zımnînin güzel bir örneği vardır. Çünkü bilinen teşbih unsurları müşebbeh ve müşebbeh bih burada zahiren görülmemektedir. Yalnız işaretle tayin edilebilmektedir. ez-Zemahşeri (öl. 538/1075) bu âyetle ilgili şöyle bir açıklamada bulunmaktadır. Bir önceki âyette Yüce Allah yetim malı yemenin büyük bir günah olduğunu ifade için helal mala harama bulaştırarak murdar etmeyin emrini indirince, sahabe yetim hakları konusunda yetimlere eşit davranıp davranamama konusunda korkuya kapılıp, onların velayetini almaktan çekinmiştir. Yalnız o dönemde bir adamın birden çok eşi bulunmakta ve eşlerin haklarını gözetememekte böylece aralarında adâleti de sağlayamamaktadır. İşte bu âyetle o kişilere “Nasıl ki siz yetimlerin hakları konusunda âdil davranmamaktan korkup onların velayetlerini almak istemiyorsanız, o zaman eşleriniz arasında da adâleti sağlamalı, şayet korkuyorsanız da eş sayısını düşürmelisiniz” buyrulurken teşbih üslubu icra edildi.⁵⁴

⁴⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 845. Râzî, *Mefâtihu ’l-gayb*, 6/328, md. (ق-س-ط).

⁵⁰ Zuhayli, *et-Tefsîrû ’l-münir*, 2/565.

⁵¹ Sâbûnî, *Safvetu ’t-tefâsîr*, 1/259.

⁵² İbn Manzûr, *Lisânü ’l-Arab*, 12/645, md. (ي-ت-م); Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu ’l-muhît*, 1172; İsfahânî, *el-Müfredât*, 1191; Efendi, *Kâmûsu ’l-muhît*, 6/5263.

⁵³ Hasen b. Abdillâh b. Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu’s-sınâateyn el-kitâb ve’s-şîir*, thk. Ali Muhammed el-Becâvi-Muhammed Ebû’l-Fazıl İbrahim (Halep: Dâru Ahyai’l- Kütübü’l-Arabiyye, 1952, 239.

⁵⁴ ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2/20.

Tefsirden de anlaşıldığı üzere müşebbeh ve müşebbeh bih açıkça zikredilmemiştir. Fakat yetimlere âdil davranmamaktan doğan zulüm ile çok eşler arasındaki adâleti sağlayamamadan doğan zulüm mukarene edilmiştir. Dolayısıyla eşlerin çok olması sebebiyle aralarında adâletin sağlanamamasından doğan zulüm müşebbeh, yetimlerin malının yenilmesiyle oluşan zulüm müşebbeh bih, çok eşli birinin eşlerine karşı âdil davranmayarak zulmetmesi ile yetimlerin malını yiyerek onlara zulmedilmesi yani iki tarafın yaptığı zulüm de vechü’ş-şebektir. Böylece âyette belaği bir üslupla o dönemin iki güçsüz üyesi olan yetime ve kadına yapılan zulüm, zımnî teşbih yoluyla şiddetle yasaklamıştır.

Âyette üçüncü üslup kinâye (الكناية) üslubu çeşitlerinden ta’rizdir. Ta’riz: söylenen sözü üstün bir edebî yetenekle asıl mânasından diğer bir cihete çevirmeye, bir kişiyi kastederek ona gönderme yapmaya denir.⁵⁵ “ذَلِكَ أَذَىٰ آلَا تَعُولُوا” “Bu, adâletten ayrılmamanız için daha uygundur.” İbn Kesir (öl. 774/1373), Ebû Suûd (öl. 982/1574), Elmalılı Hamdi Yazır (öl. 1942.) gibi müfessirlerden bazıları “آلَا تَعُولُوا” ifadesini “zulmetmemenize ve haktan sapmamanıza adâletsizlik yapmamanıza” şeklinde tefsir etmişlerdir.⁵⁶ Yalnız er-Râzî (öl. 606/1210) tefsirinde İmâm Şafî (öl. 204/820)’den yapmış olduğu rivayet ile ilgili yorum diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Şafîi “آلَا تَعُولُوا” “Bu, çoluk çocuğunuzun çoğalmamasına daha yakındır.” şeklinde tefsir etmiş ve bunun da kinâyeli bir ifade olduğunu belirtmiştir. Bu görüşünü de sıfattan kinâye ve ta’riz için Arapların sıkça kullandığı şu sözle açıklamaktadır: “هُوَ كَثِيرُ الرَّمَادِ” “Onun külü çoktur.”⁵⁷ Yani o kişinin izzet ve ikramı bol cömert birisi olduğunu ifade eder. Yoksa burada kastedilen külünün çokluğu değildir.

Şafîi ailenin kalabalık olması ve eşlerin sayısının artmasını haktan meyletme ve cevri’den (haksızlık ve zulüm) kinâye kabul etmiştir.⁵⁸ Âlusi (öl. 1270/1854) ve Ebû Hayyân (öl. 745/1344) de buna benzer bir yorum yapmıştır.⁵⁹ İmam Mâturidî (öl. 333/944) Şafîi’nin bu görüşünü dilbilimsel açıdan değerlendirerek doğru olmadığını belirtmektedir.⁶⁰

Netice olarak “آلَا تَعُولُوا” ifadesi bazı müfessirlerin dediği gibi ister “adâletsizlik” ister Şafî, Âlûsî ve Ebû Hayyân gibi “çoluk çocuğun çoğalması” anlamında olsun her iki türlü de ortada bir zulüm ve adâletsizlik söz konusudur. İmam Şafîi’nin görüşü ki kanaatimizde bu yöndedir. Burada dolaylı bir anlatımla kinâye üslubu vardır. Zira çoluk çocuğun çoğalması ve eşlerin sayısının artması adâletin sağlanamaması, kısmen de olsa haktan uzaklaşmayı doğurur. Bu sebeple Yüce

⁵⁵ Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâzıha*, 125; 144-145.

⁵⁶ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddin. İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Taha Abdurraûf Said (Kâhire: Mektebetü'l-İmân, 1996), 2/128; Ebû Su'ûd, *Tefsîr-i Ebî Su'ûd*, 2/143; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Şura-Çelik Yayınevi, ts.), 2/465.

⁵⁷ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 289; Bolelli, *Belâgat*, 138.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir mefâtihu'l-gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 7/438; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/229.

⁵⁹ Şihâbuddin Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Ruhu'l-meânî fi't-tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-seb'ul-mesânî*, nşr. Mahmud Şükri Bağdadî (Beyrut: İhya-i't-Türâsî'l-Arabîyye, ts.) 4/196; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2010), 3/510.

⁶⁰ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tunahan Erdoğan, “İmam Mâturidî'nin Te'vil Haber Teorilerinin Mukayesesi”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi (Tarr)*, 6/3 (Eylül 2021), 1060-1061.

Allah da erkeğe tek eşle evlenmenin adâleti sağlamak açısından daha doğru olacağına dikkat çekmektedir. Bu ifade kinâye çeşitlerinden ta’riz yoluyla açıklanmıştır.

Âyette dördüncü üslup tağlîb (التغليب) tağlîb üslubudur. Tağlîb, “غ – ل – ب” fiilinin “تفعيل” babından mastar bir kelime olup bir şeye başkasının hükmünü vermek veya iki hükümden birinin diğerine tercihidir. Mâna bakımından iki farklı kelimenin, aynı mânada kullanılmasıdır.⁶¹ Bazı belâgat kitaplarında bedî⁶² bazılarında ise meâni ilminden sayılmaktadır.⁶³ ez-Zerkeşî (öl. 794/1392) “*el-Burhân*”, adlı eserinde mecâz kapsamında değerlendirmektedir.⁶⁴ Birçok tağlîb yolları vardır. Kur’an’da tağlîb üslubu daha çok müsenna kelimelerde karşımıza çıkmaktadır. Özellikle de müzekker ve müennes kelimenin bir arada kullanılması durumunda müzekker kelimenin müennesle tağlîb edildiği görülmektedir.

Âyette “فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ” “kadınlardan hoşunuza gideni nikâhlayınız” ibaresinde geçmektedir. Burada “طَابَ” kelimesi akıllı varlıkların sıfatıdır. Nahivde dil bilgisi kuralı olarak “من” edatı akıllı varlıklar için “ما” edatı ise akılsız varlıklar için kullanılır.⁶⁵ Âyette akıllı varlıkların kendisi değil de sıfatından söz edildiğinden kural gereği akıllı varlıklara kullanılan “من” edatı kullanılmamış, akılsız varlıklarda kullanılan “ما” edatı kullanılmıştır. Sıfatı ifade için fesahat yapılarak “ما”nın kullanılması bedî ilminin güzel bir üslubudur.

Âyette beşinci üslup tevriye/îhâm (الإيهام/التورية) üslubudur. Bazı belâgat âlimlerinin kitapları ve sözlüklerinde tevriye sanatına; îhâm, tahyîl, tevcîh, tahayyül ve mugâleṭa gibi isimler verilmiştir.⁶⁶ Bedî ilminin “المُحَسِّنَاتُ الْمُعْتَوِيَّةُ” (mânayı güzelleştirme) sanatlarından biri olan tevriye “وَرَى” fiilinin tef’îl babından mastar bir kelime olup cümlede birisi yakın diğeri de uzak anlamı olmak üzere iki mânaya gelir. Üsâme b. Munkız (öl. 584/1188) da “Bir sözün ilk anda anlaşılın yakın mânasını saklayıp hemen akla gelmeyecek uzak mânasını ön plana çıkarmak” şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁷

Âyetteki tevriye sanatı “تَعَوَّلُوا” lafzındadır. Bu lafız “ع-و-ل” kökünden “عَالٌ-يَعُولٌ-عَوْلٌ” haktan sapmak, uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Ya da fazla olanı almakla adâleti terk etmektir.⁶⁸ “العَوْلُ” kelimesi iki anlama gelmektedir. İlki “ailenin çoğalması” ve “onların nafakaları”, anlamına gelir. Çünkü eşlerin sayısı arttığı vakit ailede büyür ve nafakalarının da

⁶¹ ez-Zemahşerî, *Esâsu'l- belâga*, 1/708, md. (غ-ل-ب); Süyûtî, *el-İtkân*, 2/107; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 1/652.

⁶² Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 381.

⁶³ Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi* (İzmir: Nil Yayınları, 1999), 320.

⁶⁴ Bedrettin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazıl İbrahim (Kahire: Mektebetü Daru'l Tûras, 1984), 3/312.

⁶⁵ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/224; ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'an*, 1/610; Mahmut Sâfî, *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'ân ve sarf ve beyân*, thk. Daru'r-Raşid İlim Komisyonu (Dimaşk: Daru'r-Raşid, 1995), 3/436.

⁶⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/226; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 15/389, md. (و-ر-ى); Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhit*, 1342. Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufassal*, 445.

⁶⁷ Üsâme b. Munkız, *el-Bedî fi nakdi's-şiir*, thk. Ahmed Bedevî ve Hâmid Abdulmecid (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Babi'l-Halebi, 2010), 60; Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufassal*, 445

⁶⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 741.

verilmesi gerekir. Araplarda bir erkeğin ailesinin çoğalması “عَالَ” fiili ile ifade edilir. İşte bu, lafzın zahiri mânasıdır. Âyetteki ilk akla gelen mâna da budur. Fakat Allah Azze ve Celle burada ikinci bir anlama gelen “haktan sapmak, uzaklaşmak, adâleti terk etmek” anlamına kullanmıştır. Böylece kelimenin ilk akla gelen zahiri mânası değil de uzak anlamı da kullanıldığı için tevriye sanatı meydana gelmiştir.⁶⁹ Ayrıca tevriyeli ifadenin öncesinde yer alan “القسطُ” “adâlet” kelimesi uzak anlamına ait bir husus olduğu için tevriye çeşitlerinden ‘tevriye-i mübeyyene’ sanatı olur.

Âyette altıncı üslup cinâs (الجناس) üslubudur. Bedî ilminin “المُحَسِّنَاتُ اللَّفْظِيَّةُ” (lafızları güzelleştirme) sanatlarından olup “ج-ن-س” kökünden türemiş mücânese gibi müfâ‘ale babından master bir kelimedir. Bazı Belâgat kitaplarında ve sözlüklerde cinâsa; tecnis, tecânüs ve mücânese gibi isimlerde verilmektedir.⁷⁰ Cinâs, yazılışları ve telaffuzları aynı yalnız mânaları farklı veya müştakları bir olan lafızları bir arada kullanmaktır.⁷¹ Cinâs-ı tam ve cinâs-ı gayr-i tam olarak iki kısımdır. Cinâs-ı tam, lafızlar arasında vücûh-u erba‘a (dört yön) olarak adlandırılan harflerin çeşidi, sayısı, şekli yani harekesi ve tertibi açısından birbiriyle ittifak içerisinde olmasıdır.⁷²

Kısaca açıkladığımız cinâs âyetteki “تَعْدِلُوا تَعْدِلُوا” kelimeleri arasında vardır.⁷³ Bu kelimelerin köklerine baktığımızda “عدل-عول” iki kelimenin yalnızca ortadaki harfleri “د” ve “و” harflerinde değişiklik olmuştur. Bu harflerin mahreçleri de birbirlerine uzak olmakla birlikte vezin ve harf sayısı yönünden bir benzerlikler olduğu görülmektedir. Bu şekilde benzerlik ve farklılık cinâs-ı gayr-i tam (cinâs-ı müğayyer) için güzel bir örnek teşkil eder. Cinâs-ı gayr-i tam, cinâs-ı tam için saydığımız dört özellikten birisinin eksik olmasıdır.

Âyette yedinci üslup tenâsüp/murâ‘âtu’n-nazîr (مراعاة النظير\التناسب) üslubudur. Bedî ilminin “المُحَسِّنَاتُ الْمَعْنَوِيَّةُ” (mânayı güzelleştirme) sanatlarından olan murâ‘âtu’n-nazîr, “رعى-رعيا” kökünden türemiş master ise “راعى”dir. Cümle ya da beyitte tezatın dışında mâna bakımından birbirine uygun kelimelerin bir arada zikredilmesidir.⁷⁴ Murâatu’n-nazîr; tenâsüp, i’tilâf, tevfiik, telfik, muâhât ve teşâbuhu’l-etraf gibi isimler de verilir.⁷⁵ Bu âyette geçen “أَلَّا تُفْسِدُوا-أَلَّا تَعُولُوا أَلَّا تَعْدِلُوا” Bu kelimeler arasında zıtlık dışında mâna bakımından bir uygunluk vardır. Çünkü üçü de adâlet anlamına gelmektedir.⁷⁶

Sekizinci üslup, “مَا كُتِبَ هُنَّ وَتَرَعَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ...” “Nikâhlamayı istediğiniz/istemediğiniz yetim kızlar...” 127. âyetteki bu ibarede bedî‘ ilminin “المُحَسِّنَاتُ الْمَعْنَوِيَّةُ” (mânayı güzelleştirme) sanatlarından tevcîh/ ibhâm (التوجيه/الإمام) üslubu vardır. Tevcih, “bir sözü

⁶⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 4/228.

⁷⁰ Ebu’l-Abbâs Abdullah İbn Mu‘tez, *Kitâbu’l-bedî’*, thk. İrfân Matracî (Beyrut: Müessesetü’s-Sekâfiye, 2012), 36.

⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 6/43; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga*, 326; İbrahim Mustafa vd., *el-Mucemü’l-vasîl* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 2(1)/140.

⁷² Kazvînî, *el-Îzâh*, 277; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga*, 326; Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü’l-vâziha*, 292.

⁷³ Sâbûnî, *Safvetu’t-tefâsîr*, 1/260.

⁷⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, 424; Kazvînî, *el-Îzâh*, 143; Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-mufassal*, 646; Tahir’ul-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, nşr. Kemâl Edib Kürçüoğlu (İstanbul: Enderun Yayınları, 1994), 162; Eren - Uzunoğlu, *Belâgat*, 217.

⁷⁵ Kazvînî, *el-Îzâh*, 143; Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, 162.

⁷⁶ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-lüğa ve sıhâhü’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdü’l-Ğaffar Attar (Beyrut: Daru’l-İlmi li’l-Melâyin, 1979), 5/1761; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 11/431, md. (ع-دل).

iki zıt yöne yani medhe ve zemme ihtimâl vermek anlamına gelmektedir. “Tek gözlü olan için keşke iki gözü de bir olsaydı diyenin sözü gibi.”⁷⁷ Buradaki ifadenin anlamında hem dua hem beddua olması muhtemeldir. Yani her iki gözün de âmâ olması veya diğer gözünün de görmesi” anlamındadır.

Tevcih de, “her iki ihtimal de eşit derecede olmalı şayet bu mânalardan biri zihne daha yakınsa tevcih olmaz.⁷⁸ “هل أدلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ” “Size, onun bakımını adınıza üstlenecek, hem de ona iyi bakacak bir aile göstereyim mi?”⁷⁹ âyette geçen “له” zamiri Hz. Musa’ya da Firavun’a da delalet edebilir. Âyette geçen “تَرْغُبُونَ” fiili beraberinde gelen harf-i cerre göre anlam kazanmaktadır. Bu fiil “في” ile “istemek” “عن” harf-i cerri ile zıddı olan “istememek/yüz çevirmek” anlamına gelmektedir.⁸⁰ Bu âyette harfi cerler zikredilmemesine rağmen bazı Kur’an meâllerinde “istemek” bazılarında da “istememek” seçilmiştir. Nitekim es-Sabûni tefsirinde istemek, Elmalılı Hamdi Yazır ise “istememek” manasını seçmiştir.⁸¹ Bu durumda tevriyenin tanımında olduğu gibi her iki ihtimalde aynı durumda mevcuttur.

Dokuzuncu üslup “وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ فَلِ اللَّهِ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ” “Onlar senden kadınlar hakkında fetva vermeni istiyorlar. De ki: Yüce Allah Onlar hakkındaki fetvayı size açıklıyor.”⁸² 127. âyetteki “يَسْتَفْتُونَكَ - يُفْتِيكُمْ” “fetva verme” anlamındaki bu iki kelimedeki lafız ve mânası aynı olan bedî‘ ilminin “المُحَسِّنَاتِ الْمُعْتَوِيَّةِ” (mânayı güzelleştirme) sanatlarından reddu’l-‘aczu ‘alâ’s-sadr (على العجز الصدر) üslubu vardır. Reddu’l-‘aczu ‘alâ’s-sadr, sözün başında ve sonunda birbirine benzer lafızların tekrar edilmesi sanatıdır. Bir başka ifade ile sözün evvelindeki lafzı sonunda da zikretmektir. Benzer lafızlardan kasıt, lafız ve mâna açısından aynı ya da aralarında cinâs olmasıdır.⁸³ Yüce Allah benzer lafızları tekrarlayarak konunun önemine dikkat çekmiştir.

Sonuç olarak Yüce Allah çok eşe sahip olup aralarında adâleti sağlayamayıp onlara zulmedenleri, velâyetindeki yetimlerin mallarını haksız yere yiyenlere benzeterak teşbih ve kinâye yoluyla şiddetli bir şekilde uyarılmaktadır. Bu hükmü de tevcih, tevriye, cinâs, murâ‘âtun’-n-nazîr gibi üsluplarla tekit ve tezyin etmektedir.

2.3. Beş ve Altıncı Âyetler

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَغْفِرْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

⁷⁷ Sekkâkî, *Miftâh*, 427; Kazvîni, *el-İzâh*, 284; 291; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga*, 315; Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, 161; es-Seyyid Ali Sadreddîn b. Ma’sûm el-Medenî, *Envâru’r-rebî’ fî envâ’i’l-bedî’*, thk. Şakir Hâdî Şûkr (Necef: Matbâtü’n-Numan, 1968), 3/143; Mustafa Aydın, *Arap Dili Belâgatında Bedî’ İlmi ve Sanatları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 66.

⁷⁸ Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, 161.

⁷⁹ el-Kasas, 28/12.

⁸⁰ Bulut, *Belâgat*, 334.

⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/32; Sâbûnî, *Safvetu’t-tefâsîr*, 1/227; Bulut, *Belâgat*, 334.

⁸² en-Nisâ4/127.

⁸³ Aydın, *Bedî’ İlmi ve Sanatları*, 66.

(Allah'ın, sizi başına diktiği malları akılsızlara, sefihlere vermeyiniz. Fakat bu mallarla onları rızıklandırın, giydirin ve onlara güzel sözler söyleyin.)⁸⁴

(Yetimleri evlenme çağına gelene kadar deneyin. Eğer olgunlaştıklarını görürseniz hemen mallarını kendilerine verin. Büyüyecek ve mallarını geri alacaklar diye israf ederek acele ile mallarını yemeyin. Zengin veliler bu mallara hiç el sürmesin. Fakir veliler ise bu malları aklın ve dinin gereklerine uygun bir biçimde hizmetinin karşılığı kadar yesin. Yetimlere mallarını teslim ederken yanınızda şahit bulundurun. Hesap görücü olarak Allah yeter.)⁸⁵

2.3.1. Nüzûl Sebebi

6. âyetin nüzûl sebebi Said b. Rifâa ile amcası hakkında nâzil olduğu kaydedilmektedir. Şöyle ki: Rifâa vefat etmiş oğlu Sabit küçük yaşta yetim kalmıştır. Rasûlullah'ın yanına Sabit'in amcası gelip şöyle dedi: “ölen kardeşimin oğlu yanımda bir yetim olarak kalmaktadır. “Onun malından bana helal olan nedir? Ne zaman malını kendisine teslim edeyim?” diye sordu. Bu olay üzerine bu âyet nâzil oldu.⁸⁶ Âyetin “وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ” “Zengin veliler bu mallara hiç el sürmesin. Fakir veliler ise bu malları aklın ve dinin gereklerine uygun bir biçimde hizmetinin karşılığı kadar yesin.”⁸⁷ kısmı ise Hz. Aişe'nin rivayetiyle yetimin velisi hakkında eğer fakir, muhtaç durumda ise yetimin işlerine baktığı kadar onun malından yemesi hakkında nâzil olmuştur.⁸⁸

2.3.2. Garip Kelimeler

بَدْرًا: El çabukluğu demektir. Çok tehlikeli durumda işlenen hatalarda “بَدْرَةٌ” diye adlandırılır.⁸⁹ “بَدْرٌ” kelimesi, “Doğustaki parlaklığıyla güneşle yarıştığından” dolunay adını almıştır. وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ “Andolsun ki Allah size, zayıf ve çaresiz iken Bedir'de de yardım etmişti.”⁹⁰ Bu âyette ise “بَدْرٌ” kavramı Mekke ile Medine arasında bulunan ve -Bedir Savaşı'nın yapıldığı- bilinen bir yerin ismi olarak kullanılmıştır.⁹¹

2.3.3. Âyetin Edebî Üslup Özellikleri

Her iki âyette ilk önce yetimlerin mallarını koruma noktasında inşâ cümlesinin emir ve nehiy kısımları ile dikkat çekilmektedir. İkinci olarak meânî ilminin konularından İtnâb (الإطناب)* üslubu ile açıklanmaktadır. İtnâb: “ط-ن-ب” fiil kökünün if‘âl babından mastar bir kelimedir. İcâz, itnâb, müsâvât bu üç üslup birlikte ele alınır. Çünkü itnâb icazın zıddı, müsâvâtta ikisinin ortasıdır. Yani her üçü birbirlerini tamamlamaktadır. İsmi bir şeyin uzayıp gitmesinden

⁸⁴ en-Nisâ 4/5.

⁸⁵ en-Nisâ 4/6.

⁸⁶ el-Vahidî, *Esbâbu'n nüzûl*, 147; Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl*, 16; Zuhayli, *et-Tefsîrü'l-münir*, 2/582.

⁸⁷ en-Nisâ 4/6.

⁸⁸ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim* thrç. Sıdkı Cemil el-Attar (Lübnan: Daru'l-Fikir, 2003) “Tefsir”, 54 (No. 7427); Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdi el-Vâdi'î, *eş-Şaḥîhu'l-müsne'd min esbâbi'n-nüzûl* (Yemen: Mektebetü San'a el-Eseriyye, 2004), 71; İbn Kesir *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 2/131.

⁸⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 913.

⁹⁰ Âl-i İmrân 3/123.

⁹¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 500; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 5/48, md (ب-د-ر); Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, 347.

* Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Ali Bulut, “Kur'an-ı Kerim'de İtnâb Üslubu”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010), 183-205.

almaktadır. Eğer rüzgâr uzun sürerse “أُطْبِتَ الرِّيحَ” denir.⁹² Ayrıca uzun çadır ipi, atın belinin uzun olması, nehrin uzayıp gitmesi, sözü abartmak, uzatmak develerin yürüyüşte bazısının diğerlerine uyması gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁹³ Terim olarak insanların alışık olduğu lafızlardan daha fazla lafızla gereksiz tafsilat ve uzatmaya kaçmaksızın maksadı dile getirmektir. İtnâbın konuyu iyice anlatmak maksadıyla yapılanı makbul, çirkinlik arz eden doldurma sözler ise makbul sayılmayan mumi’l-itnâbdır.⁹⁴ Belâgat âlimleri nasıl ki icâz için az ve öz lafız şart ise itnâb için de faydalı sözle uzatmak şarttır demektedirler.⁹⁵

Âyette geçen “فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ – فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ” “Mallarını kendilerine teslim edin” buyrukları ile “mallarını kendilerine verdiğiniz zaman” buyruklarında, itnâbın çeşitlerinden “الإطناب بالتدليل” itnâb bi’t-tekrîr vardır.⁹⁶ es-Süyûtî’ye (öl. 911/1505) göre de “الإطناب بالتدليل” itnâb bi’t-tezyîl vardır.⁹⁷ Her iki itnâb çeşidi de anlamı tekit edip kuvvetlendirmektedir.

Âyette üçüncü üslup bedî ilminin “المحسنات المعنوية” (mânayı güzelleştirme) sanatlarından mukâbele (المقابلة) sanatıdır. Mukâbele “ق-ب-ل” kökünden, mastar bir kelime olup cümlede iki veya daha çok kelimenin, zıtlarıyla birlikte tertip üzere zikredilmesidir.⁹⁸ Âyetteki mukâbele öncelikle yetimin vasisi olan “فَقِيرًا/fakir” ve “غَنِيًّا/zengin” arasında geçmektedir. Yine âyette yetim kişinin vasisi tarafından malını “فَلْيَأْكُلْ/yemek” ve “فَلْيَسْتَعْفِفْ/yememek” noktasında ikinci bir mukâbele vardır. Böylece âyette iki ayrı mukâbele ile dört ayrı ifade kullanılarak dörtlü bir mukâbele sanatı icra edilmiştir.⁹⁹ Mukâbele yapmadaki temel gaye konunun önemine dikkat çekmek ve zihinlerde yerleşmesini sağlamaktır.

Âyette dördüncü üslup cinâs (الجناس) üslubudur. Burada “دَفَعْتُمْ – اَدْفَعُوا” kelimelerinin kök harfleri itibarıyla iki lafzın da aynı olması sebebiyle cinâs-ı iştikâk veya cinâs-ı muğayyer meydana gelmiştir.¹⁰⁰ Cinâs yetim ergenliğe gelince kendisine malının şahit huzurunda verilmesi gerektiğini tekit için gelmiştir.

Sonuç olarak, Yüce Yaratıcı tarafından yetimlerin mallarına bekçi kılınan vasilere, meseleyi iyice kavramaları için itnâb (sözü uzatma) üslubu yoluyla zihinlerde tereddütte mahal bırakmadan herkesin anlayacağı bir üslupla buyurmaktadır. “فَقِيرًا/fakir” ve “غَنِيًّا/zengin” “فَلْيَأْكُلْ/yemek” ve “فَلْيَسْتَعْفِفْ/yememek” ifadeleri ilele mukâbele yoluyla açıklık getirmektedir. Çünkü bir şeyi zıddıyla öğretmek daha kalıcıdır.

Yüce Allah kullarına yetimin malının hangi durumda yenilip hangi durumda yenilmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca göze ve kulağa hoş gelen “دَفَعْتُمْ – اَدْفَعُوا” gibi cinâs üslubu

⁹² Ziyâuddin b. İbnü'l-Esir, *el-Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*, thk. Ahmed el-Hûfî Bedevî Tabâne (Kahire, Daru'n-Nehde, ts.), 2/343.

⁹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/563; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhit*, 109-110.

⁹⁴ Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, 191.

⁹⁵ Abbas, *el-Belâgatü fînuhuha ve efnâniha (Meâni)*, 441.

⁹⁶ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münir fi'l-akide ve's-şerîâ ve'l-menhec* (Dimeşk: Daru'l-Fikir, 2003), 2/581; Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsîr*, 1/261.

⁹⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/190.

⁹⁸ es-Sekâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 424; İbn Ebi'l-İşba', *Bedi'u'l-Kur'ân*, thk. Hafnî Muhammed Şeref (Mısır: Dâru'n-Nahdah, 2008), 2/31; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/540, md. (ق-ب-ل); Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsîr*, 1/261.

⁹⁹ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münir*, 2/580; Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsîr*, 1/260.

¹⁰⁰ Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münir*, 2/580; Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsîr*, 1/260.

ile tekit etmektedir. Hülâsa Yüce Allah vasilelere hitaben, yetimler bulûğa erdiklerinde onları deneyin şayet rüştlarini ispat ederlerse mallarını öyle teslim edin buyurmakta, eğer sefih iseler de yedirilip giydirilerek güzel sözler söylenilmesi ve davranılması gerektiği emredilmektedir.

2.4. Dokuz ve Onuncu Âyetler

وَلِيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا
إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا

(Arkalarında güçsüz çocuklar bırakıp ölecek olsalar çocuklarının hâli nice olur diye kaygı duyanlar yetimlere haksızlık etmekten korkup titresinler, Allah'a karşı gelmekten sakınsınlar ve doğru söz söylesinler.)¹⁰¹

(Yetimlerin mallarını haksız biçimde yiyenler, ancak ve ancak karınlarına ateşle doldurmaktan başka bir şey yapmıyorlar. Onlar zaten çılgın bir ateşe (cehenneme) atılacaklardır.)¹⁰²

2.4.1. Nüzûl Sebebi

Sûredeki 10. âyetin nüzûl sebebi ile ilgili nakledilen birçok rivayet bulunmaktadır. En yaygın olarak yapılan rivayette Mukatil b. Hayyan şöyle der: Bu âyet Gatafan kabilesinin soyundan gelen Mersed b. Zeyd hakkında inmiştir. Bu adam ölen kardeşinin küçük yetim oğlunun malının bakımını vasi olarak üstüne almış ve o malı yemişti. Bunun üzerine Yüce Allah “Yetimlerin mallarını haksız biçimde yiyenler...” âyetini onun hakkında indirmiştir.¹⁰³

2.4.2. Garip Kelimeler

خَشِعَ “خ-ش-ع” kökünden gelen bu kelime “korkmak, boyun eğmek, önünde zelil olmak, gönülden yalvarmak gibi anlamlara gelmektedir. Çoğu zaman da insanın vücut organları üzerinde gözüken duruş için “korkmak, boyun eğmek, önünde zelil olmak ya da gönülden yalvarmak” gibi anlamlara gelmektedir. Bazen de “insanın vücut organları üzerinde gözüken duruş” için “ضراعة” ya da “insanın kalbinde bulunan duyguları anlatmak” anlamında kullanılır.¹⁰⁴ Âyette ise sözlük anlamına uygun olarak korkmak, boyun eğmek, zelil olmak gönülden yalvarıp itaat etmek anlamına kullanılmıştır.

سَدِيدًا “س-د-د” den türetilen bu kelime “سَدَدٌ” “Öünü kapattı, engel oldu” anlamına gelen fiilin mastarıdır. Bir boşluğu kapamak, set çekmek, sonradan yapılan demektir. Âyetteki “سَدِيدًا/سَدَادٌ” kelimesi; doğru, sağlam söz, istikamet gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰⁵

2.4.3. Âyetteki Edebî Üsluplar

9. âyet emir fiili ile başladığından bir talebî inşâ; 10. âyet ise “نَ” edatı ile başladığından bir haber cümlesidir. “إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا” “ancak ve ancak karınlarını doldurmasına ateş yemişti

¹⁰¹ en-Nisâ 4/9.

¹⁰² en-Nisâ 4/10.

¹⁰³ el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûli'l-Kur'an*, 148; el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 6/90; Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl*, 3/25.

¹⁰⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 342; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 8/72, md. (خ ش ع); İbrahim Mustafa vd., *el-Mucemü'l-vasît*, 1/235.

¹⁰⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, 428; İbrahim Mustafa vd., *el-Mucemü'l-vasît*, 1/422.

olurlar”¹⁰⁶ 10. âyetin devamındaki bu ibarede “إِنَّمَا” edatı ile icra edilmiş bir kasr üslubu vardır. Kasr, “ق-ص-ر” fiilinin mastarı olup bir şeyin başka bir şeye tahsisi, yâni bir şeyin başkalarında bulunmayıp yalnızca bir şeyde bulunduğunu söylemektir.” Bulunan şeye “maksûr”, kendinde bulunan şeye “maksûrun aleyh” denilir.¹⁰⁷ Aynı zamanda buna “hasr” adı da verilmektedir. Genel olarak “إِنَّمَا” edatı ile yapılan kasırda maksûr, her daim “إِنَّمَا” edatının arkasından gelen ögedir. Maksûrun aleyh ise cümlelerin sonundaki öge olur.¹⁰⁸ Böylece Allah, yetim malı yiyenlerin yiyeceklerinin yalnızca ateş olduğunu buyurarak kişiyi cehenneme girmeye hasretmiştir. Buna göre “إِنَّمَا يَأْكُلُونَ” maksûr, “تَأْرًا” kelimesi de maksûrun aleyhdır.¹⁰⁹

Arapçada kasrın birçok yolu bulunmaktadır. es-Süyûtî bunlardan 14 tanesini saymaktadır.¹¹⁰ En yaygın olanı, nefy edatı olan “lâ”/“لا ”, istisna edatı olan “illâ”/“إلا” “la”/“لا” “innema”/“إنما” “bel”/“بل” ve “lâkinne”/“لكن” gibi bazı edatlar ile sonra gelmesi gereken ibareyi öne almak, fasıl zamiri ve ara cümle ile yapılmaktadır.

İkinci üslup 9. âyette geçen “لِيَخْشَ” fiili ile ilgili mecâz-ı mürsel (المجاز المرسل) üslubudur. وَليَخْشَ “Arkalarında güçsüz çocuklar bırakıp ölecek olsalar çocuklarının hâli nice olur diye kaygı duyanlar yetimlere haksızlık etmekten korkup titresinler.”¹¹¹ Burada yetim çocuklara vasi olan onlara bakmakla yükümlü olanlara hitap edilmektedir. Bu hitap ölmeden önce kendilerine Allah tarafından yapılan bir hitaptır.¹¹² Zira onlar öldüklerinde geride bıraktıkları kendilerine mirasçı küçük çocuklarına, geride kalanların yardım etmemesi, sevmemesi ve o çocukların haklarını vermemesi gibi olumsuz durumlar nasıl hoşuna gitmezse kendisi de vasilik yaptığı elinin altındaki yetimlere karşı Allah’tan korkarak onların mallarını saçıp savurup yemesinin uyarısı “يَخْشَ” fiiline bağlı olarak açıklanmıştır.¹¹³

Kısaca kendi çocukları için yapılmasını istemediği, hoşlanmadığı şeyleri yetim çocuklar için de yapmasın, istemesin emri vardır. Buradaki mecaz-ı mürselin alakası geleceğe itibardır. İleride meydana gelmesi istenen bir durumun bir fiile bağlı olarak açıklanmasıdır.

Bir diğer mecâz-ı mürsel örneği 10. âyette “إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا” “*Muhakkak ki yetimin malını yiyenler karınlarına ateş doldururlar*” ibaresinde geçmektedir. Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenlerin ileride böyle olacağı nazar-ı itibara alınmış ve onların malını zulmederek yemenin,

¹⁰⁶ en-Nisâ 4/10.

¹⁰⁷ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, 2/81; Sa'duddîn et-Teftazânî, *Muhtasaru'l-meânî* (Kum: Daru'l-Fikir, 2000), 116; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 165; Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı*, 87; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/97-98.

¹⁰⁸ Ali Bulut, *Belâgat (Meânî-Beyân-Bedî)* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 142.

¹⁰⁹ Muhammed b. el-İmâd Ebû Su'ûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'ane'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâs, 2008), 2/148; Sekkâkî, *Miftâh*, 288; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 170-171; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/134; Boelli, *Belâgat*, 249.

¹¹⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/134-139; Cârim - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâziha*, 236.

¹¹¹ en-Nisâ 4/9.

¹¹² Süyûtî, *el-İtkân*, 2/101.

¹¹³ Âlûsî, *Ruhu'l-meânî*, 4/213.

ateşe girmesini gerektirdiğinden dolayı da böyle ifade edilmiştir.¹¹⁴ Ayrıca “أَكَلَ فُلَانُ الدَّمَ” “*filan kişi kanı yedi (karşılığını aldı)*” denilirse bununla aldığı diyet parasını yediği kastedilmiştir.¹¹⁵

Araplarda kullanılan şu darbimesel bu mecâzı daha iyi açıklamaktadır: “يَأْكُلْنَ كُلَّ لَيْلَةٍ أَكَانَا” “*Her gece bir ukâf (semer veya heybe) yer*” yani ukâfin (heybenin) değeri miktarınca yem yer anlamındadır. Ukâf (heybe) ile yenilen yem arasındaki bağlantı kullanılarak böyle denmiştir. Hımarın her gece çok alaf (ot-saman) yemesine baş edemeyen sahibinin eşeğinin semerini satıp parasıyla alaf alması misali gibi.¹¹⁶ Buna göre yenilen yetim malı, ateşe yaslanmaya benzetilmiştir. Bu kötülüğün cezası ise yedikleri, o malın âhirette karınlarında ateş olmasına sebep demektir.¹¹⁷ Bu âyetteki karine “يَأْكُلُونَ” fiilidir. Bu teşbih “إِنِّي أَرَانِي أَغْصِرُ حَمْرًا” “*Ben rüyamda şarap sığığımı gördüm*”¹¹⁸ âyetine benzer. Yani ilerde şarap olacak üzümü sığığımı gördüm demektir.¹¹⁹ Mecâz-ı mürselin alakası ise geleceğe itibardır. (اعتبار ما سيكون) veya (اعتبار ما يتول إليه)¹²⁰ Fazıl Hasan Abbas ise bu âyeti müsebbebiyet kapsamında değerlendirmiştir. Sonucun zikredilip sebebin kastedilmesidir. Burada kişinin cehenneme girmesi sonuç, “نَار” / “nâr” yetimin malını zulmederek yemesi ise sebeptir. Onlar kendilerini ateşe yani cehenneme götüren haram yemektedirler. Esasında korkutup sakındırmak için mecâza gidilmiştir demektir.¹²¹

Âyette üçüncü üslup istiâre (الإستعارة) üslubudur. Şerif Râdi (öl. 406/1015) bu âyette, yetimin malının kötü niyetle yenilmesini cehennem azabını gerektiren bir yemek yemeğe benzeterek istiâre yapıldığını söylemiştir.¹²² İstiârenin yalnızca müşebbeh bih zikredildiği için “istiâre temsiliye” sanatı vardır. Tefsirci Âlûsi (öl. 1270/1854) ise bu görüşü teyit etmektedir.¹²³ Ayrıca burada bir hazf da söz konusudur. Zira “إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا” “*karınlarına ateş yiyenler*” ifadesinden kasıt yetimin malının yenmesidir. Çünkü ateş yenmez yenilen semen/mal yani yetimin malıdır ki o ibarede hazfedilmiştir. Buna göre hazfedilen kısmın takdiri şöyle olur: “Yetim malının parasını yiyen kişi cehenneme girer.” Allah bunun tahrimliğini mübalağalı bir üslupla ifade etmiştir.¹²⁴

Dördüncü üslup 9. âyetteki tenâsub/murâ‘âtun’n-nazîr (مراعاة النظير \ التناسب) üslubudur. “خَافَ—يَجْتَنِّ” korkmak mânâsına gelen bu iki kelime aynı âyette mânâ bakımından birbirine uygun ve yakın

¹¹⁴ Sâbûnî, *el-İbdâ’ul-beyân*, 68.

¹¹⁵ Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali es-Sekâkî, *Miftâhu’l- ulûm*, thk. Naim Zerzur (Beirut: Dâru’l Kütübî’l-İlmiyye, 1987), 366.; Kazvini, *el-lzâh*, 209;

¹¹⁶ Sekâkî, *Miftâh*, 366; Kemaleddin Abdülvahid b. Abdülkerim ez-Zemlekânî, *el-Burhân el-kâşif an icâzî-l-Kur’an*, thk. Hadîce el-Hadîsi - Ahmet Matlûb (Bağdat: Matbaa el-‘Ânî, 1974), 242.

¹¹⁷ Sâbûnî, *Safvetu’t-tefâsîr*, 1/261.

¹¹⁸ Yûsuf 12/ 36.

¹¹⁹ Sâbûnî, *Safvetu’t-tefâsîr*, 1/261.

¹²⁰ Sâbûnî, *el-İbdâ’ul-beyân*, 68.

¹²¹ Abbas, *Esâlibu’l-beyân*, 297; Îsâ Ali el-Â’kûb, *el-Mufasssal fi ‘ulûmi’l-belâgati’l-Arabiyye (el-Meâni, ve’l-Beyân, ve’l-Bedî)* (Dimeşk: Halep Üniversitesi Yayını, 2015), 536.

¹²² Şerif Râdi, *Telhisu’l-beyan fi mecâzâtî’l-Kur’an*, thk. Ali Mahmud Mukalled (Beirut: Daru’l-Mektebetü’l-Hayat, 1984), 51.

¹²³ Âlûsî, *Ruhu’l-meânî*, 4/215.

¹²⁴ ez-Zemlekânî, *el-Burhân el-kâşif an icâzî-l-Kur’an*, 242.

olarak kullanılmıştır.¹²⁵ “Tenâsub sanatı olabilmesi için anlam bakımından, zıtlık olmamak koşuluyla birbirine uygun bir şekilde bir araya gelmesi gerekir. Aksi takdirde tıbâk olur. Burada münâsebet (murâ’âtu’n-nazîr) “lafız ile mâna” arasında meydana gelmiştir.

Beşinci üslup 10. âyetteki bedî ilminin “المُحِبِّنَاتِ الْمُعْنَوِيَّةِ” (mânayı güzelleştirme) sanatlarından müşâkele (المشكلة) üslubudur. “ش -ك- ل” kökünden mastar bir kelime olup birçok tanım yapılmıştır. En yaygın tanıma göre edebî bir gaye veya nükte için bir lafzın iki farklı mânada kullanılmasıdır.¹²⁶ Genellikle ilk kelime hakiki mânada kullanılırken, ikinci kelime yalnızca şekil bakımından diğerine benzemektedir.¹²⁷ “يَأْكُلُونَ نَارًا” “onlar ateşi yerler” ifadesinde ateşin yenilmeyeceği her akıl sahibinin kabul ettiği bir gerçektir. Burada Yüce Allah “النار” “nar” kelimesini hakiki anlamı dışında ikinci bir anlamda “ateşe (cehenneme) girerler” olarak kullanmıştır. Bu anlamı arkasından gelen “سَيَصْلُونَ سَعِيرًا” “Onları zaten çılgın bir ateşe atacağız” ibaresinden anlamaktayız. Çünkü “nar” kelimesi Kur’an’da başka yerlerde de sair (cehennem) anlamında kullanılmaktadır. Böylece “nâr” kelimesi “sair” kelimesine müşâkele edilmiştir.

Müşâkele üslubunda genel olarak bilinen kural ikinci kelime birinciye müşâkele edilir. Yalnız bu âyette nadir bir kullanımla birinci kelime “nar” (cehennem), ikinci kelimeye “sair” (cehennem) müşâkele edilerek âyet en güzel şekilde açıklanmıştır. Müşâkele örneklerinin çoğu aynı zamanda mecâz-ı mürsel ve istiâre için de kullanılır. Sonraki söz öncekine binaen söylenerek onunla değer kazanır.¹²⁸ Saîr kelimesinin nekra olarak gelmesi onun şiddeti ve mahiyeti bilinmeyecek bir ateş olduğuna işarettir.

Yüce Allah yetimlerin mallarının yenilemeyeceğini, şayet yiyen olursa da şiddeti bilinmeyen ateşe atılacağını müşâkele üslubu ile ifade etmiştir. Bu açıklamalar ışığında konu değerlendirildiğinde: Önceki âyetlerde Yüce Allah yetimin malının tasarrufu ve korunması hakkında hükmi bir çerçeve çizdi. Onuncu âyet ile de şayet bu emirleri dikkate almaz yetimlerin mallarını yerseniz “karınlarınıza ateş doldurmuş gibi olursunuz.” uyarısı ile bu kişilerin durumları alakası geleceğe itibar olan mecazî mürsel ve istiâre temsiliye yoluyla özetlenmiştir. Kısaca korumasız, zor durumdaki yetimin malı ve kendisi İlahî bir koruma ile güvence altına alınmış ihlal edenler ise şiddetle kınanarak cehennem azabı ile uyarılmıştır.

Sonuç

Belâgat ilmi, Arap dilinin özelliklerini anlamak ve ince sırlarına vakıf olmak bakımından değer ifade eden köklü ilimlerden biridir. Bu ilmin en önemli konusu olan edebî üsluplar ise sözün daha iyi anlaşılması ve güzellik kazanması açısından vazgeçilmez unsurlardan biridir. Birbiriyle iç içe olan üsluplar genel hatlarıyla “meâni, beyân ve bedî” ilimleri olarak tasnif edilmiştir.

Meâni; sözün muktezâ-i hâle yani yerinde, yeterince, zamanında ve adamına göre söylemenin kurallarını konu alan bir ilim olarak isimlendirilmiştir. Beyân; anlamların farklı

¹²⁵ Aydın, *Bedî İlmi ve Sanatları*, 37.

¹²⁶ İsfahâni, *el-Müfredât*, 390; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 309.

¹²⁷ İsmail Durmuş, “Müşâkele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/154.

* Müşâkele üslubunu ilk tefsirde kullanan kişi Zemahşeri olmasına rağmen Arap Belâgatinde kavramsal bir mâna olarak Sekkaki ile kesinleşmiştir. (*Miftâhu'l-ulûm*, 424).

¹²⁸ Feyyûd, *İlmu'l-bedî*, 195; Hasan Tefvik Marulcu, “Kur’an’da Edebî Bir Üslup Olarak Tehekküm ve Müşâkele”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 29 (Nisan 2017), 327-338.

üsluplarla, çeşitli yollarla ifade edilmesinin usûl ve kaidelerinden bahseden ilim dalıdır. Bedî ilmi ise lafız ve mânaların süslenmesidir.

Yüce Allah, Kur'an-ı Kerîm'in âyet ve kelimelerini fasîh ve belîğ bir şekilde nâzil etmiştir. Belâgat ilminin inceliklerini ses ve sözün uyumuyla kullarına göstermiştir. Kur'an'daki âyetlerin lügavî ve belâğî yönden incelenmesinin, yalnızca dilcilerin değil, Kur'an ilimleriyle meşgul olan bütün ilim adamlarının üzerinde durması gerektiği kanaatine varılmıştır. Zira İlâhî kitaptaki mâna ve üslup derinliğinin kavranmasının ancak dildeki inceliklere vakıf olmakla mümkün olduğu müşahede edilmiştir. Dolayısıyla belâgat ilminin inceliklerine vakıf olamayan bir kişinin Kur'an üzerinde yorum yapması, hüküm çıkarması elbette doğru değildir. Bu bağlamda yaptığı yorum ve çıkardığı hüküm de isabetli olmayacaktır.

Nisâ sûresinde yetim ve yetim haklarından bahseden ve ayrıca hüküm ihtiva eden bu âyetler, biz kullarında daha çok tesir etmesi, akılda daha kalıcı olması, ayrıca kapalılığa mahal bırakmadan daha iyi anlaşılması için inşâ, itnâb, tağlib gibi üsluplar kullanılmıştır. Yine bu âyetlerde mecâz-ı mürsel üslubu kullanılarak bunların geçmişteki durumları göz önünde bulundurularak yetim denilmiştir. Arkasından istiâre üslubuyla yetimin malını yemek, kolayca yenilebilen bir yemeğe benzetilmiş, yine istiâre yoluyla inananlara; temiz (helal) yollardan kazandığınız mallarınıza, yetimin malını haksız yere katarak murdar (haram) etmeyin uyarısı ile zıt ifadeler (temiz-pis) kullanılarak tıbak sanatı ile dikkat çekilmiştir.

Yüce Allah çok eşe sahip olup aralarında adâleti sağlayamayıp onlara zulmedenleri, velâyetindeki yetimlerin mallarını haksız yere yiyenlere benzeterek teşbih ve kinâye yoluyla şiddetli bir şekilde uyarmaktadır. Bütün bu yetimlerin hakları bedî ilmindeki tevriye, cinâs, tevcîh, tenâsüp, müşâkele sanatları ile kafalarda hiçbir tereddüt bırakmayacak şekilde açıklanmıştır.

Görüldüğü gibi önce yetimlerin durumu ile ilgili bir çerçeve çizilip sonra da gerek teşbih, mecâz, gerekse istiâre ve kinâye sanatlarıyla daha anlaşılır ve edebî hale getirilerek önemi ortaya konulmuştur. Böylece Kur'an-ı Kerîm de âyetler incelenirken, ondaki edebî güzellikler dikkate alınarak tahlil edilirse, lafız mâna bütünlüğü ve diğer özellikler daha iyi anlaşılır. Ayrıca İlâhî Kelâm'ın içerisinde beşerin kelamından öte muhteşem bir icâz olduğu müşahede edilir.

Kaynakça/Bibliography

- Abbas, Fazıl Hasan. *el-Belâgatü fînunuha ve efnanüha (İlmu'l-beyân ve'l-bed'i)*. Ürdün: Daru'l-Furkan, 10. Basım, 2005.
- Abbas, Fazıl Hasan. *Esâlibu'l-beyân*. Amman: Daru'n-Nefâis, 2. Basım, 2009.
- Akdemir, Hikmet. *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Akkâvî, İn'âm Fevvâl. *el-Mu'cemu'l-mufasssal fî ulûmi'l-belâga el-bedî ve'l-beyân ve'l-meânî*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Daru'l-Kütüb'l- İlmiyye, 2. Basım, 1996.
- Â'kûb, İsa Ali. *el-Mufasssal fî 'ulûmi'l-belâgati'l-Arabiyye el-meâni ve'l-beyân ve'l-bedî*. Dimeşk: Halep Üniversitesi Yayını, 2015.
- Allân, İbrahim Mahmud. *el-Bedî' fî'l-Kur'an*, Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü Şârika, 2002.
- Âlûsî, Şihâbuddin Seyyid Mahmud el-. *Ruhu'l-meânî fî't-tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-seb'ul-mesânî*. 30 Cilt. nşr. Mahmud Şükri. Beyrut: İhya-i't- Tûrâsi'l-Arabiyye, 2. Basım, ts.
- Aydın, Mustafa. *Arap Dili Belagâtında Bedî' İlmi ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat (Beyân-Meânî-Bedî) Arap Edebiyatı*. İstanbul: İfav Yayınları, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, 2003.
- Bulut, Ali. *Belâgat (Meânî-Beyân-Bedî)*. İstanbul: İfav Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2015.
- Bulut, Ali. "Kur'an-ı Kerîm'de İtnâb Üslubu" *On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (Bahar 2010) 183-205.
- Cârîm, Ali - Emin, Mustafâ. *el-Belâgatü'l-vâziha*. Dimeşk: Mektebetü Daru Taybe 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV. Yayınları, 2012.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir. b. Abdirrahmân b. Muhammed el-. *Delâ'ilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atu'l-Medenî, 1984.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İfav Yayınları, 52. Basım, 2016.
- Derviş, Muhyiddin. *İ'râbu'l-Kur'an'l-Kerîm ve beyânuhu*. 9 Cilt. Dimaşk-Beyrut: Daru'l-İbni Kesir, 2003.
- Durmuş, İsmail, "Üslûp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/383-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdi el-Vâdi'î. *eş-Şahîhu'l-müsned min esbâbi'n-nüzûl*. Yemen: Mektebetü San'a el-Eseriyye, 2004.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fî'l-tefsîr*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2010.
- Ebû Hilal, el-Askerî Hasen b. Abdillâh. *Kitâbu's-Sinâateyn el-Kitâb ve's-Şiir*. thk. Ali Muhammed el-Becâvi-Muhammed Ebû'l-Fazıl İbrahim. Halep: Dâru İhya-i'l- Kütübü'l-Arabiyye, 1952.
- Ebû Su'ûd. Muhammed b. Muhammed el-'İmâd. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'ani'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâs, 2008.
- Efendî, Âsım. *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Emiroğlu, Hasan. *Esbâb-ı Nüzûl*. 15 Cilt. Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1968.

- Erdoğan, Tunahan. “İmam Mâturîdî’nin Te’vil Haber Teorilerinin Mukayesesi”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi (Tarr)*, 3/6 (2021), (1053-1085).
- Feyyûd, Besyûni Abdulfettah. *İlmu’l-bedî’ dirase tarihiyye ve fenniyye li usûli’l belâga ve mesâi’l-bedî’*. Kâhire: Müessesetü’l-Muhtar, 4. Basım, 1915.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin b. Yakub. *el-Kâmûsu’l-muhit*. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 6. Basım, 2005.
- Hâşimî, Ahmed el-. *Cevâhiru’l-belâgati fi’l-meânî ve’l-beyân ve’l-bedî*. thk. Yusuf Sameyli. Beyrut: el-Mektebetü -‘Asriyye, 1999.
- İbn ‘Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru’t-Tunusiye, 1984.
- İbn Hişam. *Sîretü’n-Nebeviyye*, 4 Cilt. Kahire: Daru’l-Fecri li’t-Türâs, 2. Basım, 1425/2004.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn. İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî. *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azîm*. thk. Taha Abdurraûf Said. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü’l-Îmân, 1996.
- İbn Manzur, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü’l-Arab*. 16 Cilt. Beyrut: Daru’l Sadır, 2010.
- İbn Mu’tez, Ebû Abbas. *Kitâbu’l-bedî’*. thk. İrfan Matraci. Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiye, 2012.
- İbn Reşîk, el-Kayravânî. Ebû Ali el-Hasen, *el-Umdetü fi mehâsini’s-şî’ri ve nakdihi*. thk. Abdulvahid Şa’lan. Kahire: Matbaatü’l-Hancı, 2000.
- İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü’l-mesîr fi ilmi’t-tefsir*. ter. Abdülvehhab Öztürk. 6. Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009.
- İbnü’l-Esir, Ziyâuddin. *el-Meselü’s-sâir fi edebi’l-kâtib ve’s-şâir*. thk. Ahmed el-Hûfî Bedevî Tabâne. Kahire: Daru’n-Nehde, ts.
- İsfahânî, Ebü’l Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râgib. *el-Müfredât*, çev. Abdalbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mucemü’l-vasît*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1989.
- Karamollaoğlu, Fatma Serap. *Kur’an Işığında Belâgat Dersleri (Beyân)*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.
- Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yedi GeceYayınları, 2001.
- Kazan, Ramazan. *Edebî Üslup Açısından Hadis Metinleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Kazvinî, Hatib. *el-İzâh fi ulûmi’l-belâğa*, thk. İbrahim Şemseddin, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Kutub, Seyyit. *Fî Zılâl-il-Kur’ân*. çev. Salih Uçan - Mehmet Yolcu. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Kutub, Seyyit. *Kur’an’da Edebî Tasvir*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çizgi Yayınları, 1991.
- Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli, ter. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Marulcu, Hasan Tefik. “Kur’an’da Edebî Bir üslup Olarak Tehekküm ve Müşâkele”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Isparta, 2017/4, Sayı 29, 27-338.
- Medenî, es-Seyyid Ali Sadreddîn b. Ma’sûm el-. *Envâru’r-rebî’ fi envâ’i’l-bedî’*. thk. Şakir Hâdî Şükr. Necef: Matbâtü’n-Numan, 1968.

- Meydânî, Abdurrâhman Hasan el-Habenneke. *el-Belâgatu'l-'Arabiyye ususüha ve ulûmuha ve fûnûnüha*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem - ed-Dârü'ş-Şamiyye, 1996.
- Munkız, Üsâme b. *el-Bedî fî nakdi'ş-şiiir*. thk. Ahmed Ahmed Bedevî ve Hâmid Abdulmecid. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Babi'l-Halebi, 2010.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. nşr. Sıdkı Cemil el-Attar. Lübnan: Daru'l-Fikir, 2003.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. Hüseyin er-. *et-Tefsîrû'l- kebîr mefâtîhu'l-gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. Hüseyin er-. *et-Tefsîrû'l- kebîr mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1981.
- Râdi, Şerif. *Telhisu'l-beyan fî mecâzâtî'l-Kur'an*. thk. Ali Mahmud Mukalled. Beyrut: Daru'l-Mektebetü'l-Hayat, 1984.
- Sâbûnî, Muhammed Ali es-. *Safvetu't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali es-. *el-İbdau'l-beyânî bi'l-Kurâni'l-Azîm*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Sâfî, Mahmut. *el-Cedvel fî i'râbi'l-Kur'ân ve sarfihi ve beyânihi*. thk. Daru'r-Raşid İlim Komisyonu. Dımaşk-Beyrut: Daru'r-Raşid ve Muessetu'l-İmân, 1995.
- Seâlebî, Muhammed b. İsmail. *el-Kinâye ve't-tariz*. thk. Aişe Hasyun Ferid. İskenderiye: Dar'ul Kubâe, ts.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. es-. *Miftâhu'l-ulûm*. thk. Naim Zerzur. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Sahîh-i Buhari ve Tercemesi*, İstanbul: Ötügen Yayınevi, 1987.
- Soyalan, Mehmet Yaşar. *Elmalılı Tefsirinde Kur'ani Terimler ve Deyimler*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. çev. Sâkıp Yıldız - H. Avni Çelik. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*, ter. Abdulcelil Alpkıray. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016.
- Şirâzî, Ahmed Emîn. *el-Beliğü fî el-meâni ve'l beyâni ve'l-bedî*. Şiraz: Mektebetü'l- Arab, h.1422
- Teftazânî, Sa'duddîn et-. *Muhtasarü'l-meânî*. Kum: Daru'l-Fikir, 2000.
- Uzun, Tacettin. *Anlatımlı Belâgat*. Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2008.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9. Cilt. İstanbul: Şura-Çelik Yayınevi, ts.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. 14 Cilt. İzmir: Anadolu Yayınları, 1986.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn. Riyad: Mektebetü 'Abikân, 1998.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *Esâsu'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyunû's-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Zemlekânî, Kemaleddin Abdülvahid b. Abdülkerim. *el-Burhân el-kâşif an icâzâtî'l-Kur'an*. thk. Hadîce Abdurrezzak el-Hadîsî-Ahmet Matlûb. Bağdat: Matbaa el-'Ânî, 1974.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. thk. Muhammed Ebû'l-Fazıl İbrahîm. Kahire: Mektebetü Dâru'l-Türâs, 1984.

Zühaylî, Vehbe ez-. *et-Tefsirü'l-münir fî'l-akide ve's-şeriâ*. 17 Cilt. Dimeşk: Daru'l-Fikir, 2003.

IFD

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

Burdur Mehmet Akif Ersoy University
Journal of Theology Faculty

e-ISSN: 2757-6418

(Aralık / December 2022) 3/2

SA'Y, ATALET, İKTİSAT AHLÂKI ve ZİHNİYETİ KAVRAMLARI ETRAFINDA MEHMED AKİF ve SABRİ ÜLGENER

Mehmed Akif and Sabri F. Ülgener Around the Concepts of Working Hard, Idleness, Economic Ethics and Mentality

NURETTİN ÇALIŞKAN

Doç. Dr. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Burdur, Türkiye

Associate Professor, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature, Burdur, Türkiye

ncaliskan@mehmetakif.edu.tr

orcid.org/0000-0002-6255-0871

<https://ror.org/04xk0dc21>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi /Received	: 16 Ağustos/August 2022
Kabul Tarihi/Accepted	: 10 Ekim/October 2022
Yayın Tarihi/Published	: 30 Aralık/December 2022

ATIF / CITES AS

Çalışkan, Nurettin. "Sa'y, Atalet, İktisat Ahlâkı ve Zihniyeti Kavramları Etrafında Mehmed Akif ve Sabri Ülgener". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık/December 2022), 297-323.

İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. Yayıncı / Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty. Burdur, Türkiye.

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. Nurettin ÇALIŞKAN.

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.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

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**.

Mehmed Akif and Sabri F. Ülgener Around the Concepts of Working Hard, Idleness, Economic Ethics and Mentality

Abstract

This article was written with the aim of evaluating the thoughts of Mehmed Akif, who expressed in his verse and prose that the Ottoman people were idle and lazy in the first quarter of the nineteenth century, and Sabri Ülgener, who had similar diagnoses for the economic backwardness of the Ottoman state. The Ottoman Empire shrank geographically in the first quarter of the twentieth century, and withdrew from the historical scene in administrative and political terms, and was replaced by the Republic of Turkey. However, the mentality of the members of the society, which is the product of centuries, remained the same in the issue of work production and inertia. The low determination of the people of the country to work and produce, and the obvious backwardness compared to the West continued to be one of the major problems in the Republican period. Besides many issues, Mehmed Akif gave more place to the Ottoman people's understanding of work, time and worldly life in his poetry than his contemporary poets and thinkers. He expressed his feelings and suffering in his sermons and articles in magazines, especially *Safahat*. Not content with criticism, he explained his offers for his condition and improvement.

As an economist, lawyer and sociologist, Sabri F. Ülgener wondered about the historical and sociological reasons for the issue of speed and inertia, which has a great place in Akif's verse. Inspired by Max Weber's thesis, he researched the mentality of the Ottoman people by using the data he produced from his extensive bibliography consisting of basic works from *tevarihname* and *divans* to *Nefahâtü'l-Üns*, *Müzekki'n-Nüfûs* and *Marifetnâme* to *Ahlâk-ı Alâî*. He built a scientific theory about the roots of inertia and stagnation. In this study, it will be examined how Mehmet Akif comprehended the phenomenon of work and what kind of method he devised while constructing his mind, and the mentality theory of Ülgener, who analyzed the economic ethics and mentality of the Ottoman period over the fifteenth and sixteenth centuries, will be summarized. Finally, how the two thinkers approached the issue in terms of cause and effect will be compared and discussed.

Keywords: Ottomans, Safahat, Economics, Moral Values, Ethics, İdleness, Working Hard, İntrinsic Sufism.

Sa'y, Atalet, İktisat Ahlâkı ve Zihniyeti Kavramları Etrafında Mehmed Akif ve Sabri Ülgener

Öz

Bu yazı, on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı insanının atalet içinde bulunduğunu nazım ve nesrinde dile getiren Mehmed Akif ile Osmanlı devletinin iktisadi geriliği için benzer teşhisleri olan Sabri Ülgener'in düşüncelerini değerlendirme gayesiyle kaleme alınmıştır. Osmanlı Devleti, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde coğrafi bakımdan daraldı ve idari ve siyasi anlamda tarih sahnesinden çekildi ve yerini Türkiye Cumhuriyeti Devleti aldı. Ne var ki çalışma üretme ve atalet meselesinde toplum fertlerinin asırların ürünü olan zihniyeti aynı kaldı. Cumhuriyet döneminde de ülke insanının çalışma ve üretme azminin düşüklüğü, Batrya kıyasla bariz geri kalmışlık büyük sorunlardan biri olmaya devam etti. Mehmed Akif, birçok meselenin yanında nazmında Osmanlı insanının çalışma, zaman ve dünya hayatı idrakine düşünce ve eserlerinde çağdaşı şair ve düşünürlerden daha fazla yer verdi. Hissiyatı ve ıstırabını başta *Safahat* olmak üzere vaazları ve mecmulardaki yazılarında dile getirdi. Tenkitle yetinmeyip hal ve ıslahı için tekliflerini açıkladı.

İktisatçı, hukukçu ve sosyolog bir ilim adamı olarak Sabri F. Ülgener, Akif'in nazmında büyük yer tutan sa'y ve atâlet meselesinin tarihi ve sosyolojik sebeplerini merak etti. Max Weber'in tezinden ilham alarak *Tevarihname* ve *divanlardan Nefahâtü'l-Üns'e*, *Müzekki'n-Nüfûs* ve *Mârifetnâme*'den *Ahlâk-ı Alâî*'ye temel eserlerden oluşan geniş kaynakçasından ürettiği veriyi kullanarak Osmanlı insanının zihniyetini araştırdı. Atalet ve durağanlığın kökleri hakkında ilmi bir nazariye inşa etti. Bu çalışmada sırasıyla Mehmet Akif'in çalışma olgusunu nasıl idrak ettiği ve fikriyatını inşa ederken nasıl bir usul tertip ettiği incelenecek ve on beş ve on altıncı yüzyıl üzerinden Osmanlı dönemi iktisat ahlâkı ve zihniyetini etraflı bir şekilde tahlil eden Ülgener'in zihniyet teorisi özetlenecektir. Son olarak iki mütefekkirin meseleye sebep-sonuç bakımından nasıl yaklaştıkları karşılaştırılacak ve tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Safahat, İktisat, Ahlak, Zihniyet, Sa'y, Atalet, Batını Tasavvuf.

Summary

The reasons that cause a structure that is the subject of history, such as the Ottoman Empire, to be out of history are intricate and related to each other. Nevertheless, a rough classification can be made as reasons arising from their own internal dynamics and the then-circumstances of the world. The relationship between economic backwardness, lack of production and capital, individual and social attitudes and behaviours is one of the issues that exist on the basis of the cause-effect relationship between Turkey's recent and distant past. For four centuries until the twentieth century, the social and economic suffering caused by this event has been the subject of countless pleadings, and the number of diagnoses and reform proposals has almost been forgotten. However, it was inevitable to experience a long and deep period of dissolution/inhibit due to the end of the era of conquests and the increase in the cost of holding the lands, the shift of trade routes to the West from the Mediterranean to the oceans, and other factors. On the other hand, with the transformation of the administrative and political order, which has been in effect for six centuries, into a status quo, all modernization efforts could not go from form to substance. The main factor that exists beyond these apparent reasons is the mentality of the individual and society and its indicator attitudes and behaviours. In Sabri Ulgener's words, the Ottoman people could not attain a rational and calculating economic understanding and carried a submissive, stable, lump-sum economic mentality. Mentality manifests itself by transforming the attitudes and normative behaviours of individuals from all classes into sayings or idioms in the economic and sociological context and using them as suggestions/advice. The causes of the political, social and economic depressions experienced in four centuries and the search for responsible for them have been a matter discussed by the intellectuals of the 19th and 20th centuries on all grounds.

Apart from political and religious personalities, there are artists, poets, writers and scientists who have been the subject of history/history maker. In this sense, it can be said that Mehmed Akif and Sabri F. Ulgener are two thinkers, one of whom has interpreted the era in which they lived through poetry and the other through social science. Mehmed Akif is an Ottoman intellectual who embodied his poetry with his power of contemplation and pure sincerity, and with his keen observation skills accompanying the *acquis* he possessed in terms of knowledge and environment, he, as in every field, analysed the mentality behind the moral attitudes and behaviors of the Ottoman people. As the depictions of people in his poems are enlarged, they turn into paintings whose colours deepen and lines become clearer. Unlike contemporary thinkers and writers as said in following lines "*Çalış!*" *dedikçe şeriat çalışmadın durdun / Onun hesabına birçok hurafeler uydurdun. Sonunda bir de «tevekkül» sokuşturup araya / Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya*", he fiercely criticized the lack of work, ingrained inertia/stagnation, the wrong notion of and wrong perception of submissiveness, and presented his own prescription for its treatment in his books titled *Safahat* and *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler-Mevizeler* and also periodicals titled *Sırât-ı Müstakim* and *Sebilürreşad*. The reason for the stagnation is the belief in the futility of effort beyond the minimum level of work for the mortal life of the world, in the dilemma of transient/permanent. Once more as can be seen in his verses "*Müslüman unsuru gâyet mütedenni, doğru, / Şu kadar var ki değildir bu, onun mahzuru / Müslümanlık*" *denilen rûh-i İlâhî, arasak, "Müslümânız" diyen insan yığmından ne uzak! / Dîni tedkik edeceksek, dönelim haydi geri; / Alalım neş'et-i Islâm'a yakın bir devri: /O ne dehşetli terakki, o ne müdhiş sür'at! / Öyle bir harika gösterdi mi insaniyyet?*", he firmly argued that for the cure and the solution of the destruction caused by the lack of work and the dominance of inertia, it needed to go back to the roots to re-discover the knowledge and understanding of the era in which Islam was born. Apart from literary and poetic sensitivity, it is seen that the issue of working hard and inertia is processed in the poet's verses in logical principles with scientific/philosophical depth. It deals with concepts in five interconnected meaning planes. It points to the continuity of the ephemeral/cosmological creation and associates that man was created for perpetuity, not for non-existence, with the manifestation of Allah in the realm of existence with the name of activity. In almost every poem about the society, he follows the order of description, identification, criticism/allusion and proposal/judgment. Although it is not clearly stated how and for what he will work, man was created not for standing stil but for ongoing seeking and searching.

Ulgener investigated the answer to the question of why the individual did not work, asked by Mehmed Akif, through the economic structure of the Ottoman Empire in the 15th and 16th centuries and the mentality behind this structure. He researched the scientific reasons for the lack of production and capital accumulation in the Ottoman Empire by using the method in Max Weber's "The Protestant Ethics of the Spirit of Capitalism". In the centre of the case, there was a real and full human being, not only with his outward appearance, but also with his understanding, feelings and desires, values and preferences. He identified the norms, that is, the actual and current attitudes and behaviours, in moral and history books, *divans* and *futuwwetnames*, which are first-degree source works in verse and prose that were written or compiled in those centuries. He shaped his theory of mentality, which he put forward based on the data he obtained, through the concepts of mysticism, *futuwwa*, economic ethics, economic mentality, medievalization and dissolution. He proposed the concept of medievalization in order to explain the moral and economic process that the Ottoman Empire embodied in five centuries, from the 15th century to the republic, with a never-changing understanding and approach to the events. In this long period, the relationship between the gentry/notables and the common people and the understanding of esoteric mysticism became the nurturing elements of the economic mentality. The norm/reality mismatch, which emerged from the fact that the violation of strict religious/moral rules by the upper classes was bracketed and softened by opinion leaders, became the dominant element in the same process. A century has passed since the beginning of the new Turkish republic. Isn't the lack of working capacity on which two thinkers, a poet, the other a jurist and socio-economist scientist, spent their time, and the still existence of economic backwardness, which is its reflection, not a criterion for the validity of Ulgener's theses and the appropriateness of Akif's anger?

Özet

Osmanlı Devleti gibi tarihin öznesi bir yapının tarih dışında kalmasına yol açan sebepler girift ve bir diğeri ile ilintilidir. Yine de kendi iç dinamiklerinden ve dünya şartlarından kaynaklanan sebepler diye kabaca bir tasnif yapılabilir. İktisadi gerilik, üretim ve sermaye yetersizliği ile ferdi ve toplumsal tavır ve davranış arasındaki ilişki, Türkiye'nin yakın ve uzak geçmişi arasında sebep-sonuç ilişkisi temelinde var olan meselelerinden biridir. Yirminci yüzyıla değin dört asır boyunca bu vakıanın doğurduğu sosyal ve iktisadi acı tablo sayısız layihalarda ifade edildiği gibi; konulan teşhislerin ve ıslahat tekliflerinin sayısı neredeyse unutuldu. Ne var ki başta fütuhât devrinin sona erip toprakları elde tutmanın maliyetinin artması, Batıya giden ticaret yollarının Akdeniz'den okyanuslara kayması ve diğer etkenlerle uzun ve derin bir çözülme/inhitât döneminin yaşanması kaçınılmaz oldu. Buna karşılık altı asırdan beri yürürlükte olan idari ve siyasi nizamın bir statükoya dönüşmesi ile bütün modernleşme çabaları şekilden öze geçemedi. Bu görünen sebeplerin ötesinde var olan asıl amil ise birey ve toplumun zihniyeti ile onun göstergesi tutum ve davranışlarıdır. Sabri Ülgener'in tespiti ile Osmanlı insanı rasyonel ve hesapçı bir iktisat anlayışı kazanamamış, teslimiyetçi, durağan, götürü bir iktisat zihniyeti taşımıştır. Zihniyet, iktisadi ve sosyolojik bağlamda her sınıftan bireyin sergilediği tavır ve norma dönüşmüş davranışların deyiş veya deyimine dönüşmesi ve bunların telkin/tavsiye olarak kullanılmasıyla kendini ortaya koyar. Dört asırda yaşanan siyasi, sosyal ve iktisadi buhranların sebepleri ve bunlara sorumlu arayışı 19 ve 20. yüzyıl aydınları tarafından her zeminde tartışılan bir mesele olmuştur.

Siyasi ve dini kişiliklerin dışında tarihin öznesi olabilmiş sanatçı, şair, edip ve bilim adamları vardır, Bu manada Mehmed Akif ve Sabri F. Ülgener için biri şiir diğeri sosyal bilim vasıtası ile yaşadıkları çağı alabildiğine derinlikli yorumlamış iki mütefekkir denilebilir. Mehmed Akif, şairliğini tefekkür kudreti ve katıksız samimiyeti ile meczetmiş ve ilim ve muhit itibarıyla sahip olduğu müktesebata eşlik eden keskin gözlem yeteneği ile her sahada olduğu gibi Osmanlı insanının ahlaki tavır ve davranışlarının arkasında yatan zihniyeti de çok sağlam biçimde tahlil etmiş bir Osmanlı aydınıdır. Nazmında yaptığı insan tasvirleri büyütüldükçe renkleri derinleşen ve çizgileri netleşen tablolara dönüşmektedir. *“Çalış!” dedikçe şeriat çalışmadın durdun / Onun hesabına birçok hurafeler uydurdun. Sonunda bir de «tevekkül» sokuşturup araya / Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya”* mısralarında ifade edildiği gibi, çağdaşı düşünür ve ediplerden farklı olarak, *Safahat'*inde, vaazlarından derlenen *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler Mevziler* adlı kitabı ile *Strât-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad*'daki yazılarında sa'yin eksikliğini, kökleşmiş atalet/durağanlığı, ye's ve yanlış tevekkülün yanlış telakkisini kıyasıya eleştirmiş, tedavi edilmesi için kendi reçetesini sunmuştur. Durağanlığın sebebi beka/fena ikileminde fâni olan dünya hayatı için asgari düzeyde çalışmanın ötesinde bir çabanın lüzumsuzluğuna dair inançtır. Mehmed Akif, *“Müslüman unsuru gâyet mütedenni, doğru, / Şu kadar var ki değildir bu, onun mahzuru / Müslümanlık”* denilen rûh-i İlâhî, *arasak, “Müslümânız”* diyen insan yığınından ne uzak! / *Dîni tedkik edeceksek, dönelim haydi geri; / Alalım neş'et-i İslâm'a yakın bir devri: /O ne dehşetli terakkî, o ne müdhîş sür'at! / Öyle bir harika gösterdi mi insaniyyet?”* mısralarından anlaşıldığı üzere sa'yin eksikliği ve ataletin baskın hale gelişinin yol açtığı tedenninin ve yıkımın çözümünün, köklere yani İslam'ın doğduğu dönemin tahkik ve idrakinde olduğu fikrinin sıkı savunucusu oldu. Edebilik ve şiirsel hassasiyetin dışında sa'y ve atalet meselesinin şairin mantık ilkelerini takip ederek işlediği, ilmi/felsefi derinliğin de var olduğu görülür. Kavramları birbirine bağlı beş anlam düzleminde ele alır. Kevni/kozmozolojik yaratılışın sürekliliğine işaret eder ve insanın âdem değil beka için yaratıldığını Allahu Teâla'nın fa'âl ismi ile varlık âleminde tecelli edişi ile irtibatlandırır. Cemiyete dair hemen her manzumesinde tasvir, teşhis/tesbit, tenkid/tariz ve teklif/hüküm sıralamasını izler. Nasıl ve neye çalışacağı açıkça söylenmese de, insan tevakkuf için değil taharri için yaratılmıştır.

Mehmed Akif'in sorduğu bireyin neden çalışmadığı sorusunun cevabını Cumhuriyet döneminde Ülgener Osmanlı Devleti'nin 15 ve 16. Yüzyıldaki iktisadi yapısı ve bu yapının gerisindeki zihniyet üzerinden araştırdı. Osmanlıdan üretim azlığı ve sermaye birikiminin oluşmamasının ilmi sebeplerini Max Weber'in “Protestan Ahlakı Kapitalizmin Ruhunu” adlı eserindeki usulü kullanarak araştırdı. Vakıanın merkezinde yalnız dış görünüşü dıştan görünüşü ile değil, idraki, his ve istekleri, değer ve tercih ölçüleri ile gerçek ve dolu insan vardı. O asırlarda telif edilmiş veya derlenmiş manzum ve mensur birinci derece kaynak eserler olan ahlak ve tarih kitaplarında, divanlarda ve fütüvvetnamelerde norm yani olması gereken ile vaki ve cari olan tutum ve davranışları tespit etti. Elde ettiği veriden hareketle ortaya koyduğu zihniyet teorisini tasavvuf, fütüvvet, iktisat ahlakı, iktisat zihniyeti, ortaçağlaşma ve çözülme kavramları üzerinden şekillendirdi. Osmanlı'nın 15. Yüzyıldan cumhuriyete değin beş asırda hiç değişmeyen anlayış ve idrak ile vücut verdiği ahlaki ve iktisadi süreci ortaçağlaşma kavramı ile karşıladı. Bu uzun süreçte taşrada eşraf/ayan ile avam arasındaki ilişki biçimi ve batını tasavvuf anlayışı iktisadi zihniyetin besleyici unsurları oldu. Sıkı dini/ahlaki kuralların üst sınıflarca ihlalinin kanaat önderleri tarafından paranteze alınıp yumuşatılmasından doğan norm/realite uyuşmazlığı aynı süreçten hâkim unsur oldu. Yeni Türkiye Cumhuriyeti devletinin başlangıcından bugüne bir yüzyıl geçti. Biri şair diğeri hukukçu ve sosyo-iktisatçı ilim adamı iki düşünce adamının mesaisini harcadığı atalet ve onun yansımaları olan iktisadi geriliğin hala yaşanıyor oluşu, Ülgener'in tezlerinin geçerliliği ve Akif'in öfkesinin yerindeliği için bir ölçü değil midir?

Giriş¹

Tarih, milletin/toplumun dikey kesitini alarak hadiselerin nasıl olduğunu, sosyoloji ise yatay kesitini alarak niçin olduğunun cevaplarını araştırma ve inceleme imkânı sunar. İnsanların hadiseler karşısında gösterdikleri tavır, davranışlar ve aldıkları inisiyatiflerden yola çıkarak onları millet ve toplum yapan asgari müştereklerin mahiyetini belirleyip haritasını çıkarmak ve böylece yeni teşhisler ve tespitlerin inşasına yardımcı olacak genellemeler ve paradigmlar oluşturmak sosyal bilimlerin özünde var olan bir keyfiyettir. Bu bağlamda yirminci yüzyıl Osmanlı Devleti'nin sosyal ve iktisadi bakımdan mamur ve müreffeh olamayışı, derin yoksulluk ve sermaye yetersizliğinin sebepleri ve hal çarelerinin araştırılması; düşünce, edebiyat ve ilim ve insanların üzerinde çokça imal-i fikirde bulunduğu hassas meselelerden biri olmuştur.

26 Ocak 1699 Karlofça Antlaşması'ndan itibaren toprak kaybetmeye başlayan Osmanlı Devleti, 19. yüzyıla gelindiğinde dıştan karşılanması zorlaşan sıkıştırma ve harpler; içten göğüslenmesi giderek imkânsızlaşan iktisadi buhran ve darlıkların ortasında Tanzimat ve diğer ilave ıslahat çabaları ile yönünü bulmaya ve batmamaya çalışan bir gemi gibiydi. 10 Ağustos 1920'de imzalanan ama İstiklal Savaşı'nın kazanılması ile hükümsüz kalan Sevr Muahednamesi ile iki asrı aşan bir mücadelenin sonunda elinde yalnızca Anadolu kaldı. Saltanattan Cumhuriyete geçiş sürecinde önce otokratik sonra anayasal monarşik, arkasından tek partili ve nihayet çok partili demokrasi ile üst yapının modern yönetim biçimine geçişi söz konusu idi.² 18. yüzyıldan itibaren saltanat-ı seniyyenin iradesi ile önce Osmanlı ordusu ve askeri kurumlarda başlayan modernleşmenin giderek diğer alanlara teşmili, toplum tabanından çıkan düşünceye dayalı bir zihniyet değişimi ile birlikte yürümedi.

Devlet-i Aliyye yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde tarih sahnesinden çekildi ve Cumhuriyet'e geçilirken sosyal dokuya hayatiyet veren çok sayıda sosyal müessese tasfiye edildi. Zaten Tanzimat'la Batı'nın insan davranışları ve gündelik hayat pratiklerine tesiri çok artmıştı. Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte zihniyetteki sekülerleşme³ sosyal dokuyu yeni baştan şekillendirmeye ve toplumun dine olan mesafesinde belirleyici hale gelmeye başladı. Böylece İslâm dininin kamusal hayattaki tezahürleri azalmaya, daraltılmış pratiklere ve kişinin kendi idraki ile sınırlı bir uhrevi alana inhisar etmeye başladı. Geleneğin tasfiyesi ve hukuktan eğitime, musikiden mimariye modernleşmenin her alanda etkin güç olması ile birçok toplumsal kurum ya yeni bir biçim aldı veya yenisine yol verdi. Ama zihniyeti ve davranış hususiyetleri ile bu müesseselere ruh ve dinamizm sağlayan insan unsuru fazla değişim geçirmeden yeni döneme intikal etti.

¹ Çalışmada her iki şahsiyetin fikriyatının açığa çıkarılması ve mevzuun anlaşılmasına katkıda bulunması gayesiyle özellikle Ülgener'in eserlerinden yapılan nakiller uzun tutulmuştur. Esas metnin seyrini kısmen engellediği bariz olan bu hususu okurların anlayışla karşılaması temenni edilmektedir.

² "Osmanlı modernleşmesi otokratik bir modernleşmedir. İç ve dış gelişmeler hayatının son kırk yılında, imparatorluğu bu otokratik modernleşmeden anayasal bir monarşiye kadar sürükledi. İmparatorluk genç Cumhuriyete parlamentarizm, siyasal parti, basın gibi siyasal kurumları miras olarak bıraktı. Cumhuriyetin tabibleri, fen adamları, hukukçu, tarihçi ve filologları son devrin Osmanlı aydın kadrolarından çıktı. Cumhuriyet ilk anda eğitim sistemini, üniversiteyi, yönetim örgütünü, mali sistemini imparatorluktan miras aldı. Cumhuriyet devrimcileri bir ortaçağ toplumuyla değil; son asrını modernleşme sancıları ile geçiren imparatorluğun kalıntısı bir toplumla yola çıktılar. Cumhuriyetin radikalizmini kamçılayan öğelerden biri de yeterince radikal olamayan Osmanlı modernleşmesidir. Bugünkü Türkiye'nin siyasal-sosyal kurumlarındaki sağlamlık ve zaafın bilinmesi, son devir Osmanlı modernleşme tarihini iyi anlamakla mümkündür." Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: Hil Yay., 1987), 24.

³ Kavram, burada bireyin hayatında tabiatüstüne inancın az yer tutması ve hiç olmaması anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Ali Köse, "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmlar", *Liberal Düşünce Dergisi* 24 (2001), 150-165.

Osmanlı Devleti, Rusya ve Avrupa devletlerinin tahammül ötesi sıkıştırılmaların, açtıkları harplerin ve içte çıkış yolu bulmanın giderek imkânsızlaştığı iktisadi buhran ve mali darlıkların içinden geçerek mukadder sona yaklaşırken, Ziya Paşa'dan Said Halim Paşa'ya 19. yüzyıl Osmanlı münevverleri ve yönetici sınıfı her sahada derinleşen sıkıntılar üzerinde mesai harcıyor, üzüntü ve kaygı duydukları çözülmeyi her mahfilde tartışıyor ve hal yolları arıyorlardı. Osmanlı insanının/tebaasının yaşananlar karşısında aldığı tavır ve sergilediği davranışların bir zihniyetin yansımaları olduğu kabulünden hareketle Divan şairi Nâbî'den Mehmed Akif'e birçok edebiyatçı ve şair de teşhis ettikleri geri kalma sebeplerinin zihniyetle ilişkisi/bağlantısı üzerinden insani düzlemde tanık oldukları tereddiyi ve kaht-ı ricali manzum ve mensur eserlerinde eleştirdiler. Türkiye Cumhuriyeti Devleti, insan varlığı ve nüfus bakımından daha mütecanis idi. Yönünü her alanda Batı'ya çevirmiş olmasına karşın, çalışma, katma değeri yüksek ürünleri üretme ve refahı tabana yayma meselesinde iddiasını gerçekleştirmedi. Bu konuda nitelikli ve derinlikli makaleleri ve telifleri olan, erken dönem Cumhuriyet Türkiye'sinin ilim adamlarından Sabri F. Ülgener'in iktisat ahlâkı ve zihniyeti üzerinde geliştirdiği faraziye/teori, Osmanlı dönemi çalışma ve iktisadi üretim zihniyetinin toplumda hala cari olduğunu ortaya koydu.⁴

Osmanlı Devleti'nin insan telakkisi ifadesini, Şeyh Edebali'nin meşhur "İnsanı yaşat ki devlet yaşasın." deyişinde ifadesini bulmuştur. Hükmettiği coğrafyada yaşayan reaya veya tebaa 19. yüzyıla, başka bir ifade ile Tanzimat'a kadar, inisiyatif/teşebbüs kabiliyeti olan ve kâr peşinde koşan fertler topluluğu değil, kerim devletin lütfuna muntazır bir millet olarak tarif edilmiştir.⁵ Dolayısıyla Osmanlı'nın henüz güçlü olduğu 16. yüzyıldan itibaren Batı'da vuku bulan sosyal ve iktisadi değişme ve dönüşümleri fark ve idrak edip vaziyet almakta gecikmenin de sebepleri arasında olduğu çöküş/intihat dönemine girilmişti. İlber Ortaylı, 19. yüzyıla gelindiğinde iktisadi altyapının çağın çok gerisinde olması ve dünya görüşleri ile devlet gelenekleri arasındaki uyumsuzluktan ötürü reformcu Osmanlı devlet adamlarının mevcut statükoyu aşip elzem olan siyasi, idari ve iktisadi düzeni tesis edemediklerini, zaten gecikmiş Osmanlı Modernleşmesinin bu çıkmazda kaldığını belirtir.⁶

⁴ Verimsiz iktisadi zihniyetin hala yaygın olduğunu Ülgener'in zihniyet tarihinin safhaları için yaptığı isimlendirmeden anlayabiliyoruz: "Yalnız, konuyu kendi açımızdan ele alırken, çıkış noktamızın berikilerden farklı olacağını gözden uzak tutmamalıyız. Şöyle ki: Batılı tarihçilerin üzerinde durdukları çoğunlukla yeni zamanlar ve kapitalist çağ burada arka plâna geçecektir. Batıda yeni zamanlar diye adlandırılan ve gerçekten de bütün hayat sahalarında yenilenme ile beraber yürüyen devir bizde ortaçağ değerlerine dönüş (ortaçağlaşma) karakterini taşıyor: Her şeyden önce, parlak bir ticaret devrinin sonu. Teşebbüs formlarında yer alan "esnaflaşma"; değer anlayışında da aynı suretle kapanma ve katılma; en küçük bir yeniliğe göz yummayan meslek ve sanat taassubu (gelenekçilik)... Nihayet Feodal hayatın asırdan asra aktardığı ağalık ve efendilik şuru: Bol tüketimin, hele görünüş ve gösterişin çekici etkisinden hiç bir zaman uzak kalmamakla beraber, kendini gündelik iktisadi kaygıların üstünde görmeğe alışık, üretimi ve değer yaratmayı kendinden başkalarının sırtına yüklenmiş görmek isteyen zihniyet! Hepsi de Batı Avrupa'da 15 ve 16. yüzyıllardan beri tarihe mal olduğu halde bizde birçok tarafları örselenmeden "Yeni Zamanlar"a devredilmiş "Orta çağ" değerlerinden başka şeyler değil! Bu değerler üzerinde durmak ve düşünmek, bir bakıma, kendi iç dünyamızın kökenini ortaya koymak olacağından, o yolda bir araştırmanın tarihi değeri kadar aktüel önemi haiz olacağı da meydandadır." Bkz. Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, (İstanbul: Der Yay., 1981), 15.

⁵ "Osmanlı idaresinin, yönetim felsefesi, "âlemi yaratan Allah'ın emaneti olan reaya fukarasının ve Allah'ın bütün kullarının güven ve rahatını, dirlik ve düzenliğini koruma" görevi ve sorumluluğu ile açıklanmıştır. Bu felsefe, Tanzimat Devri'nin ünlü sultanı II. Mahmud'un "*Ben tebaanın Müslüman'ını camide, Hristiyan'ın kilisede, Musevi'sini de havrada fark ederim. Aralarında başka gûna bir fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaletim kavidir ve hepsi hakiki evlâmdır.*" cümlesiyle ifade edilmiştir. Buna göre, farklı mali, idari, etnik ve dini kökenlerden olmak, ayrıştırıcı bir unsur olarak görülmemiştir. Bu yönetim anlayışı, askeri, idari, mali-ekonomik yapılanmaya binaen toplumun askeri sınıf ve reaya; reayanın ise esas itibarıyla "millet sistemi" denilen dini durumuna göre ve mali-ekonomik bir bakış açısıyla vergilendirme temelli mesleki uğraşı ve yerleşime göre yapılandırılmasında kendini göstermiştir." Mehmet Öz, "Reaya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006) 7/490-493.

⁶ Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 178.

Tarihin bu uzun buhranlı döneminin Osmanlı insanının ruhu ve tabiatı üzerinde müessir olması, zaman ve mekân idrakinde ve tarih bilincinde kırılmalara yol açması tabiidir. İsmail Kara, Mehmed Akif'in fikriyatında din ve ahlâk kavramlarının faal/aktif olmayı içerdiğini, bunun da onun İslam modernizminin yani İslamcılığın inşa ettiği kurtuluş ideolojisinin mantığı ve ona mecbur oluş ile alakalı olduğunu söyler. O devrin şartlarında kendini ihya, tecdid, tadil etmek gibi İslam'ın kendi iç dinamiklerinin değil de yaşanan ağır askeri mağlubiyet, toprak kayıpları, Batı ve Rusya baskısının doğurduğu bir süreç olan İslamcılığın önde gelen aktörlerinden olan Akif, sa'y, sabır, azim ve tevekkül gibi kavramlara özlerini bozmadan yeni anlamlar atfediyordu.⁷

Mehmed Akif'in siyasi, içtimaî, iktisadi ve ahlaki her alanda sonu gelmeyen çöküş ve yozlaşmaya birebir tanıklığı, iman ve vicdanından doğan mantıki temelleri çok güçlü bir anlatıma dönüşmüştür. Koyduğu teşhisler ve nasıl çalışılması gerektiğine dair teklifleri içeren şiirlerinden bazı beyitler mecelle hükümleri gibi halkın dilindedir.⁸ Dönemine kadar üç asırdır her alanda sayısız ıslahat çabasına karşılık, Müslümanların hadiselere bakış, tavır ve davranışlarında kayda değer farklılaşma olmadığını görüyor olmalıydı. Onun içindir ki Mehmed Akif, çağdaşı fikri ve edebi şahsiyetlerden farklı olarak Osmanlı toplumunda müşahede ettiği kökleşmiş atalet/durağanlık ve ye'se özellikle *Safahat*'ta hususi bir yer ayırmış, *Sırât-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad*'daki yazılarında meseleyi sürekli gündemde tutmuştur.

1. Mehmed Akif'in Nazmında İnsanı Tasavvur ve Tasvir Kudreti

Zaman ve mekânla kayıtlı her eser gibi *Safahat* da şairinin muhayyilesinden eserine intikal eden bir insan ve toplum kavramı barındırır. Bu tasavvurunda geçmişten kendi zamanına ve kendi zamanından geleceğe doğru insanın yeknesak bir mahiyeti bulunur. Kişinin kendi gözünden dili vasıtası ile yansıttığı eşya ve hadiseleri idrak ediş biçimi ve tasviri belli derecede şahsîlik ve izafîlik içerir. Dini ve pozitif ilimleri hakkıyla tahsil eden Mehmed Akif'in tefekkür derinliği ile şair hassasiyetinin oluşturduğu terkip, tahlil, tasvir ve tespitlerinde objektifliği, kesinliği ve mutlaklığı nihai sınırına taşımıştır. Onun tabiata, vak'alara ve insanlık hallerine birebir tanıklığından veya yakın dostlarının aktardıklarından mısralara döktüğü his ve düşüncesi, geçiş dönemi Osmanlı toplumunun yatay ve dikey/ufki ve amudi büyütüldükçe netliğini hiç kaybetmeyen bir kesitini verir. Süleymaniye Kürsüsünde manzumesini okurken, kendimizi karşısında konuştuğu cemaatin arasına karışmış ve vaaz kürsüsündeki hatibi dinliyor hissine kapılırız. Örneğin,

Sizde erbâb-ı tefekkürle avâmın arası
Pek açık işte budur bence vücûdun yarası⁹

⁷ Görüşleri itibarıyla modernleşme muhalifi değil şartlı savunucusu. Kurtuluşu orada görüyor. İslâm modernizmi ile paralellikler arz eden bir görüntü ve muhtevaya sahip: Kaynaklara dönüş; sade, kolay anlaşılabilir ve kuşatılabilir, nazariyattan ziyade ameliyata ehemmiyet veren bir din anlayışı; İslâm'ın bidat, hurafe ve batıl inançlardan arındırılması; ilmiyenin ve medreselerin tenkidi, buna bağlı olarak ilim anlayışının dönüştürülmesi, ilim hiyerarşisinin reddi veya güçsüzleştirilmesi; tasavvufun tenkidi; ahlâki kavramların aktivist bir anlayışla yeniden yorumlanması; İslâm tarih tecrübesinin, geçmişin bağlayıcılığının reddi; içtihat kapısının açılması; kültür-medeniyet ayrımının benimsenmesi ve buna bağlı olarak kısmi batılılaşmanın savunulması... Bkz. İsmail Kara, *Akif'in Aktif Din ve Ahlâk Anlayışı*, Vefatının 75. Yılında Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2011), 124.

⁸ Bu hususla ilgili beyitlerin bazıları şöyledir:

"Leyse li'l-insani illâ mâ seâ" derken Hudâ /Anlamam hiç meskenetten sen ne beklersin daha. (Mehmed Akif Ersoy, *Safahat*, (İstanbul: MAKÜ, 2021), 23.)

"Kim kazanmazsa bu dünyada bir ekmek parası / Dostunun yüzkarası; düşmanın maskarası! (Safahat, 56.)

"Çalış!" dedikçe şeriat çalışmadın durdun / Onun hesabına birçok hurafeler uydurdun. Sonunda bir de «tevekkül» sokuşturup araya / Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya" (Safahat, 209.)

"Allah'a dayan, sa'ye sarıl, hikmete râm ol / Yol varsa budur, bilmiyorum başka çıkar yol." (Safahat, 388.)

⁹ *Safahat*, 148.

beyti ile o günün “Erbâb-ı tefekkür”ünü uzun uzun tasvir ederken serdettiği düşüncelerin ve karşı tezlerin günümüzde dahi yaygın bir tartışma mevzuu olduğu kolayca fark edilir. O günün entelektüel sınıfı mütefekkir (geçinen)lerin fikir ve iddiaları ve şairin karşı tezlerinin derinliğinin mısralara sığdırılmış hali ve bunda şairin biteviyelige düşmeden tenkidini sürdürmesi tasvir gücünde bir doruk noktasını temsil etmektedir. Söylemin özü, Garb medeniyetinin üstünlüğü, Şark’ın selameti için taklidin vahim gerekliliğidir. İslam ile ““Müslümânız” diyen insan yığınının” onu idrak etmede seviye düşüklüğünün bugün dahi sıkıntıların kaynağı oluşu, Mehmed Akif’in düşüncesindeki derinliği göstermektedir.

Akif, hem güya düşünce üreten mütefekkir geçinenler sınıfını, hem de sıradan dindar halkı içerden tanımakta, dolayısıyla şiiriyetin kalitesinden ödün vermeden vaaz kürsüsünde çok zor bir meseleyi cami cemaatinin idrakine ulaştırmaktadır.

Mütefekkir geçinenler ne diyor sizde bakın:
 “Medeniyetin teâlisi umûmen Şark’ın,
 Yalnız bir yolu ta’kîb ederek kâbildir;
 Başka yollarda selâmet gözeten gâfildir.
 Bakarak hangi zeminden yürümüş Avrupalı,
 Aynı izden sağa, yâhud sola hiç sapmamalı.
 Garb’ın efkârını mâl etmeli Şark’ın beyni;
 Duygular çıkmalı hep aynı kalıptan; yâ’ni:
 İçtimâî, edebî, hâsılı her mes’elede,
 Garb’ı taklîd edemezsek, ne desek beyhûde.
 Bir de din kaydını kaldırmalı, zîrâ o belâ,
 Bütün esbâb-ı terakkîmize engel hâlâ!”¹⁰

.....
 Mütefekkirleriniz dîni de hiç anlamamış;
 Rûh-ı İslâm’ı telakkîleri gâyet yanlış.
 Sanıyorlar ki terakkîye tahammül edemez;
 Asrın âsâr-ı kemâliyle tekâmül edemez.
 Bilmiyorlar ki ulûmun ezeli dâyesidir.
 Beşerin bir gün olup yükselecek pâyesidir.
 Mündemic sîne-i sâfında bütün insanlık...
 Bunu teslim eder insâfî olanlar azıcık.
 Müslüman unsuru gâyet mütedennî, doğru,
 Şu kadar var ki değildir bu, onun mahzûru
 “Müslümanlık” denilen rûh-i İlâhî, arasak,
 “Müslümânız” diyen insan yığımından ne uzak!
 Dîni tedkîk edeceksek, dönelim haydi geri;
 Alalım neş’et-i İslâm’a yakın bir devri:
 O ne dehşetli terakki, o ne müdhiş sür’at!
 Öyle bir harika gösterdi mi insaniyet?¹¹

Mehmed Akif, şiirin maksadı ve işlevi, daha umumi bir deyişle sanatın gayesi konusunda selefî ve çağdaşı şairlerden farklı bir tavır ve anlayışa sahipti. Doğruluk, cesaret, zulme rıza göstermemek vb. hemen her ahlaki tutumda olduğu gibi, çalışma, azim ve sebatkârlıkta da hususi hayatını, Safahat’ta söylediklerinin tanığı kılmış bir karakter insanı idi. M. Cemal Kuntay, sanatta aslolanın ilham değil sistemli çalışmak olduğunu iddia eden şairin bunu kendi faal oluşu ile ispat ettiğini şöyle ifade eder:

¹⁰ Safahat, 148.

¹¹ Safahat, 151.

“...bu iddianın en iyi misali kendisiydi: Nazmında cesîm binanın iskeletini taşıyan muvazene kudreti, bu çalışmaktan çıktı; ¹² ... Maddeten de çalışkan. Mektepten çıktığı sene baytarlıkla gittiği Şam’da sabah ordu için at alıyor; akşam bir çocuğa Arapça okutuyor, gece de Sancaktar Oteli’nde bir mumun ışığında Fransızca’ya çalışıyordu.”¹³ ... “Avrupalılarda büyük eserlerden önce o eserleri veren sa’yı kıskanır.”¹⁴

Döneminin bazı ediplerince sıkça şiir olmamakla tenkit edilmesine rağmen, yine kalbi ve muhayyilesine yaslanarak inşa ettiği çok uzun manzumelerinde ferdi değil insanıyeti ve toplumu merkeze almış, hayat, hakikat ve müşahedeyi nazmının zemini olarak benimsemişti. Natüralizmi felsefi manada değil, İslam coğrafyasının yaşadığı buhranlara, başına gelen felaketlere, sefalet ve perişanlığa tercüman olmada en verimli yöntem olarak görmüştü. *Safahat*’ın ilk ve yedinci kitapları dışındaki manzumelerde ruhunun ıstırabını, coşkunluğunu, isyan ve feryadını hiç nazmına taşımamıştı. Bu iki bölümde var olan üst seviyedeki şiiriyet yani musikiye yakınlık, anlam ve mesaja kapalı duyuşa açık olması keyfiyetini şair, diğer beş kitapta da sürdürülebilirdi. Bunun yerine fitri kabiliyeti ve mükemmel tahsil ve taharrisinin mahsulü olan dil işçiliğini milletin yaşadığı sıkıntı ve çektiği ıstırabı resmetmek için vasıta yapmıştı. Yazdığı ve *Safahat*’a da alınan mektubunda dostlarından Ferid Kam, sanattan maksadın yine sanat olduğu ve bu sebeple dini, ahlaki, milli ve siyasi gayeye vasıta olamayacağını ileri sürüp Akif’i eleştirenlere şu cevabı verir:

“... Fakat o halde, ya’ni san’at hakkındaki bu düstür kabul edildiği takdirde, onu dinsizliğe, ahlâksızlığa da âlet ittihâz etmemek lâzım gelir. Zîrâ san’at, bu sûretle kayıddan âzâde edilmiş olmayıp, belki kuyûdun en berbâdıyle takyîd edilmiş olur. Ben, senin eserlerinde bu düstûra muhalefetini gösterecek bir şey görmüyorum. Çünkü sen san’atte gâye aramıyorsun; lâkin gâyede san’at arıyorsun. Mesleğin tamâmıyle maksadını te’mine kâfîdir.”¹⁵

19 ve 20. asrın aşırı Garb hayranı mütefekkirleri/aydınları, kurtuluşun dinin koyduğu kayıtlardan kurtulmakta olduğu iddia ederler. Akif, dinin vaz’ ettiği hayatın Müslümanlar tarafından ameli olarak gereği gibi yaşanmadığını kanaatindedir. Dinin ilerlemeye mani olduğu iddiasını asr-ı saadetten anlattığı tablolar ile cevap verir. Vaaz/şiir sehl-i mümteni derecesinde bir nazım gücü ile devam eder. *Safahat*’ta bütün insan tiplerinde Mehmed Akif’in, fevkalade edebi bir tasvir kabiliyeti ve gücü ortaya koyduğu izahtan varestedir. Şair, içinde yaşadığı toplumun yatay ve dikey kesitini çıkardığı ve kendisine dert edindiği meselelerden biri de toplumda câri olan atalet/meskenet, tevekkül anlayışı ve ye’s duygusudur. Bu üç kavram çerçevesinde 19 ve 20. yüzyıl Osmanlı insanının çalışma ve üretme gibi refahın özünü oluşturan iktisadi-toplumsal bir meselede şair düşüncesinin istinat ettiği belli bir zihniyeti ve dünya görüşü vardır. Bu dünya görüşünün zeminini, Allah’a sarsılmaz bir iman, Kur’ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in buyruklarına şartsız itaat oluşturmakta; üzüldüğü, feryat ettiği, şikâyetçi olduğu, kıyasıya eleştirdiği ve sonuçları ile korkuttuğu meskenet gibi menfi ve zarar doğuran insan davranışlarına karşı telkin ve tekliflerini aklı ve dini salabetinden güç alarak yapmaktadır. Müslümanlardaki hayat fani olduğu için sa’yın azının yeterli, çoğunun gereksiz, hatta günah olduğu inancı ve yaşanan iktisadi ve hatta fiili Batı işgali karşısında duçar oldukları zillet ve

¹² M. Cemal Kuntay, *Mehmet Akif*, (İstanbul: Oğlak Yay., 2015), 393.

¹³ Kuntay, *Mehmet Akif*, 395.

¹⁴ Kuntay, *Mehmet Akif*, 396.

¹⁵ *Safahat*, 182.

esarete karşı bir hamlenin gelmeyişi, Akif'in ruhunda derin bir infial uyandırmıştır. Bunun ilmi sebep-sonuç ilişkisini bir teoriye kavuşturma cehdini ise Sabri F. Ülgener gösterecektir.¹⁶

Sükûn belirdi mi bir milletin hayâtında;
Kalır senin gibi zillet, esâret altında.
Nedir bu meskenetin, sen de bir kımıldasan a!
Niçin kımıldamıyorsun? Niçin? Ne oldu sana?
Niçin mi?.. “Çünkü bu fânî hayâta yok meylin!
Onun neticesidir sa'ye varmıyorsa elin.
Değil mi?.. Ben de inandım! Hudâ bilir ki yalan!
Hayâta nerde görülmüş senin kadar sarılan?
Zorun: Gebermemek ancak “önlümlü dünyâ”da!
Değil hakikati, mevtin hayâli rü'yâda
Dikilse karşıma, hiç şüphe yok, ödün patlar!”¹⁷

Şairin bu mesele hakkında tespitleri ve uyarılarını içeren sadece müstakil şiirleri sayıca çok fazladır.¹⁸ Ortada bir realite vardır: Toplumda cari olan manevi dinamiklerin icad ve üretimi teşvik edici olması bakımından cemiyete sükûn hâkimdir, hareket ve iktisadi faaliyet yoktur. Yaşanan zillet ve birçok bakımdan yaşanan esaretin sebebi meskenettir. Bunun tabii neticesi ise dünya hayatının fani olduğu inancının hâkim olmasıdır. ‘Sa'y’ bizzat Allah’ın emri olduğu halde “fani olan için gayrete gerek yoktur” sabit fikri, bireyin elini çalışmaktan uzak tutmasının arkasındaki zihniyettir. Burada Mehmed Akif’in koyduğu teşhis, Ülgener’in teorisini oluşturduğu çözülme devri zihniyetinin tabii bir neticesidir. Osmanlı insanının çalışma zihniyetinin gerisindeki bir idrak biçiminin tezahürü olan atalet, “Küfe” şiirinden son kitap “Gölgeler”in sekizinci manzumesine kadar sayısız kere dile getirilmiştir. Şiir niteliğini üst düzeyde aksettiren aşağıdaki nazım parçası sa'yin kâinattaki tecellisinin *kevni* bir hakikat oluşunu dile getirir:

Sus ey divâne! Durmaz kâinatın seyr-i mu'tâdı.
Ne sandın? Fıtratın ahkâmı hiç dinler mi feryâdı?
Bugün, sen kendi kendinden ümîd et ancak imdâdı;
Evet, sen kendi ikdâmınla kaldır git de bîdâdı.
Cihan kânûn-i sa'yin, bak, nasıl bir hisle münkâdı!
Ne yaptın? “Leyse li'l-insânî illâ mâ-se'â” vardı!..¹⁹

¹⁶ Ülgener, Osmanlı iktisadının dayandığı zihniyetin yapısını ve dinamiklerini bir tezin ispatı sadedinde iki baş eserinde ortaya koymuştur: “Hayatın manevî tarafı, kıymet ölçüleri arasında bu derece ileriye ve belki baş tarafa geçirildikten sonra, maddî cephesi ve onun peşinde harcanacak olan emekler tabiatıyla çok geride ve hattâ en aşağı seviyede kalacaklardı. Bu seviyeye göre, iktisadî faaliyetin meşru görülebileceği hudutları da yine bir cümle ile hülasa etmek mümkündür: Kendini ve yakınlarını geçindirmeye yetecek kadar emek ve gayret! Bu kadarı meşrû ve hattâ lüzumlu; fakat ondan fazlası lüzumsuz ve üstelik zararlı sayılmak icap eder: “Ziyade sây etmeyi müeddi-i noksan bulduk!” diyen Kınalızade, bu görüşün hiç şüphesiz en açık örneklerinden birini vermiş oluyordu. İşaret edilen noksan, her halde, hayatın (*mâye-i ömr'ün*) hadsiz hesapsız gâileler peşinde harcanıp tüketilmesinden başka bir şey olmayacaktır. O sebeple, ortaçağ ahlâkçısı dar ve mütevazı ölçüleri aşmak isteyen kazanç gayretinde -bahusus acelede- hakikî yükseliş yolunu değil, bilâkis sayısız dertlerin ve ızdırapların kaynağını seziyor! Teşhisi Marifetname müellifinden dinleyelim: “İki sıfatla gönüller muztarip ve mahzundur. O iki sıfat ol nesneyi taleptir ki mukadderden efündür. İkincisi bir nesneyi vaktinden mukaddem taleptir ki umûr evkatile merhundur. Pes acele bir hülk-i rezil ve dündür ki gaflet ve şehvete makrûndur! Müellif sözlerine her zamanki renkli üslûbuyla şöyle devam ediyor: “Acele kalbi muztarip eder bir belâ-i azîm ve bâr-ı girandır ki sıfat-ı şeytandır!” Halk dilinin “acele işe şeytan karışır.” diye çoktan sadeleştirdiği bu sözler, “doctrinaire” ahlâk kaynaklarının sathında kalmayarak, ortaçağ insanının (hattâ bugünkünün bile değil mi?) ruhiyatına iyiden iyiye sinmiştir. Basit, mütevazı ölçüleri aşmaya yeltenen her çeşit kımıldanma nihayet bu kökleşmiş huzur ve sükûn idealine çarpıp dağılmaya mahkûmdur. Servet ve iradın akış hızını tayin edecek olan kaide de bundan başka bir şey değildir: “Cereyan ide taabsız irad!” diyen Nabi, şu tek mısra ile bütün bir devrin hayat anlayışına tercüman oluyordu. “Devlet aheste gerektir câri” [33] diyen de aynı şairdir.” (Bkz Ülgener, 1981a, 72-73.)

¹⁷ Safahat, 207.

¹⁸ Safahat, Durmayalım, 22-23; Azim, 51-52; İnsan, 57-58; Hasbihal, 115-116; Âyet Meâli, Yusuf/87, 167-68; Âyet Meâli, İsrâ/72, 249-50; Âyet Meâli, Âli İmrân/173, 253-54; Alımlar Terlemeli, 380-81; Âyet Meâli, Âli İmrân/159, 389-91.

¹⁹ Safahat, 159.

Bu noktada akla şu soru gelmektedir: Ülgener'in sabitelerini oluşturduğu çözülme devri iktisat ahlakı ve zihniyeti teorisinin, Mehmed Akif'in ıstırabını çektiği umumi illetin veya marazın sebeplerini açıklaması mümkün müdür? Yazının ikinci kısmını bu sorunun cevabının araştırılması oluşturacaktır.

Mehmed Akif'in nazmında müşahede edilen hususiyetlerden biri, uzun manzumelerin karşılıklı bir sohbet veya hitap şeklinde seyretmesidir. Dolayısıyla onun çalışmaya teşviki/çalışmamayı yermesi ve bunun zemininde bulunan tevekkül anlayışı üzerine nazmında gözlem, ikaz, istihza, haykırış, çığlık, öfke, hülasa isyanında vücut bulan düşüncesi ile uzun manzumelerin içinde parçalar halinde karşılaşmaktadır. Bu konudaki esas fikri ve onun ana hatlarını tespit için Safahat'ın baştan sona tetkik edilmesi; sa'y, atalet, tevekkül ve ye'sin mevzu edildiği kısımların sibak ve siyakları göz önünde tutularak incelenmesi gerekmektedir. Zira şair meseleyi ariz ve amik biçimde önce ilahi sa'yin makro âlemde nasıl işlediğini anlatmakta ve hikmetini sorgulamakta ve buna mümasil olarak mikro âlem olan insanın neden çalışması gerektiği üzerinde derin fikir imalini yüksek bir nazım gücü ile tasvir etmektedir. Mensup olduğu İslam milletinde ve şiirlerinde Şark diye isimlendirdiği coğrafyada asırlardır sürgit devam eden idrak sığılığının ve müzmin buhranların sebeplerini teşhis etmek, elbette onun meselesi idi. Ne var ki sanat dalı olarak muhayyilenin/ingelemin ürünü olan şiir, kendi edebi hadleri içinde sosyal ve iktisadi tahliller için mecra ve ilmi faraziyeler geliştirme mekânı olamazdı.

2. Mehmed Akif'in Nazmında Sa'y ve Atalet: Tahlil, Tespit, Tenkit, Teklif

Osmanlı toplumu, 19. yüzyılın sonundan 20. yüzyılın ilk yarısına büyük siyasi, sosyal, iktisadi ve mali alt üst oluşların içinden geçerek ulaştı. Cumhuriyet ile tasfiye edilene kadar sömürgecilik ve sanayi devrimi ile her alanda tahakkümünü artıran Batının, saldırganlığını ancak Bolşevik devriminin erteleyebildiği Rusya'nın ve siyasi birleşmesini temin etmiş, Prusya imparatorluğunun sonu gelmez paylaşma hesaplarının hedefi olan Osmanlı devleti, Birinci Cihan Harbi ile tarih sahnesinden silinmek üzereydi.

Mehmed Akif, yalnız bu yakıcı realiteyi değil, şehirlisi, taşralısı, aydını, yönetici sınıfı, muhacirleri ile birlikte bütün halkı Safahat'ın zeminine yerleştirdi ve eser Mehmed Akif'in düşüncesi ve muhayyilesinden Osmanlı toplumuna ve insaniyete tutulmuş bir ayna, bir kamera görevi gördü. Bir mustarip olarak, edebi kabiliyetini, cehdini düşüncesini, muhayyilesini, şair duyarlığını, muasır edip ve şairleri gibi tabiata, kendi iç âlemine değil, devlet ve cemiyetteki tedennin, tereddinin sebeplerini anlamaya ve anlatmaya teksif etti. Çeyrek yüzyılın tanığı olarak toplumun içinden geçtiği her türlü sosyal, siyasi, iktisadi ve kültürel sarsıntı ve buhranların sebeplerine ve mahiyetine dair tahliller ve selamete nasıl çıkılacağına dair tekliflerin nazım yoluyla sunulması onun ilim, tefekkür ve dil cephesinin çok güçlü olmasından ötürüdür. Şiirlerinde meseleyi söze dönüştürmek için kullandığı kavram, fiil ve deyimlerin tasnifi, şairin bütün sosyal arızaları ve yozlaşmaları ele alışındaki vukûfiyeti ve dil hâkimiyetini yansıtmaktadır. Şair/mütefekkirin sa'y ve geri kalmışlığı doğuran illetlerin başında gelen atalet gibi derin sosyal bir meseleye bakışının *Safahat*'ta nasıl bir seyir gösterdiğini ortaya koymak için, manzumelerdeki doğrudan ilgili bölümleri bir biçimde tasnif etmek gerekmektedir.

Mehmed Akif, adem'in karşı kutbuna yerleştirdiği sa'yi hem kevnî/kozmozolojik hadiselerin hem de insan davranışlarının özünü teşkil ettiğini ifade eder ve kâinatın işleyişinde muhal olan atâletin insanın ve bilhassa Müslümanın tarafında asla yerinin olmadığını ısrarla belirtir. Zira İslam'da imanın ilk şartı Allah'a imanda mündemiç olan tanrı inancı edilgen değil, evren üzerinde mikro âlemden makro âleme fa'âl, dinamik, sürekli yaratma halinde, iş ve oluşta

ve tecellileri ile her an tasarruftadır. İnşirah suresinin son iki ayeti ile Hz. Peygamber (SAS)'den iş ve gayretinde hiç ara vermemesi emir buyurulmuştur. Çünkü din olarak İslam herhangi bir sivil/toplumsal rolü olan üst yapı kurumu değil, bizatihi değiştiren/belirleyen unsurdur.²⁰

Bunun dışında sa'yi yolda ve hareket halinde olmaya istiare ederek anlamlandırır. Buradan hareketle kavram ve fillerin birbirleri ile zıtlığı esas alınarak bir tasnif yapılabilir. Şairin sadece bu mevzu için kullandığı kelimeler ve oluşturduğu terkiplerin dökümü, kendisini sa'y ve atalet dahil toplumun ruh yapısını ve zihniyetini anlamaya vakfettiğini, halkın içinde bulunduğu durumu kendi ıstırabı olarak yaşadığını ortaya koymaktadır.

3. Safahat'da Sa'yin Müteradifleri

Sa'y ve ataletin konu edildiği nazım parçalarında bariz olan önemli hususlardan biri kelime ve terkip kadrosudur. Mehmed Akif, elbette yalnız bu mevzuda değil Safahat'ın bütününde diline olan vukufiyetini olağan üstü denecek derinlikte sergilemiştir. Fakat yalnız bu kelime, terkip ve ibareler üzerinden tetkik etmek dahi, meselenin zihninde ne kadar kesif bir biçimde yer tuttuğunu göstermektedir.

İbareler: Garb'ın ilmini ve san'atini almak, hâli müsâidken çalış(mak), âdemde taharrî-i hakikat hırsı cibillîdir, âlemde âsâr taharrî-i hakikat hırsının mahsulüdür, sa'y-i belîğ tahlis ede(r), cihan kânûn-i sa'yin münkâdî(dır), ummân-ı kudretin ezeli belîğ sa'yi (olan) lücce lücce tekâsûf (ve) sa'y-i dehşet-nâk O'nun ezeli sa'yi(dır), (hayat) harbi işinde çalışmış olan kazanmaktadır, gebertilen boğulan çalışmayıp oturandır, Hakîm-i Ezel cihânı ma'reke (rezm-gâh) hayâtı cedel halk eylemiş, Hâlik bile boş durmaz, yer ve gök çalışır, bin şe'n-i gûnâgûn ile tecellî eyler, dünyâ ve mâfihâ ayakta(dır), mesâi koldaki vefâlî silâh(dır), âdem ceng-i hayâtın zebunu(dur), (âdem) bu âlemde mücâhedeyle yaşar, hayât-ı millette tevakkufun yeri yoktur, koşup ilerlemede (olanlar) bekâyı gâye sayanlar(dır), milletin hayâtında sükûn zillet, esâret (demektir), âlem ervâh için imtihan meydânıdır, mücâhedeyle tevekkül kahraman meslek(tır), tevekkül atâlet demek değildir, emel azmin lâzım-ı gayr-i müfârikı(dır), emel azm ve taharrîye mukârin(dır), ilhâm-ı sa'y susuz çöllerde bedreka(dır).

Fiiller ve deyimler: çalış(mak), durma(mak), davran(mak), yılma(mak), sakın ye'se kapılma(mak), mesâi denilen seyfi elinden düşürmemek, mesaiye son sür'atini vermek, tevfik taharriye ve taharrî tevfiğe âşık olmak, bîdâdî ikdâmla kaldır(mak), ümmîde sımsıkı sarıl(mak), "İş bitti." deme(mek), sebâtın sonu yoktur!" deme(mek), durmayıp ikdâm eyle(mek), canlarla, başlarla çalışmak, alınlar terle(mek), tevfiği hak et(mek), kuvvet ihzârıyla emretmek, Şedd-i rahl etmek, durmayıp gitme(k), yolda kalmaktan sakınmak, taharrîden usanmamak, teâlîden teâlîye atılmak, çalış (emir kipi), çalışmak, durmayıp boğuşmak, pîş-i ikdâmda mâni'ler müzâhimler dayanmamak, medîd uykularından uyanmak, hiç yoksa bir parçacık olsun kımıldanmak.

Terkipler: azminde sebât, (kevnî) cihâd-ı mu'tâd, cidâl-i hayât, cidâl-i maişet, cidâlin meâl-i gâlibî, tevfik-i İlâhî, sa'yin (neticesi) tevfik, âheng-i sa'y, sa'y-i medîd, mücâhede, taharri, teâlî, sa'y-i dâim, az(i)m, terakkî, mesâi, cidâl, şu'un-zâr-ı tecellî, ilhâm-ı sa'y, ikdâm, merd-i sâhib-azm, mücâhid (olan Garb), rezm-gâh-ı azm, cedelgâh-ı maişet, tekâsûf.

²⁰ Mustafa Şentürk, "Kur'an'da Toplumsal Değişme Olgusu-Disiplinlerarası Bir Giriş Denemesi", *Marife*,14/2 (2014/2), 29.

3.1 Atâletin Müteradifleri

İbareler: atâlet sedd-i râh(tır), İslâm'ın asırlardır (var ki) beyni, bâzûsu muattal(dır), atâlet fitratın ahkâmına isyandır, ye's düşenin boğulduğu bataktır, (O'nun) hazîne-i in'âmı kendi veznesi(dir), ye's hüsrân(dır), ölünce Mevlâ'nın Cennet'inde yan gelecek, yalancı **dünyânın** hükmü (yok), en âciz kal(mak), İsrâfil'in sûrunu işitip, yattığı yerden silkinmeyecek kadar dalgın (olmak), hüsrânın, helâkin, haybetin en korkuncu milletin hissi(nin) ruhu(nun) ölmüş (olmasıdır).

Filler ve deyimler: âtil olan Şark, i'mâl-i hayâle vakit (olmamak), âfiyi karanlık görerek azmi bırakmak, davranmamak, hüsrâna rızâ verme(k), rahmet-i mev'ûd-i Hudâ'dan nevmîd olmak, duygusuz ol(mak), fânî hayâta meyli (olmamak), el sa'ye var(mak), Şerîat "Çalış!" dedikçe çalışma(yıp) dur(mak), kımıldama(mak), (Şerîat) hesâbına birçok hurâfe uydur(mak), araya tevekkülû sokuştur(mak), ezmânın sefâletlerle, haybetlerle geçmesi, "Tevekkelnâ" deyip yatmak, hayâta karşı yılgınlık, azim süreksiz (olmak).

Terkipler ve isimler: cebânet, meskenet, ye's, mezelletin yâr-ı cânı, tevakkuf, taklîd, müsevvipler, dipdiri meyyit, me'yûs, Mevlâ ecîr-i hâsı, Hudâ vekîl-i umuru, mütevekkil, atâlet-i külliyye, (tevekkülün) teressübâtı, azmi meflûc, leş, yatan, vurdumduymaz.

3.2. Mehmed Akif'de Sa'y Kavramının Kevnî İdraki

Safahat'ta sa'y/çalışmak ve atalet kavramlarının birbirinin tamamlayıcı mahiyette beş anlatım düzleminde ele alındığı görülür. Birinci yani kevnî/fiziki düzlemde âlemlerin/evrenin yaratıcısı olan Allah, tecellileri ile bizatihi sa'y/şe'n halindedir ve tabiatıyla zerreden kürreye/atomdan galaksiye değin kâinata bütün varlık âtil değil faaldır. Fa'âl ismi Allah'a ve O'nun yoktan var ettiği kâinata nispet edilir. Daha *Safahat*'ın "Durmayalım" başlıklı dördüncü manzumesinde kavram bu atıf üzerinden işlenir. Kâinat denilen temaşa-hanede yerde ve gökte zerreden kürreye bütün varlık aralıksız eylem halinde ilerleyip gelişmektedir. Hatta Kur'ân-ı Kerim Rahman Suresi 29. ayete atfen, yaratıcı/Hâlik çeşit çeşit tecellilerini kesintisiz sürdürmektedir.

Şöyle gözden geçse bir hilkat temâşâ-hânesi:
Çıkıyor bir zerre fa'âliyyetin bigânesi.
Âsûmânî, hâkdânî cümle mevcûdat için
Kurtuluş yok sa'y-i dâimden, terakkîden bugün.
Yer çalışsın, gök çalışsın, sen sıkılmazsan otur!
Bunların hakkında bilmem bir bahânen var mı? Dur!
Mâsivâ bir şey midir, boş durmuyor Hâlik bile:
Bak tecellî eyliyor bin şe'n-i gûnâgûn ile.²¹

Buna kıyasla, en üstün mahlûk olan insan ve özellikle Müslümanın çalışmaktan uzak duruşu ve miskinliği çok ağır ifadelerle eleştirilir.

Ey, bütün dünyâ ve mâfihâ ayaktayken, yatan!
Leş misin, davranmıyorsun? Bâri Allah'tan utan!²²

Vaiz Kürside²³ manzumesinde Sa'yin ilahi olana atfı son derece derinlikli biçimde vuku bulmaktadır. Altı kez tekrarlanan "Bekâyı hak tanıyan, sa'yi bir vazîfe bilir; Çalış çalış ki, bekâ sa'y olursa hak edilir." bendi ile sa'yin bir varlık-yokluk meselesi olduğu hakikati pekiştirilir. Özellikle ikinci bendindeki inşa ve kelime kadrosu ile âlemde esas olanın sa'y olduğu adeta haykırılmaktadır. Kâinata kesafet varsa bu bir kesintisiz say'in neticesidir. Fezadaki

²¹ *Safahat*, 23.

²² *Safahat*, 23.

²³ *Safahat*, 196-238.

adem/yokluk vücuda ve bir âleme, hestî-seray-ı durâ-dûr/varlık da ademe dönüşmekte ve bu dehşet-engiz sa'y ve tekâsüf mutlak ve ezeli bir kudret ummanının apaçık say'ini işaret etmektedir. Kudretin mahzı/kaynağı o gizlenmiş sır, Allah bir an bile dinlenmez ve atıl kalmaz. Burada şair, maddenin akışkan özünü dahi sa'y olarak tasavvur etmekte ve sa'yin mevcud olmadığı hallerde mekân ve zaman tasavvur etmenin muhal olacağını bildirmektedir.

Konulsa rahle-i tedkîke hangi bir mevcûd;
Olur tekâsüfû bir sa'y-i dâimin meşhûd.
Ademle karşılaşan zıd vücûd olur, demeyin;
Onun mukâbil olan kutbu sa'yidir. Sa'yin
Gezip dolaştığı ıssız, çorak fezâ-yı adem;
Bakarsınız ki: Çıkarmış vücûda bir âlem.
Tevakkuf ettiği hestî-serây-ı dūra-dûr,
Görürsünüz ki: Ademdir... Ne bir ziyâ, ne de nûr!
Kulak verin de neler söylüyor, bakın idrâk:
Bu, lücce lücce tekâsüf, bu sa'y-i dehşet-nâk,
Belîğ sa'yidir ummân-ı kudretin, ezeli;
Hurûş-i feyz-i ezel her kutayresinde celi.
Mükevvenâtı ezelden halâs edip ebede
Sürükleyen; onu hayret-fezâ hüviyyette
Tekallübât ile bir müntehâya doğru süren;
Hem istikâmeti dâim o müntehâya veren,
Îrâde hep ezeli sa'yidir, bakılsa, onun;
Kimin? O kudret-i mahzın, o sırr-ı meknûnun!
Ne dinlenir, ne de âtil kalır, velev bir an,
Şu'ûn-i hilkatî teksîf edip yaratmaktan.
Tasavvur eyleyelim şimdi başka bir kudret,
Ki hep kuvâyı doğurmuş, esâsı madde... Evet
Nedir bu? Başka değil, aynı cilvenin işidir:
Bütün ezeldeki sa'yin tekâsüf etmişidir.
Şu madde yok mu ki almakta birçok eşkâli,
Onun da varmadadır sa'ye asl-ı seyyâli.
Neden mi? Çünkü bütün kudretin tekâsüfüdür.
Zaman da sa'ye çıkar: Çünkü hep onunla yürür.
Mekân da sa'ye varır: Sa'yi sıfıra indiriniz,
Mekân tasavvur edilmez, muhâl olur hayyiz.²⁴

Yine aynı manzumeden itibaren yolcu ve yolculuk temsili ve istiaresi üzerinden ikinci bir düzlem tesis edilir. Zira hayat bizatihi kesintisiz bir yolculuk hadisesidir. Yaşamakta asıl olanın hareket olduğu. Sâdî-i Şîrâzî'nin mola yerinden hareket etmiş bir kervan temsili üzerinden son derece şairane bir dille anlatılır. Uykuya mağlup olan yolcunun menziline erişmesi muhaldir.

Üçüncü düzlem ise bir numune-i imtisal olarak Avrupa ve Japon insanının çalışma azmi, gayreti ve tecessüsünün Osmanlı insanın tutum ve davranışları ile karşılaştırılması oluşturur. Çalışmaya teşvik edici bir unsur olarak tevfik, yaratıcı tarafından Müslüman olan ve olmayan herkese musahhar kılınmıştır.

Şair, dördüncü anlam düzleminde sa'y, azimet, cehd, cidal kavramlarının ideal toplum düzeninde/norm olarak tahakkuku ile Osmanlı toplumunda atalet, yanlış tevekkül ve ye'sin olağan bir vakıa olmasını kıyaslar ve buna karşı içindeki hayal kırıklığını, öfkesini, feryadını nasihatlerini nazma döker. Çalışmaya teşvik için telkin ve tekliflerde bulunduğu beşinci anlam düzleminde şair, "*Tevakkuf yok seninçün, dâimî bir seyre tâbi'sin/ Ne zirâ hâle râzîsin; ne*

²⁴ Safahat, 197.

müstakbelle kâni'sin.” dizesinde olduğu gibi sıkça kullandığı *tevakkuf* kavramı ile Müslümanlara, fitratta bulunan hassaların farkında olmayı ve durmamayı telkin ve teklif eder.

Bu beş anlam düzlemi ile seyreden sa'y/atalet/tevekkül/azim zeminli uzun veya bazen bir/birkaç beyitten oluşan nazım parçalarına bakılınca şairin çalışma eyleminden beklediği veya kastettiği üretim/ürünün mahiyetine dair sarih ve müşahhas ifadelerde bulunmadığı görülür. Ama ataletin doğurduğu feci manzarayı tasvir ettiği bölümde bu husus sarahate kavuşmakta, sanki Batılı manada bir yaşama biçiminin zımnen arzu edildiği görülmektedir:

Zaman zaman görülen âhiret kılıklı diyâr;
Cenâzeden o kadar farkı olmayan canlar;
Damarda seyri belirsiz, irinleşen kanlar;
Sürünmeler, geberip gitmeler, rezâletler;
Nasîbi girye-i hüsrân olan nedâmetler;
Harâb olan azamet, târumâr olan ikbâl;
Sukût-i rûh-i umûmî, sukût-i istiklâl;
Dilencilikle yaşar derbeder hükûmetler;
Esâretiyle mübâhî zavallı milletler;
Harâbeler, çamur evler, çamurdan insanlar;
Ekilmemiş koca yerler, biçilmiş ormanlar;
Durur sular, dere olmuş helâ-yı câriler;
Isıtmalar, tifolar, türlü mevt-i sârilere;
Hurâfeler; üfürükler; düğüm düğüm bağlar;
Mezar mezar dolaşır hasta baktıran sağlar...
Atâletin o mülevves teressübâtı bütün!²⁵

Şair, “İnsan niçin yaşar?” sorusunun derinlikli bir tahlili mahiyetindeki “*Geçinme Belâsı*”²⁶ başlıklı manzumede adeta içini dökmekte; yine hayatın anlamına dair tasavvurunu ve “sa'y” meselesini insanın varoluş/ontolojik zemininden hareketle keşfetmeye çalışmaktadır. Sa'y ve ataletin dört anlam katmanının dışında en umumi haliyle insan, bu “cedelgâh-ı maişete” yani dünyaya gelişinin sebebinin yani korkunç hakikatının peşine düşmüştür. “fâcia-i devr-i hayât”ı tamamlayana kadarki serüveni sayısız ağır badireler atlatır ama yine de ölüm gerçeğini kabul etmek istemez. Her türlü engele rağmen yaşamaktan memnundur ve “cibilli hırsı” ile “mesai seyfini” elinden asla bırakmaz. Şair bu noktada can alıcı soruyu sorar: “cihan bâzârında” yaşamaktan maksat nedir? İnsanoğlu, bunu idrak için biteviye “cidal” peşinde koşmak ve cismini eylemlerinin hizmetçisi olmak yerine, insanlığını ruhu ile güçlü kılma ve ruhunu yüceltmenin peşine düşseydi belki hayatta olmasının gâyesini bilecekti. Şair, bu muammayı/ukde-i mübhemi hilkatin zıtlık prensibi üzerine bina edildiği gerçeğini kabul ederek çözmeye çalışır. Yani şimşek hızı ile geçen ömür ile hayatın sınırsız zannedilen gereklilikleri arasında ancak irade ile fark edilen ilahi bir hikmet vardır. Tam bu noktada bu hikmetin peşindeki Müslüman daima tevfi-k-i ilâhîyi murat ederek önce azimle işe başlar ve tevekkülle bitirir. Öyle ki aşağıdaki beyitlerden İslam'ın beş kıtada intişarının, yani tevhidin ve vahyin hükmünün gayret ve sebat ile mümkün olduğunu aksi halde dinin çoktan semaya çekilmiş olacağını söyler.²⁷

²⁵ *Safahat*, 206-207.

²⁶ *Safahat*, 29-31.

²⁷ “(...) Azim, tevekkül. İşte Müslümanlığın iki azim rüknü. Bunlar olmadıkça İslâm için istikrar yoktur. Şurası da unutulmamalıdır ki ne yalnız başına azim, ne de azim olmaksızın tevekkül hiçbir zaman kâfi değildir. (...) Tevekkülü bir nakîsa, daha doğrusu bir rezîle addederek bugünkü Müslümanları onunla itham etmek kadar sersemlik olamaz. Çünkü evvela *tevekkül* gayet büyük bir seciyedir, sâniyen bizler o seciyeye veda edeli pek çok oldu! Şurasını da söyleyelim ki biz tevekkülün mâna-yı hakikisini murad ediyoruz. O da meşru bir gayeye, meşru bir maksada doğru yürürken hiç fütur getirmemek, *tevfik-i ilâhînin tecellisinden emin olarak muttasıl ilerlemektir*. Görülüyor ki tevekkül ile atâlet iki müntehâdır”. (Kara, “Akif'in Aktif Din ve Ahlâk Anlayışı”, 127.)

Âlemde 'tevekkül' demek olsaydı 'atâlet',
Miras-ı diyanetle yaşar mıydı bu millet?
Çoktan kürenin meş'al-i tevhidi sönerdi;
Kur'an duramaz, nezd-i ilâhîye dönerdi.²⁸

Mehmed Akif, saf Müslüman düşüncesi ile bu sebep-sonucun vukuundan tamamen emindir. "*Tevekkül olmaya görsün yürekte azme refik; Durur mu şevkine pervâne olmadan tevfiik?*"²⁹ Tevfik ile kastedtiği ise halis niyet işe koyulan kulunun çalışmasının neticesini yaratıcının rızasına muvafık kılması; yaratıcının da kendi irade ve rızasına muvafık eylemlerde kulunu muvaffak kılmasıdır. *Hulâsa azm ile me'mûr olursa Peygamber / Senin hesâbına artık düşün de bul ne düşer?*³⁰

3.3. Safahat'da Sa'y ve Atâlet Tasavvurunun Mantıki Seyri

Safahat'ta topluma dair bütün manzumelerin zemininde, Mehmed Akif'in tasvir, teşhis/tesbit, tenkid/tariz ve teklif/hüküm sıralamasını takip ettiği söylenebilir. Sa'y ve atalet mevzuu da bu inşa düzeni takip etmekte; şair tekrara düşmeden farklı kelime ve terkiplerle farklı uzunluklarda yirmiye yakın manzumede bu fevkalade mühim toplumsal meseleyi nazmında işlemektedir. Bazen doğrudan teşhis ve tespit ile inşaya başlar. İlk kitap Safahat'ta *Azim*³¹ başlıklı yine Sâdi'den bir anekdotla başlayan şiirde çalışmak mevzuu, manzumenin ana bölümü olarak yine felsefi bir derinlikle işlenmektedir: Kâinat, şu'un-zâr-ı tecellidir. Kul bidâyette azmini muhkem tutar ve bir gâye-i maksuda/emele şitâb eyleirse sa'y ile dil-hâhına mutlaka ulaşır zira emeli olmayanın azmi de olmaz. Sa'y taharridir ve taharri tevfiiki celbeder. Haybetler yol kesicilere benzer. Kişi içine düşeni hüsrân duygusuna boğan bir tuzak olan ye'se ise asla kapılmamalıdır.

İm'ân ile baksak oluyor işte nümâyan.
Sa'dî bize göstermede bir meslek-i irfan
Bir gâye-i maksûda şitâb eyleyen âdem,
Tutmuşsa bidâyette eğer azmini muhkem,
Er geç bulacak sa'y ile dil-hâhını elbet.
Zîrâ bu şu'un-zâr-ı tecellide, hakikat,
Tevfik, taharrîye; taharrî ona âşık;
Azmin de emel lâzımıdır, gayr-i müfârik.
Olsun da emel azm ü taharrîye mukârin;
Tevfik zuhûr eylesin sonra... Ne mümkün!
Ba'zen iki üç haybet olur rehzen-i ümmîd...
İnsan o zaman etmelidir azmini teşdîd...
Ye'sin sonu yoktur, ona bir kerre düşersen
Hüsrâna düşersen, çikamazsın ebediyyen!³²

"*İnsan*"³³ başlıklı manzumede sa'yin mahiyeti neredeyse tamamen vuzuha kavuşmuştur. Yapılan insan tarifinde, "yaratılmışların en şerefli" olmanın ulvi ölçüleri verilir ve mahiyetine ilişkin tespitler sıralanır. Meleklerden daha üstün olmak, makro-kozmosun izdüşümü bir mikro-kozmos temsili olmak, ilahi san'atin gayesi olan varlık olmak. Nihayet varlık "Edib-i kudret" in/Allah'ın yarattığı bir kasideye, insan da kasidenin en şairane beytine teşbih edilir. Artık insan kendisine müsahhar kılınan tabiata diz çöktüren, onun ikdamının karşısında hiçbir zorluğun

²⁸ *Safahat*, 390.

²⁹ *Safahat*, 213.

³⁰ *Safahat*, 214.

³¹ *Safahat*, 51-52.

³² *Safahat*, 51-52.

³³ *Safahat*, s. 51-52.

engelin duramayacağı bir varlıktır. Yüceltme fikr-i hikmeti onun karanlıkda şeb-çerâğı ve bir ziyâ-yı sermediyyet, ilhâm-ı sa'yı ise susuz çöllerde bedrekasıdır. Taharrîden usanmaz da teâlîden teâlîye oradan başka âtîye atılır; tâ uzaktaki ma'sûk-i vicdânı, istikbâli hayâlinden düşürmez. Şair, manzumede döneminde tedavülde olan düşünce akımlarının tesiri ile olmalıdır ki bu hali terakki ile insanın gaybistâna benzettiği evrenin sırlarının keşfi ile mebde, hal ve mead sanki istikbalin üç dönemidir. Hemen hemen aynı kelime kadrosu yine faaldir. Teşhis konulmuş ve hüküm safhasına geçilmiştir: Karanlığın içine atılınca emel/gaye eldeki meşale, bir rehnüma olacak; Yaratanın yarattığı her şeyin öz bilgisine vakıf olunca dahi taharriyi bırakmayacaktır. Tevakkuf/duraklama yoktur zira halin kendisine sunduğu ve geleceğin kendisine hazırladığı ile asla yetinmeyecektir. Dikkat edilirse sa'y ve taharri burada Batı'da olduğu haliyle kesintisiz sanayi çağına müsavi bir ilerlemenin anahtar kavramları olarak sürekli dolaşımında tutulmaktadır. Mütefekkir olarak Mehmed Akif, insanın tab-ı beşerine dair tespitlerini efradını cami bir kelime ve terkip kadrosu ile vuzuha kavuşturmuştur.

O şevkin dâim ilcâsıyla seyrin ıztırâridir;
Terâkkî meyli artık fitratında rûh-i sârîdir!
Bütün esrâr-ı hilkatten haberdâr olmak istersin,
Bu gaybistân-ı hiçâ-hîçten kurtulmak istersin!
Meâdın, mebdein, hâlin ki üç müthiş muammâdır...
Durur edvâr-ı müstakbel gibi karşında hep hâzır.
Koşarsın bunların sevdâ-yı idrâkiyle durmazsın,
Hakîkatten velev bir şemme duymazsan oturmazsın.
Serâir perde-pûş-i zulmet olsun varsın isterse...
Düşürmez düştüğün yeldâ-yı hirman ruhunu ye'se:
Emel, meş'al-keşin, bir reh-nümâ hem-râhın olmuşken,
Tehâşî eylemezsin sîne-i deycûra girmekten,
Gelip bir gün tecellî etse mâhiyyât-ı masnûât ,
Taharrîden geçer, bir dem karâr eyler misin? Heyhât!
Tutar mâhiyyet-i Sâni', o en heybetli mâhiyyet
Olur âteş-zen-i ârâmın, artık durma cevân et!
Tevakkuf yok seninçün, dâimî bir seyre tâbi'sin...
Ne zîrâ hâle râzîsın; ne müstakbele kâni'sin!³⁴

Buraya kadar, *sa'y* ve *atalet* meselesinin Mehmed Akif'in tefekkür dünyasında nasıl değerlendirildiği ve felsefi bir zemininin olup olmadığı ortaya konulmaya çalışıldı. Bir Osmanlı münevverinin elinden kayıp gittiğini gördüğü devleti ve karşısında yaşadığı derin ıstırapın aksi ve "Ne yapabilirim?" sorusunun cevabı olan eserlerine, sakin bir üslubun hâkim olduğu ama şiirlerinde kuvvetli tehevür hissini bulduğu sezilir. Buna karşın, Ülgener'in iktisat ahlakı ve zihniyetine dair bir teori oluşturmak için kullandığı vesikaları değerlendirmedeki ilmi üslup ve objektif tavrı, içinde yer yer eleştiri iması barındırmaktadır.

4. Sabri F. Ülgener'e Göre Ataletin Cemiyette Kökleri: Tespitleri ve Teorisi

Altı asırlık Osmanlı beşer/insan mizacının berzahta diyebileceğimiz en son haline tanıklık eden Mehmed Akif'in, onu nazmında hangi hususiyetleri ile temsil ettiği birçok araştırma ve incelemenin konusu olmuştur. Bunlara "sa'y" ve zıttı "atâlet" de dâhildir. Safahat'ta, makalelerinde ve vaazlarında bu meseleye hangi ana fikirden hareketle nasıl yaklaştığına dair tahlil ve tespitleri içeren çok sayıda makale yazılmıştır. Burada onu iktisat ve para mevzuundaki tavır ve davranışı da dâhil her cephesiyle ilgili doyurucu bir dosya mahiyetindeki olan Ahmet Güner Sayar'ın *Çekiçle Örs Arasında: Mehmed Akif Ersoy* adlı eserini özellikle anmak

³⁴ *Safahat*, 58.

gerekmektedir. Zira Sayar, Akif ile aile ve çevreden devşirdiği bu ünsiyet sayesinde Ülgener'in iktisat ahlâkı ve zihniyetine dair teorinin zeminini oluşturan toplumsal ataletin ıstırabını Akif'in dile getirdiğini görecektir.³⁵ Dolayısıyla, Cumhuriyet döneminde bu meseleye esastan yaklaşan ve kökten ele alan isim, F. Sabri Ülgener olmuştur. Akif, toplumda sâiri olan ataleti, bunun yol açtığı fakirlik ve geri kalmışlığı sonuçları üzerinden dile getirip eleştirmiş; kökleri ve sebeplerine dair fikir serdetmemiştir. Ülgener ise Max Weber'in "*Protestan Ahlakı Kapitalizmin Ruhunu*" adlı eserinde takip ettiği yöntemi tadil ederek, metodik zihniyet araştırmaları yoluyla Osmanlı toplumunda hangi sâiklerden ötürü bir sermaye birikimi ve sınıfının oluşmadığı sorusunun ilmi gerekçelerini aramıştır. "*İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*" ve "*Zihniyet ve Din, İslam Tasavvuf ve İktisat Ahlakı*" adlı eserlerinde ortaya koyduğu teorinin Mehmed Akif'in aynı mesele hakkındaki temel fikri ile kıyaslanması iki düşünürün yaklaşımlarındaki yakınlığı veya ayrışmayı ortaya çıkaracaktır.

Batıda Protestanlık ve Kalvinizmin husule getirdiği iktisadi ahlak ve emsalsiz bir inanç disiplini içinde çalışan, kazanan ve biriktirenin Tanrı katında değerli bir kul olduğu kabul edilmiştir. Kazancın merkezine İsevi ruhbanlığın sembol ve ayinlerinin değil aklın; sermaye birikiminin temelinde ise zühdün yerleştirildiği, çalışma ahlak ve düzeninin bütün mistik unsurlardan arındırıldığı ve böylece iradesi çelikten idraki sağlam aralıksız çalışan püriten tüccar bireylerden oluşan bir toplumsal sınıf oluşmuştur. Max Weber, rasyonel bir sisteme dönüşen ekonomik hayatın merkezinde yer alan riyaziyeci/ascetik insan tipinde var olan kâr ve teşebbüs zihniyetinin teorisini oluşturmuş; Ülgener, bunun karşılığının Osmanlı toplumunda neden görülmediği sorusunun cevabını araştırmıştır. Sayar, aslında İslam'ın Kur'an-ı Kerim'de akletmeyi emretmesinin temelinde kader ile fonksiyonel aklın gereği olan rasyonalizm arasında bir dengeyi öngördüğünü ama geleneğin kadercilik lehine oluştuğunu ifade eder.³⁶

Tarih boyunca insan veya toplum merkezli iktisadi faaliyetlerin mahiyeti ve keyfiyeti ile doğrudan bağlantılı olarak toplumsal ahlakın içinde iktisat ahlâkı da var olagelmıştır. Ülgener, burada genel ahlaka kaynaklık eden ve insan zihniyetini etkileyen müessirlerden birinin "din" olduğunu, Fuad Köprülü'den naklen şöyle ortaya koyar:

*"Dini amillerin ortaçağ tarihindeki ehemmiyeti, birçok siyasi, hatta iktisadi hadiselerin onlarla derin alakası düşünülürse, Türk - İslam ortaçağının tetkik ve izahı için din tarihi tetkiklerinin ehemmiyeti daha iyi anlaşılır, Ortaçağın mesai (çalışma) teşkilatını yani o devrin iktisadi teşkilatını öğrenmek için de bu tetkikat zaruridir"*³⁷

İstirabını duyduğu her sıkıntı ve mesele üzerinde gayretli bir Müslüman hassasiyeti ile duran Mehmed Akif ise, bu mesele için Müslümanca çözüm yolları teklif etmiş ve bir mütefekkir-sair hassasiyeti ile atalet meselesinin hal ve çaresini Müslüman oluşun hakikatini idrak etmekte görmüştür. Ülgener ise bir bilim adamı tarafsızlığı ve serinkanlılığı ile önce iktisadın saf matematik modellere ve nicel göstergelere dayalı canlıyı (insanı) aradan çıkararak ve cansız madde yığınları" biçiminde kabulüne ve iktisadi gelişmelerin kültürel, dini, toplumsal ve estetik

³⁵ Ahmet Güner Sayar, *Çekiçle Örs Arasında: Mehmet Akif Ersoy*, (İstanbul: Ötüken Yay., 2021), 263-275.

³⁶ "... Bu kırılmayı sağlayan güçlerin başında Hz. Ali sonrası evladiyelik hale gelen politik toplumun bireyi sindirmesi gelmektedir. Bu sinme hareketi tarikatleri su üstüne çekti. Tarikatler arasında Kur'anî tasavvufu muhafaza etmek kadar başta İslam öncesi Arap adetlerinin, sonra yayılma sürecinde diğer kavim ve milletlerin örfü ve putperestliğin bulaşması ile bâtinî renge boyanmıştır. Rasyonalizmin kapı dışarı edildiği İslamiyet'te kaderciliğin takdim edeceği ekonomik boyut, Ülgener'in yetkin tahlil gücü ve enfes üslubuyla gerçek çizgileriyle anlatılmıştır." Sayar, *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi*, Sabri F. Ülgener, (İstanbul: Eren Yay., 1998), 296.

³⁷ Sabri. F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslam Tasavvuf ve İktisat Ahlakı*, (İstanbul: Derin Yayınları, 1981), 87.

değerlerin hesap dışı bırakılmasına itiraz etmiş; ataletin zihniyetteki izlerinin dini idrak biçimi ve rasyonel davranış ile olan münasebetini derinlikli olarak araştırmıştır. Sayar, Ülgener'in yalnız dış görünüşü dıştan görünüşü ile değil, idraki, his ve istekleri, değer ve tercih ölçüleri ile gerçek ve dolu insanı iktisadi faaliyetin merkezinde kabul ettiğini belirtir. Onun gayesi zihniyet dünyasına nüfuz ederek sağlıklı normlara dayalı 'gerçek ve dolu insan' ile yaşanan hayatı şekillendiren (reel) insan arasında geçişleri ortaya çıkarmaktır.

Bunun için manzum ve mensur yazılı kaynaklardan ilmi titizlikle olması gereken (norm) iktisat ahlakı ve vaki/cari/reel olan tutum ve davranışlar arasındaki farklılaşmanın izlerini sürmüş ve sağlam hükümlere dayanan bir zihniyet teorisi ortaya koymuştur. Bu noktada Osmanlı insanının zihniyeti tanımı sabit kalırken, kapitalizmin icap ettirdiği Batı insanın zihniyeti "düzenli bir meslek çatısı altında rasyonel-metodik çalışmayı kendine, vazgeçilmez bir hayat ilkesi ve felsefesi haline getirmiş, tüketim ve gösterişten çok tutum ve hesaplılık tarafına yatkın vazife ve iş adamı"nda tanımlanabilir bir zemine oturmuştu.³⁸

Sabri F. Ülgener, Osmanlı'nın iktisaden sermaye ve üretimde yetersizliği üzerine nazariyesini *iktisat ahlakı, iktisat zihniyeti, tasavvuf, fütüvvet*,³⁹ *ortaçağlaşma ve çözülme* kavramları üzerine temellendirir. Osmanlı toplumunun kapitalizm aşamasına gelemeyişini izah ettiği teorisi, her ne kadar çalışma ve atalet kavramlarına atıf yapmasa da Mehmed Akif'in çalışma ve tembellik üzerine sorduğu soruların "niçin"ini açıklar niteliktedir.⁴⁰ Bahsedilen dönüşümün vuku bulmayışının ilmi bir nazariyesinin olması gerektiğinden hareketle, Batının Sanayi çağından geçerken Osmanlı'nın değişmeyen ahlaki ve hayati kabullerle yaşadığı kesintisiz bir ortaçağ sürecini ise "ortaçağlaşma" kavramı ile ifade etmiştir. Bu kavram ise siyaset, cemiyet ve iktisat ahlakının tezahürleri ile toplum hayatına sinmiş durumdadır.⁴¹

Osmanlı toplum hayatında iktisadi faaliyetlerin seyrini iktisat ahlakı ve zihniyeti olmak üzere iki olgunun şekillendirdiğini tespit etmiştir. İktisat ahlakı, kişilerin iktisadi tavır ve davranışlarının nasıl olması gerektiğini vaz eden hüküm veya değer yargılarının bütünüdür.⁴² Emir ve nehiyeleri ile toplumun inandığı din, bir normlar mecmuası olan iktisat ahlakının

³⁸ Ülgener, 1981b, 12.

³⁹ Mehmet Şahin-Şeref Göküş, "Şeyh Ahî Dâ'î Fütüvvetnâmesi'ndeki Ahlâkî Değerler", Turkish Studies-Comparative Religious Studies, 2020, 15(2), 237-254.

⁴⁰ "İktisat ahlakı, gündelik tavır ve davranışlarımız üzerine -doğrudur veya eğridir yollu- yargılayıcı değer hükümlerinin söz ve deyim halinde ifadelendirilmiş bütünüdür. "Doğru veya eğridir yollu" demek burada normatif sözünün karşılığı oluyor. "Söz ve deyim halinde" demekle ahlâk sisteminin kapanık, dışa açılmamış bir nefis muhasebesinden ibaret olmayıp kendini belli ifade kalıpları halinde yer yer açıklamakta olduğunu anlatmak istiyoruz. Sistem o kalıplarla nesiller üstü kapalı bir bütün olarak devamlılığını sağlamış olacaktır. Özellikle din açısından bakınca (bu sahifelerde de temel olarak o açı sürdürülecek), İktisat ahlakı dünya ilişkileri karşısında kişiyi-kulluk görevi ve yükümlülüğü idrâkinde olarak- belli bir tavır almaya çağırın saik -ve motiflerin topluca ifadesi olarak karşımızda bulacağız." (Ülgener, 1981b, 23)

⁴¹ Osman Cengiz, bunları toplu bir biçimde özetlemiştir: "*Siyaset ahlakı*: Büyük toprak mülkiyeti, büyük arazi rejimi; merkeziyetsizlik, hamaset ve destan ruhu; ağalık ve efendilik şuuru; her türlü reaksiyon istidadını kaybetmiş daima "boyun vermeye" alışmış bir alt tabaka. Kısaca, feodal zihniyet. *Cemiyet ahlakı*: Asilzâdelik, aristokrasi, hiyerarşiotorite (dinî-siyasî); kapalı, içine çevrili, dış âleme mesafeli bir fert; cemiyet ürkekliği; cemaatleşme ve gelecek kaygısızlığı; madde âlemine karşı pasif tavır, dar kadrolar arası sıkı ilişki; gösteriş için mal toplama; irade inkârı; neticede de uysal bir insan malzemesi. Kısaca maddeleşmemiş bir dünya görüşü. *İktisat ahlakı*: Toprağa dayalı, ikinci planda gelen menkul değerler, aynı ekonomi, atıl bir hayat anlayışı; şehir içi basit çarşı, lonca; belli yol kavşakları ve transit merkezler dışında oldukça sönük bir ticaret, fütüvvet, ahilik (beli silahlı, eli bayraklı); ihtişam ve gösteri hevesi; meslek ürünlerinde değişikliğin bid'at olması, rutinden sapmamak; kanaatkâr olmak; sanat ve marifeti akılla değil mistik bir itâatle öğrenmek; hüdâiperver (yani kendinden yetişme) değil pîr-perver olmak. Kısaca, durgun bir hayat telakkisi." Bkz. Osman Cengiz, "Ülgener'in Ortaçağ İktisat Ahlakı ve Zihniyet Tahlilinin Teorik Tasnifi", *Tarih Okulu Dergisi-Journal of History School -JOHS*, 36, (2018), 425-426.

⁴² Ülgener, 1981b, 23.

belirleyicilerinden yalnız bir tanesidir.⁴³ Zira din zihniyetin zeminini oluşturan coğrafi şartlar, cari iktisadi ve hukuki düzen, siyasi yapılar, sosyal örgütlenme biçimleri ile etkileşim halinde bir ahlak sistemi oluşturur. Bu çerçevede içinde bir insanın edimlerini tarif edip sınırlarını belirleme gücünün olmasından ötürü zihniyetin teşekkül ve terakkisinde temel müessirdir. Bu itibarla iktisat ahlakı/norm ile zihniyet/reelin etkileşimi bazen uyumlu ama çoğunlukla çatışma halinde bulunur. Ülgener, Batı'da zaman orta çağdan sanayi devrimi ve kapitalizme doğru akarken kanaatkârlığı şart koşan ahlak kurallarının dinamik ve müteşebbis ruhlu burjuva zihniyeti ile çatışma yaşadığını söyler.⁴⁴

Zihniyet ise iktisadi manada üretici, tüketici veya yönetici her sınıftan öznenin kabul edip sergilediği tavır ve norm halini almış davranışların söz ve deyim halinde telkin amacıyla açıklanışdır. "Acele işe şeytan karışır." diyen kişinin doğulu; "Vakit nakittir" diyen kişinin batılı bir davranışı, hatta belli bir çağın zihniyetini yansıttıkları ortadadır. Bu yönüyle kişinin değer hükümlerinin, tercih ve temayüllerinin bütününe kapsayan iktisadi "amentü"sü diye de tanımlanabilir.⁴⁵ Zihniyetin belirleyici özelliği ise mutlaka dışa açılmak ve kendini açıklamak için bir kanal bulmasıdır. Aksi yani içte hapsolünmüş hisler ve düşünceler zihniyetin dışında kalır. Kavram düzeyinde tariflerindeki farklılığa rağmen norm ile reel arasında bir örtüşmeden bahsedilebilir. Ülgener, kanaatkarlık kavramının ortak payda olduğunu ve Ortaçağ'dan bu yana Osmanlı Müslüman toplumunun ziraat, üretim ve ticareti kar amacından arı bir zihniyet ile yaptığını ve eğer bunun aksi ise neler engel olmuş da hesaplı ve ölçülü bir burjuvazi zihniyetine giden yolun kesildiği sorularının cevaplandırılması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁶

Ülgener'e göre bireylerde rasyonelliğin ve onun tezahürü olan teşebbüs ve sermayenin yokluğu, ucuz ve seri üretim yapma teşebbüslerinin otoritenin baskısı ile engellenmesi gibi müessirlerin payı önemli olmakla birlikte asıl müessir "maddenin ve maddi hayatın icapları dışında kalmış" olmaktır. İktisadi olana münhasır zihniyet kavramı, kişinin gerçek davranışının zemininde bulunan değer ve inançların bütününe içine almaktadır.⁴⁷

Taşrada tavanı, merkezdeki iktidara eklenmiş ve asalet ve nesep ile takviye edilmiş eşraf, ayan ve tarikat mensupları; merkezde ise nüfuz ve intisapla sağlanmış bürokrasi ve çevresinin oluşturduğu üst sınıf oluşturur. Tabanda ise olması gereken/iktisat ahlakı ile olan/mevcut zihniyet arasındaki mesafenin artması veya azalmasını, üst tabaka ile alt tabakanın zihniyeti, değer ölçüleri, hayatı idrak edişleri belirlemektedir.⁴⁸ Bu noktada iktisat ahlakının va'z

⁴³ Ülgener, 1981a, 52.

⁴⁴ "Orada da orta çağdan yeni zamanlara çıkarken eskisinin katılmış, donmuş ahlâk nizam ile yenisinin dinamik zihniyeti birçok noktalarda derin tezatlar içine düşmüştü. Kilise ahlâkının asırlardan beri övüp durduğu kanaatkârlık ve ananecilik karşısında sert bir irkilişle başkaldıran zihniyet malûmdur: Hayatın gayesini tevekkül ve inziva yerine kazanma ve çalışmada arayan, her günkü hareket ve faaliyet düsturlarım üstün bir otoriteden değil kendi zekâ ve mantığından alan iş adamı zihniyeti! İş adamlığı, bugün hatırıma getirdiği hususiyetlerde, şüphesiz kolay ve çabuk elde edilmiş bir netice değildi. Kazanç hevesi, orta çağ sonu ve bilhassa yeni zamanlar başının (keşif ve istilâ devrinin) esintili ve fırtınalı havasına uyarak, rastgele kazanma ve zenginleşme yollarının her türlüüne başvurmuş, her biri peşinde bahtını ve kuvvetini denemekten geri durmamıştır. Fakat tarihin akışı, geç ve güç de olsa, hesaplı ve temkinli bir «bourgeois» ahlâkına, başka bir deyişle normal bir kâr ve teşebbüs zihniyetine doğrudur." Ülgener, 1981a, 98-99.

⁴⁵ Ülgener, *Zihniyet, Aydın ve İzmler*, (İstanbul: Derin Yay., 2006), 19.

⁴⁶ Ülgener, 1981a, 99.

⁴⁷ Ülgener, 1981a, 60.

⁴⁸ "(1.) Üst tabaka karşısında orta çağ ahlâkı: Toplum hayatı, asırlık geleneklere uyarak hukukî ve siyâsî veçhesini düzenlerken, ahlâk normları üstünde o düzenin gerektirdiği yontma ve düzeltmeleri yapmaktan da geri kalmamıştır. Bu düzeltmeler, şüphe yok ki, birinci plânda imtiyazlı tabakalar lehine vârid olmaktadır. Sözü geçen tabakalar, baş tarafta da anlatıldığı gibi, her zaman ve her yerde aynı terkiibi göstermemişlerdir. Yerine göre: Büyük toprak mülkiyetinin verdiği nüfuz ve iktidardan kuvvet alan «feodal» sınıflar (eşraf ve âyan); devlet teşkilâtının daha fazla merkezî - bürokrat bir veçhe gösterdiği hallerde idare edenler (yüksek pâye ve mansıp sahibi memurlar) sınıfı; yine yerine göre,

ettiği hükümlerin ve nasihatlerin eşraf ve imtiyazlı kesimler lehine esnetilmesi ve hatta mülk edinme ve harcama biçimlerinde aykırı söz ve taşkınlıklarının tevil edilmesi ile o zümrelerin kayırılması zorunlu görülmüş ve şartların gereği bunların hoş görülmesi için dini ve ahlaki gerekçeler bulunmuştu. Nabi'nin de aynı görüşte olduğunu şu beytinden anlaşılmaktadır: *Mülk durmaz eğer olmazsa ricâl/Lâzım amma ki ricale emvâl*. Ülgener'in tarihçi Nâima'dan naklettiği şu ifade de varlıklı zümrelerin debdebe ve israfının nasıl meşrulaştırıldığını göstermektedir: *“lâkin kat'ı isrâfât mühimdir deyu mülûk ve hükkâmın esbab-ı ihtişamları ref'ine defaten tebâdür buyurulmaya zira vüs'at-ı devlette ziyet ve ihtişama meyi ve muhabbet umur-ı tabiiyeden idiğü malûm olmuş idi”*⁴⁹

Tasavvufun başlangıçta insan dünya ve yaratıcı ile ilişkilerini imar eden bir zühd hareketi iken giderek asketizmi/çileyi-münzeviliği merkeze alan teşkilatlara dönüşmesinin toplum bünyesinde doğurduğu iktisadi ve sosyal neticeler, Ülgener'in teorisini inşa eden önemli bir yer tutmaktadır. Kanaatkârlığı, dünyadan alakayı tamamen kesmeyi hedef edinen batını tasavvufun keyfiyetini tasavvufun temel kaynaklarından alıntılarla on bir maddede yaptığı izahı burada özetlemek yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Öncelikle tasavvuf geniş kitle için zamanın emir veya sultanlarının zulmünden, tekdüze şer'î kuralların ve fihhi-kelami tartışmaların yerine diğerkâmlığı, gönü ve gönüllülüğü hedefleyen bir vaha olmaktadır. Baskılardan ötürü kaçış yeri olan tekke ve zaviyelere kitleler halinde teveccüh, Ülgener'in ifadesi ile *“Dünya hazlarına ve nimetine hiçbir zaman kayıtsız olmamakla beraber o uğurda acele, telâş ve gelecek kaygısı ile ömür tüketmekten hoşlanmayan; otorite ve gelenek kayıtları ile çepeçevre kuşatılmış (merkezden “kırsal” çevreye açıldıkça daha da yumuşak ve teslimiyetkâr); hesabında, yol ve yordamında götürü insan”* tipi vadetmektedir.⁵⁰

Sosyal hadise ve vakıaların tasavvufun tesirini teğet geçmesinin mümkün olmadığı ama “hangilerinin nereye kadar” tasavvuf kaynaklı olduğu ve en temel ilke olarak ilahi eser olan insanın seyr u sülukunda fenâ fillah mertebesine ulaşip nefsinin yok olması ve yoklukta varlığı bulmasıdır. Salikin kendi iradesinin adem-i nefis için bir mania olması, her türlü maddi-dünyevi amel ve kârı değersizleştirilmesi ve dolayısı ile inisiyatif alan değil bir pire teslim olup boyun eğen bir mevkide makamdan makama geçmesi esastır ki bu da müntesip kitlelerin içinde bağımsız

bunların yanında ve bazen üstünde olmak üzere, ruhanî tarik mensupları... Bütün bu sınıflar, aralarında ve kendi içinde ne kadar değişiklik gösterirler gösterirler, iddialarının sert ve keskin çizgilerle sivrilmesinde birbirlerine az çok yakınlık ve muvazilik taşırlar. Ağalık ve efendilik suurunun izlerine hepsinde rastlayabiliriz: Konak hayatı ve onun etrafında—sahibinin siyasî veya manevî nüfuza mütenasip— bir yaşama veya mürit halkası; ruhanî aristokraside belki üstü örtülü kalmakla beraber, hepsinde mal mülk, bol tüketim ve gösteriş hevesi, altın ve gümüş tutkusu!” (Ülgener, 1981a, 101)

⁴⁹ Ülgener, başka tespitleri gibi üst tabakanın varlığının gerekliliği vakıasını da Osmanlı şiiirinden çıkardığı beyitlerle delillendirir: “Bol, ferah ve gösterişli hayat üst tabakanın, nerede dursa olsun, vazgeçilmez yaşatlarındandır; zaten alttan üste çıkma veya üstekilere intisap etmenin câzip tarafı ve hedefi de buradadır. Hadsiz hesapsız harcamak, etrafındaki halkayı ihsan ve atıyye ile kendine biraz daha bendetmek, zevk ve sefa içinde ömür sürmek vs... 16'ncı asır şairi Fakiri de üst tabakayı tarife yarayacak unsurları bunlarda aramıştı: *“Bilir misin nedir beyler ağalar/Sürerler dâima zevk-ü sefalar!”* Yakın Şark memleketlerinin hemen hepsinde ve o arada tabiatıyla Osmanlı Devleti'nde üst tabakanın büyük kısmını teşkil eden devlet ve idare erkânı gerçekten bolluk ve gösteriş merakı ile dikkati üzerlerine çekmişlerdir. Ağalık ve paşalık şanı, mevki icapları iktidar sahiplerini daima bolluk ve gösteriş peşinde koşturmuştur. İlk Osmanlı tarihçileri de bunun farkındadır: *“Paşalar kamu kumaş fülûri/gözetirler kaçan ire o beri!”* Hülâsa, üst tabakadan ne vakit söz açılrsa, bol ve gösterişli hayatla onun maddî icapları hemen dilin ve kalemin ucuna geliyor. Hem de bütün bu icaplar, ahlâkıyı zaman zaman ne kadar üzmüş ve sinirlendirmiş olursa olsun, ahlâk dünyasında yine kendilerini haklı çıkaracak mazeretler bulmakta gecikmemişlerdir. Bizce asıl mühim nokta da buradadır. Sırası gelmişken kaydedelim ki, üst tabakanın gösteriş ve lüks merakı sade şark orta çağına münhasır kalmamıştır. Aynı asırların Garp dünyasında da derebeylik nizamı yukarıda anlatılan hususlarla tam bir muvazilik ve beraberlik içinde yürümüştür; “ (Ülgener, 1981a, 102)

⁵⁰ Ülgener, 1981b, 74.

“ben”ler değil “biz” olmayı gerektirecektir. Ülgener’in tespiti ile müntesibin iradesi pir, şeyh veya esnafılıkta usta ve yol atasına tam teslimiyetle aradan çıkarılınca teşebbüs gücü kaybolmaktadır.⁵¹ Buna bağlı olarak eşyanın hakikatini dıştan içe zahir gözü ile düz ve kuru mantıkla kavramaya çalışmak değil içten dışa murakabe yoluyla keşfetme asıldır ve böyle olunca kesretten vahdete aradaki mesafeler kalkacak ve dünyanın var bir yokluk/adem olduğu idrak edilecektir. Ülgener, *çevre* idrakinin dışarıya giderek yabancılaşıp tarikat aracılığı ile içerde “ben”den bize dönüşme şeklinde vuku bulduğunu; *zaman* idrakinin ise geçmiş ve geleceğin bir değer taşımadığı, vakit sermayesinin olarak yalnız bugün ile sınırlı olduğu düşüncesinden oluştuğunu ifade eder. Osmanlı insanı ve toplum hayatını din ve sanatın yanında derinlemesine biçimlendiren tasavvuf, iktisat ahlakının normlarını belirlemede de müessir olmuş, sayı ve hesabı önceleyen rasyonel bireyin teşkilinde bir mânia teşkil etmiştir.⁵² Ne var ki tasavvufun Osmanlı toplumunda idraki mütecanis değildir. Ülgener, ataleti doğuran zihniyetin gerisinde kanaatkârlığı ilke kabul eden, içe kapalı cemaat yapısı ile bâtinî tasavvuf anlayışını görür. Buna karşılık tasavvufun Melami yorumu, farklı tarikatların bağlılarında tezahür eden bir enfüsi bir hal ve neşve olarak dünyayı ne keyif sürülecek ne de günaha dalmak korkusuyla el etek çekilecek bir masiva âlemi kabul eder. Diğer bir ifade ile dünya, kişinin içinde kalıp maddeyi mananın keşfi için vasıta kılarak ruhunu tasfiye edileceği bir vasattır. Kulluk ile maişet arasında hassas dengeyi bulmak içinse gece ibadette gündüz kışbde kaim ve daim olmak esastır.⁵³ Fakat Ülgener, tasavvufun zikir ve ayin gibi dışa dönük keyfiyetine değil felsefi ve irfani tarafına ağırlık verdiği için Melami tavrın toplumun çok sınırlı bir kesiminde kabul gördüğünü, tabanın yine önü batınıliğe açılan tarikatlara meylettğini belirtir. Meseleye tasavvufla irtibatlı teşhisi koymada Mehmed Akif ile Ülgener’in aynı zeminde buluştukları ve aynı zaviyeden değerlendirdikleri söylenebilir.

Koca millet! Edebiyatı ya oğlan ya kadın
Nefs-i emmâre hizasında henüz duyguları
Sonra tenkide giriş: hepsi tasavvuf dolu
Var mı sūfiyyede bilmem ibâhiyye kolu
İçilir türlü şenâatler olur bî-pervâ

⁵¹ “Teslimlik kapısından girmek ve nâmuradlık kapısından çıkmak” ve yalnız üstün iradenin değil; gerekirse “... bir körpenin hükmünde olmak bin kez yeğdir ki kendi hükmünde ola” (Ülgener, 1981b, 76)

⁵² “Tasavvufu tasavvuf yapan çizgileri şimdilik daha ileriye götürmek niyetinde değiliz. Konuya burada da en iyisi alışık olduğumuz tarafıyla –“dünya” ya bakış açısı ile yaklaşmayı deneyebiliriz. İktisat ahlâkı ile ilgisi bakımından “dünya” kavramını ilk sahifelerden beri üçlü bir *mesafe bilinci* üzerine oturttuğumuz hatırlardadır: *Eşya, çevre ve zaman* birimi ile “dünya” ya değişik ölçülerde yaklaşımı. İktisadî faaliyet de aslında bundan başka bir şey değil. İslâm’ın ilk ve öz kaynaklarında “dünya”nın her üç yanıla oldukça sade ve açık olduğunu gördük: *Madde ve eşya* olarak mutlaka uzağında durulması gereken bir nesne değil, ancak gurur, kibir, azamet tarafı ile kulu Tanrıdan uzaklaştırdığı ölçüde red ve inkârı gereken bir varlık. “Dünya”, kısacası, dışta değil, içte (ilgi ve alâka tarafında)dir. *Çevre* ilişkisi, yine hatırlanacağı üzere, basit cemaat ve aşiret bağlarının üstünde ve ilerisindedir. İbadetten hemen sonra Allah’ın fazlından rızık talebi ile yeryüzüne dağılmayı emreden bir din esasında insan ve çevre ilişkisine daraltıcı bir limit koymuş olamazdı. Ve nihayet *zaman*: En azından bir yılın ihtiyacını karşılamaya yeterli bir kaynağı el altında bulunduracak şekilde gelecek hesabı ve düşüncesi İslâm’da daima destek bulmuştur.” (Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, (İstanbul: Der Yayınları, 1981b), 76.

⁵³ “Dünya, demek oluyor ki, ister Tanrı varlığının tecellisi, ister türlü kötülükleri göğüslenecek bir hasım olarak alınsın, iman ehli için atlanıp geçilecek bir durak değil, kâh tecelli neşvesini tadararak, kâh “masivâ” tarafıyla boğuşarak içinden bir adım sıyrılmamak gereken bir varlık görünümünü sürdürür. Bütün bunlar, topluca, kişiyi dünya dışına değil içine çeken motiflerdir. Melâmi için çile, zühd ve türlü yollarla dünyayı terketmek diye bir şey yoktur. İkinci devre melâmilerinden Sarı Abdullah Efendi söyler: “Melâmiliğe gönül vermiş kişi “*elkâsibü habîbullah*” gereğince dünya işlerinden bir meşrû kâra meşgul olmak lâzımdır. Ve ancak menzile (eve) geldikte ikilik pasını üzerinden silip atmaya üzere Hakk’a teveccüh ve niyaz eylemek gerekir... Yine aynı yerde: *Tarik-i Hakk erleri üçü-beşi bir araya gelip gönüllerinden “masivâ” muhabbetini atmaya dahil-i sohbet olduktan sonra “Allah’ın fazlından taleb-i rızık eyleyin.” kavli-i kerîmi üzere herkes dağılıp kârlarına meşgul olalar*”. Yine o yolda: “*Tarik-i Hakk erlerinin menzili ya tevekkül iledir yahut kışb iledir. Ama tevekkül ehl-i fenâdan gayre câiz değildir... zamanımızda tam ve mutlak tevekküle kulun gücü yetmeyeceği malûm olmakla ‘elkâsibü habîbullah’ kavline kesb-i helâl etmek şarttır.*” (Ülgener, 1981b, 83.)

Gönül incitmede keyfin ne isterse becer⁵⁴

Mehmed Akif'in klasik Osmanlı şiiri ve tasavvufun nefsanî arzulara aracı kılınmasını eleştirirken bahsettiği ibâhîlik, Ülgener'in de hedefindedir: "...tarikat hayatında olgunlaşma ve Hakka varma yolunda muayyen bir kemal mertebesini aştıktan sonra, "talihleri tekmil ve sâlikleri terbiye için" tekrar madde dünyasına dönmeyi haklı çıkaran, hattâ "kâmil'e lokma ve nükte helâl" olduğunu açıkça ilân eden tasavvuftan, hem de onun en gözde ve güzide mümessillerinden başkaları değildir. Birçok hallerde olduğu gibi burada da içtihad kapıları, sonradan batini-ibâhî tarikat kurucularının kendilerini ve müritlerini ölçsüz, bir ihtiras taşkınlığına kapıp koyuvermelerine imkân hazırlayacak şekilde aralanmış olmaktadır."⁵⁵ Ekrem Demirli, Akif'in tasavvuf için söylediği en ileri eleştirilerden birisi olan 'olgun şira' ifadesiyle ibahiyyeyi birlikte düşünmenin gerektiğini savunur.

"Tasavvufu 'olgun şira'ya çeviren şey, kuralcılığı bütünüyle reddeden ve dini ibadetleri bir araç olarak tasavvur eden ibahiliktir. Şöyle der: "Sundular Türk'e tasavvuf diye olgun şirayı Muttasıl şimdi 'hakikat' kusuyor Sıdkı Dayı" Bu değerlendirmelerle Akif'in tasavvufun hem edebiyat hem toplumsal hayattaki tezahürlerinden şikayetçi olduğu aşikardır. Bununla birlikte böyle bir eleştiri, esas itibarıyla tasavvuf hakkındaki kanaatleri anlamak için yeterli sayılamaz. Bunun en önemli nedeni, tasavvufta yönelik eleştirinin kendisinin bizzat tasavvufun bir parçası olmasıdır. Başka bir ifadeyle böyle eleştiriler, farklı dönemlerde bizzat sufiler tarafından dile getirilmiş, hatta tasavvuf ve kurumları en katı bir şekilde sufiler tarafından eleştirilmiş, 'muhasabe' en çok sufilere ve tasavvufta yönelik işlev görmüştür. Bu itibarla tasavvufun gelişim süreci, farklı sorunlar ekseninde sürekli bir eleştiri tarihi olarak görülebilir."⁵⁶

Akif'in yaşadığı çağın insanı için batını tasavvuf ve daha birçok sosyal vakia üzerinden müşahede edip tenkit ettiği norm/realite çelişkisi, Ülgener'in kaleminde sebep ve sonuç ilişkisine dayalı ilmi bir izaha dönüştü. Ülgener, 17. yüzyıl ile kadarki üç asırla sınırlandırdığı zihniyet üzerine tespitlerinin Mehmed Akif'in 20. yüzyıl Müslüman tavrı ve davranışları üzerine gözlemleri ve tespitleri arasında tam bir örtüşme vardır.⁵⁷ Kendisi fani ölümlü Dünyadan fariğ olup, kaçış halinde bulunmakta ve böylece "selamet der kenarest" deyişinde olduğu gibi huzuru dalgalarla mücadele edip deryada sağ kalmakta değil sahilde atıl bir hayat tarzında aramaktadır. Ülgener, edebiyatımızda batın tarafı yok sayılmış, kuru, zahit diye aşağılanan insan tipinin aslında üretip dünyasını ahiretine hazırlık mekânı kılma gayretinde olduğunu söylemekte; riyazetçi/melameti tavrın dünyayı ret davranışı ile batını tasavvuf tavrın dünyadan kaçış davranışı arasında bir hat çizmektedir. Bu husus dışarda bırakıldığında Mehmed Akif'in nazmındaki zaman ve mekân kaydının şimdiki zamanı değil beş altı asırlık geniş zaman için geçerli olduğunu içinde kaldığını göstermektedir.⁵⁸

⁵⁴ Safahat, 135.

⁵⁵ Ülgener, 1981a, 105.

⁵⁶ Ekrem Demirli, "Mehmet Akif'in Şiirinde Tasavvuf: Safahat'ı Bir Tasavvuf-Ahlak Metni Olarak Okumak", Vefatının 75.Yılında Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., 2011), 139.

⁵⁷ Safahat'ın Hatıralar bölümünde yer alan "Nihâyet neyse idrâk ettiğin şey ömr-i fâniden / Onun bir ayındır mutlak nasîbin ömr-i sânidin" beytiyle başlayan ayet tefsiri şiirin, Ülgener'in fikriyatının tam bir ifadesi olduğu söylenebilir. (Safahat, 249-250)

⁵⁸ "Her şeyin aslında «ölümü» ve her şeyin vakti saati gelince yok olacağı inancı düz ve ham zihinlerde dünya nimetlerinin de aynı şekilde yoğaltılıp elden çıkarılmakla görevini tamamlamış olacağı düşüncesini yaratmakta gecikmeyecekti. "ölümlü dünya", ölümlü olduğu için her saati ahret hizmetine harcanacak bir basamak değil; hayır, didinip yıpranmadan gönül rahatlığı ile açılacak bir mesafe; külfeti zahmetine değmeyen bir ara durak: "Niçin yorulmalı

Ahmet G. Sayar, Mehmed Akif'in müdafisi olduğu ittifad-ı İslam davasının bir bileşeni olan ve normatif iktisattan farklı olarak iktisadi vaka ve davranışları sebep-sonuç ilişkileri bakımından ele alan pozitif iktisadi sistem hakkında bilgisinin olduğunu ama bunun İslam'ın iktisat anlayışı ile mutabakat halinde olmasını gerekli gördüğünü belirtir. Onun gibi İslamcılığın kurucu şahsiyetlerinde var olan yüksek ahlaki tavır müteakip nesillerde kaybolmuş, toplumun üstten alta kaynaşmasında amil olan Kurân'ın kuvvetle öne çıkardığı infak emrine Müslümanların duyarsız kalışı, toplumda adalet tahrip etmiştir. Akif'in iktisat ilmine ahlakçı bir bakışı vardır ve "hani servet? Tamtakır bir kese var ortada", "ümmetin haline baktım ki yürekler yarası/ne ekmek yedirir iş ne de ekmek parası" mısralarında görüldüğü gibi tabanda fakirliğin, tavanda israfın kemikleştiği toplumun ıstırabına tercüman olmaktır.⁵⁹

Sonuç

Bu yazıda sa'y, atalet ve ye's gibi iktisadi ve sosyal refahın özünü oluşturan bir meselenin biri şair, âlim ve mütefekkir diğeri iktisatçı, hukukçu, sosyolog ve aynı zamanda sanat tarafı güçlü iki kalem erbabı Mehmed Akif ve Sabri F. Ülgener tarafından nasıl ele alındığın karşılaştırmalı olarak değerlendirilmeye çalışıldı. Önce şairin *Safahat*'ta ve mev'izelerinde çalışma, tembellik, ümitsizlik kavramları ve bunların eşanlamlılarının kullanıldığı nazım parçalarının bütün olarak tasnifi yapıldı ve buradan şairin düşünce dünyasında meseleye atfettiği önem ve değer tespiti yapıldı. Benzer biçimde *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* ile *Zihniyet ve Din-İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı* adlı iki ana eserinden hareketle Ülgener'in iktisat ahlâkı ve iktisat zihniyeti kavramlarına nasıl bir mahiyet yüklediği özetlendi. Burada Mehmed Akif'in nazma döktüğü düşünce ile Ülgener'in meselesinin aynı düşünce zeminini paylaştığını söylemek gerekir. Ne var ki muhtemelen kaynaklarını ve tezini on beş-on yedinci yüzyıllar ile sınırlı tutmuş olması ve/ya başka sebeplerle Ülgener, Mehmed Akif'e herhangi bir atıfta bulunmamıştır.

Mehmed Akif, mütefekkirliğini kusursuz bir şekilde şairliği ile meczeden, sanatının merkezine kendisini değil milletini yerleştiren müstesna bir Osmanlı-Cumhuriyet münevveridir. Batı karşısında yaşanan hezimetin sebeplerinden en önemlisi addettiği atalet, sa'y ve ye's gibi devrinde nesirde dahi fazla işlenmemiş bir mevzuyu nazmında, dergilerdeki makalelerinde ve vaazlarında derinlikli olarak işlemiş ve gündemde tutmuştur.

Yaşadığı yüzyıl her anlamda bir kaos çağı idi. Batıda sermaye ve sanayi devrimi, savaşların sürekli daralttığı bir coğrafya ve biteviye siyasi, iktisadi ve mali krizler bilinçaltına eziklik duygusu olarak yerleşmesine izin vermemiştir. Ama Müslümanlığa has bir medeniyetin kendi vasatından değil, ancak yine Batıyı kalkındıran değerlerden devşirilerek Müslüman kimliği kazandırılmış bir medeniyet olması gerektiğine inanmıştır. Ona göre atalet kaybedilmiş bir maziyi, ye's içinden hemen çıkılması gereken hâli temsil ederken, sa'y ise kaybedilmesi halinde esaretin kaçınılmaz olduğu istikbalin anahtarıdır. Bunun için kurtuluş reçetesindeki maddelerden biri azme ve sa'ye sarılmaktır.

zaten ölümlü, dünyada"! Kelimeleri dilediği yöne eğip bükmede şarklı zekâsının hayret verici mârifetini burada aramak lâzım: "Ölümlü"sünden bir adım Ötede "tadımlı"sını çıkarmak; yokluktan (fakr ve fenâdan) varlığa ve tokluğa varmak! Hatta kelimenin yapısını zorlamaya gerek kalmadan yokluğu açık açık bir gösteriş, bir nümayiş haline getirerek varlığa ve bolluğa basamak yapmanın hesabını yürütenler de az değil! Sûfi büyüklerinin eskiden beri şikâyet konularından biri de o noktada düğümlenir: Dünya terkini dünyayı toptan satın almaya. Alet edinmek ("... *Bunlar hod terk ile mertebeyi dünyayı satın almışlardır*"). Netekim, yine Nefehat-ül-Üns'de kul ile Tanrı arasına giren perdelerden birinin; yapılan işi -fakr ve fenâ suretini- görüp gösterip karşılığını beklemek olduğu nakledilir." (Ülgener, 1981b, 96-97)

⁵⁹ Sayar, *Çekiçle Örs Arasında: Mehmet Akif Ersoy*, 263-69.

Eserlerinde şairliğini ve ilmini “Müslümanlar kardeştir.” düsturuna bağlı kalarak Müslümanların ve dar çerçevede Osmanlı toplumunun hemen her illet ve arızalarını, yetersizliğini insani derdini anlamaya ve aktarmaya adanmıştı. Usul olarak dini aslına mutabık biçimde idrak etmeyip ifrat ve tefrit halinde davranışlara yansımaktan doğan her türden arızayı önce tasvir ediyor, sonra yer yer ağır ifadelerle tenkit ediyor ve sonra da çarelerini gösterdiği teklifini sunuyordu.

Diğer yandan Cumhuriyet dönemi bir ilim insanı Sabri F. Ülgener, Osmanlı iktisadının mahiyetini din ve zihniyet ilişkisi bağlamında araştırdı ve ona nazariye çerçevesi kazandırdı. Asıl kaynaklardan elde ettiği veri ile iktisat ahlakı ve iktisat zihniyeti üzerine derinleştirdiği çalışmalarında batını tasavvuf ve fütüvvetin, cemiyet hayatının durağanlaşmasına ve sosyal çözülmeye, diğer bir kavram ile ortaçağlaşma vakiasına nasıl yol açtıklarını araştırdı.

Mehmed Akif'in *Safahat*'ta, mev'ize ve başta *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad*'daki yazılarında çalışmanın kaçınılmaz zarureti ve çalışmamanın sosyal bünyede doğurduğu yıkımın fecaatini, şahit olduğu derin yoksulluk karşısında yaşadığı ıstıraptan Ülgener'in haberdar olmamış olması muhal görünmektedir. Ülgener, Osmanlıdan Cumhuriyet Türkiye'sine de sirayet eden iktisadi gerilik ve yoksulluğu, toplumda asırlar öncesine giden tabakalaşma yani ortaçağlaşma vakiasına, geçmişin bağlayıcılığına ve tasavvufun batını/içe dönük pratiğine bağlamış ve dolayısıyla adil, üretim saikleri sağlam ve müreffeh cemiyetin inşasında neden muvaffak olunamadığının sebeplerini hakiki anlamda ortaya koymuştur. Bu toplumsal meselenin köklerinin ne kadar derinlerde yattığını Mehmed Akif de idrak etmiş olmalıdır. Bunun en bariz misali, iki mütefekkirin de eserlerinde Osmanlı iktisat zihniyetinin en önemli tezahürlerinden olan dünyanın geçiciliği olgusuna inancın bir iktisat tavrı ve davranışına dönüşmesini tenkit etmiş olmalarıdır.

Kaynakça/Bibliography

- Cengiz, Osman, "Ülgener'in Ortaçağ İktisat Ahlâkı ve Zihniyet Tahlilinin Teorik Tasnifi", *Tarih Okulu Dergisi* 36 (Ekim, 2018), 421-442.
- Demirli, Ekrem. "Mehmed Akif'in Şiirinde Tasavvuf: Safahat'ı Bir Tasavvuf-Ahlak Metni Olarak Okumak", *Vefatının 75.Yılında Uluslararası Mehmed Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.
- Ersoy, Mehmed Akif. *Safahat*, İstanbul: MAKÜ Yayınları, 2021.
- Kara, İsmail. "Akif'in Aktif Din ve Ahlâk Anlayışı", *Vefatının 75.Yılında Uluslararası Mehmed Akif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.
- Köse, Ali, "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", *Liberal Düşünce Dergisi* 24 (Güz 2001), 150-165.
- Kuntay, M. Cemal. *Mehmed Akif*, İstanbul: Oğlak Yayınları, 2015.
- Öz, Mehmed. "Reaya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2006. 7/490-493.
- Sayar, Ahmet Güner. *Çekiçle Örs Arasında: Mehmed Akif Ersoy*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2021.
- Sayar, *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi Sabri F. Ülgener*, İstanbul: Eren Yayınları, 1998.
- Şahin, Mehmet-Göküş, Şeref. "Şeyh Ahî Dâ'î Fütüvvetnâmesi'ndeki Ahlâkî Değerler", *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 2020, 15(2), 237-254.
- Şentürk, Mustafa. "Kur'an'da Toplumsal Değişme Olgusu-Disiplinlerarası Bir Giriş Denemesi", *Marife* 14/2 (2014/2), 25-42.
- Ülgener, Sabri F., *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul: Der Yayınları, 1981a.
- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet ve Din İslam Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, İstanbul: Der Yayınları, 1981b.
- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet, Aydın ve İzmler*, İstanbul: Derin Yayınları, 2006.

IFD

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

Burdur Mehmet Akif Ersoy University
Journal of Theology Faculty

e-ISSN: 2757-6418

(Aralık / December 2022) 3/2

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

CHRİSTOPH HELMİG, *FORMLAR ve KAVRAMLAR: PLATONCU GELENEKTE KAVRAM OLUŞTURMA*, BERLİN-BOSTON, DE GRUYTER, 2012, 396 SAYFA

Book Review

Christoph Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012, 396 Pages

YUNUS EMRE AKBAY

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye
Assist. Professor Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Logic, Isparta, Türkiye

emreakbay@sdu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-1050-4926

<https://ror.org/04fjte88>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü/Article Types	: Kitap Değerlendirmesi/ Book Review
Geliş Tarihi /Received	: 26 Ekim/October 2022
Kabul Tarihi/Accepted	: 02 Kasım/November 2022
Yayın Tarihi/Published	: 30 Aralık/December 2022

ATIF / CITES AS

Akbay, Yunus Emre. "Kitap Değerlendirmesi Christoph Helmig, *Formlar ve Kavramlar: Platoncu Gelenekte Kavram Oluşturma*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012, 396 Sayfa". *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık/December 2022), 324-330.

İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software. Yayıncı / Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty. Burdur, Türkiye.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu alışmanın hazırlanma srecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tm alışmaların kaynakada 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. Yunus Emre AKBAY.

ıkar atışması/Conflicts of Interest: ıkar atışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek iin dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License : Yazarlar dergide yayınlanan alışmalarının telif hakkına sahiptirler ve alışmaları **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**.

Book Review

Christoph Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012, 396 Pages*

Abstract

It can be said that the place given to concepts among logic studies has been quite lacking in recent studies. In particular, the effort to read the conceptual theories of important philosophers such as Plato and Aristotle in Ancient Greek thought in terms of their relationship with language, thought, existence and knowledge theory, and the effort to read them as a tradition through text analysis and secondary literature is an important step in eliminating this deficiency. To fill this gap, Christoph Helmig published his related work in English as a book, based on his doctoral study on Proclus's epistemology, restructuring some parts of this work and sometimes adding new chapters to it in the process. In this study, this book of the author will be analysed and introduced to the readers of our country. The primary and secondary literature on concept studies is very rich in the work, and it provides important gains to the field by examining the primary texts from original sources and revealing new interpretations. In the book, analyses of concepts in the light of given and abstractionist/experience-based knowledge theories can reveal in detail the terminological and paradigmatic transformations in tradition. As a result, it can be said that the book can be an important source for many studies in the field in terms of the way it handles the subject, the competence of the analysis methods and the results it reaches.

Keywords: Logic, Christoph Helmig, Forms and Concepts, Book Review.

Kitap Değerlendirmesi

Christoph Helmig, *Formlar ve Kavramlar: Platoncu Gelenekte Kavram Oluşturma*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012, 396 Sayfa

Öz

Mantık çalışmaları arasında kavramlara verilen yerin son dönemlerde yapılan araştırmalarda oldukça eksik bırakıldığı söylenebilir. Özellikle Antik Yunan düşüncesindeki Platon ve Aristoteles gibi filozofların kavram teorilerini dil, düşünce, varlık ve bilgi teorisi ile ilişkisi bakımından ele alarak, metin tahlilleri ve ikincil literatür üzerinden bir gelenek halinde okuma çabası bu eksikliği giderme adına önemli bir adımdır. Christoph Helmig, bu eksikliği giderme adına ön çalışmaları Proclus'un epistemolojisi hakkındaki doktora çalışmasına dayanan ve süreç içerisinde bu çalışmanın bazı bölümlerini yeniden yapılandırarak, bazen de ona yeni bölümler ekleyerek ilgili eserini kitap halinde İngilizce olarak yayımlamıştır. Bu çalışmada yazarın bu kitabının analizi yapılarak ülkemiz okuyucularına tanıtılacaktır. Eserde kavram çalışmalarına yönelik birincil ve ikincil literatür oldukça zengindir ve birincil metinleri orijinal kaynaklardan inceleyerek yeni yorumlar ortaya koyarak alana önemli kazanımlar sağlamaktadır. Kitapta, verili ve soyutlamacı/deneyim temelli bilgi teorileri ışığında kavramlara yönelik analizler, özellikle gelenekteki dönüşümlere yönelik terminolojik ve paradigmatik dönüşümleri detaylıca ortaya koyabilmektedir. Sonuç olarak kitabın, konuyu ele alış biçimi, analiz yöntemlerinin yetkinliği ulaştığı sonuçlar açısından alandaki pek çok çalışmaya önemli bir kaynak olabileceği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Christoph Helmig, Formlar ve Kavramlar, Kitap Değerlendirmesi.

* Christoph Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, (Berlin-Boston: De Gruyter, 2012), 396 sayfa. ISBN: 978-3-11-026631-3 e-ISBN: 978-3-11-026724-2. Bu çalışma yazarın 2006 yılında Belçika Catholic University of Leuven, De Wulf-Mansion Centre (DWMC) adlı birimde sunduğu Proclus'un Epistemolojisi üzerine yapılan çalışmasının geliştirilerek yayımlanmış halidir. / Christoph Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, (Berlin-Boston: De Gruyter, 2012), 396 pages. ISBN: 978-3-11-026631-3 e-ISBN: 978-3-11-026724-2. This study is the extended version of the author's Ph. D thesis on the Epistemology of Proclus completed in 2006 at the Belgium Catholic University of Leuven, De Wulf-Mansion Centre (DWMC).

Christoph Helmig, bu eserinde Platoncu gelenekte kavram teorisinin dönüşümünü ele almaktadır. Kitabın konusu ve amacı Platon ve Aristotelesçi gelenekte kavram teorisinin ve terminolojisinin ne olduğunu tespit etmek, önceki filozofların ilgili gelenektekilerce hangi açılardan eksik ve güçlü bulunduğu işaret etmek, kavram teorisinin süreç içerisinde nasıl yeniden yorumlandığını, geliştiğini ve değiştiğini ortaya koymaktır. Bu araştırma, iki filozofun birbirine karşıt yaklaşımlarını sonraki dönemdeki yorumcular tarafından nasıl *uzlaştığı veya uzlaşmadığını* ortaya koyma amacı açısından önemli tespitler sunar. Bu açıdan çalışma özellikle İslam düşüncesi, felsefesi ve mantığı üzerine yapılan çalışmalara da önemli katkıları sağlayabilecektir. Zira Antik Yunan ve Helenistik felsefenin İslam düşüncesine tercüme ile aktarıldığı düşünüldüğünde, bütüncül bir bakışla özellikle araştırma konusunun sonraki dönemdeki çalışmalara önemli izler sağlayacağı söylenebilir. Eserde özellikle Yeni Platonculardan Syrianus ve Proclus'un kavram teorilerine yönelik metinlerinin analizleri ön plana çıkartılarak, Platoncu ve Aristotelesçi kavram teorilerinin bu iki isimde nasıl yorumlandığına odaklanılmaktadır.

Yazar çalışmasındaki amacını “*Platoncu gelenekteki epistemoloji duyum algısı ve verili bilgi yaklaşımları arasındaki zorlu etkileşimi yeniden bilinçli bir çaba olarak yorumlama anlayışı üzerinden bir rekonstrüksiyon önerisi ortaya koymak*”¹ olarak niteler. Yazar, ele aldığı filozofların teorilerinden herhangi birini diğerine göre ön plana çıkarmak yerine, her birinin avantajlı ve dezavantajlı yönlerini tespit ederek bulgularını paylaşma amacıyla olduğunu bildirir.² Özellikle Yunanca yazılan metinlerin anlaşılabilirliği uzman pek çok kişi tarafından farklı kitaplarda yorumlanması, bu verilerin bir gelenek halindeki dönüşümünün nasıl geliştiğini kavrama adına atılmış önemli adımlardır. Fakat bir gelenekteki hangi ismin araştırma konusuna katkı sağladığını ve çalışmaya dâhil edilmesi gerektiğini hangi ismi çalışmanın kapsamından çıkartmanın gerekli olduğunu tespit etmek uzun çalışmalar gerektirir. Ayrıca, yapılan seçkilerin bir problem etrafında ikincil literatür ışığında analiz edilebilmesi de yetkinlik gerektirir. Eser Helmig'in kavram teorisi ve bilgi anlayışı üzerinden hem Yunanca ve Latince orijinal metinleri bizzat incelemesi, hem de konuyla alakalı İngilizce, Almanca ve Fransızca gibi dillerde uzmanlar tarafından yazılmış diğer çalışmalardan faydalanması sayesinde oldukça seçkin bir kaynakçayı okuyucuya sunabilmiştir.

Çalışma giriş ve yedi bölümden oluşmaktadır. Girişte yazar “zihin nasıl kavramlarla dolar?” şeklinde bir soruyla başlar. Antik Yunandaki bazı tartışmaları dile getirir. Araştırmanın ikincil literatürü ve söz konusu kitabın yapısı ve içeriği hakkında bilgiler verir. Özellikle Yeni Platoncular hakkındaki araştırmaların kavram ve bilgi ilişkisi üzerinden detaylı bir araştırmaya tabi tutulmadığı yönündeki tespitler, literatürdeki yetkin diğer çalışmalar üzerinden temellendirilerek, kitabın hangi yönlerden bu boşluğu dolduracağı net biçimde ortaya konulmuştur.

Birinci bölümde kavramın ne olduğuna yönelik araştırmada kullanılacak kriterler belirtilmekte, kavramın imgeyle olan bağı evrensellik ve bilgi teorisi açısından betimlenmektedir. Sonrasında ilgili araştırmanın kapsamında incelenecek *soyutlama* (abstraction), *tümevarım* (induction), *bir araya getirme* (collection) ve *yeniden hatırlama* (anamnesis) olmak üzere dört tür kavram elde etme yönteminin ilgili kriterler ışığında metinde hangi anlamda kullanılacağına dair açıklamalar yapılmaktadır. Bu çerçevede birinci bölüm Platoncu formlar (idealar) ve kavramlar

¹ Christoph. Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, (Berlin-Boston: De Gruyter, 2012), 1.

² Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, 9.

(concepts) arasındaki ilişkinin ilgili kavram elde etme yöntemlerine göre hangi açılardan problemleri kavramlara bir temel oluşturmadığına işaret edilerek tamamlanır.

Platon'un kavram teorisi ikinci bölümde incelenir. Burada *Menon* 81d-e ve *Phaidon* 74a ışığında Platon'un için öğrenmenin/bilginin *yeniden hatırlama* (anemnesis) teorisi olduğu ortaya konulur. Özellikle belirtilmesi gereken Helmig'in kavram çalışmalarında gerektiği ilgiyi görmeyen ve ikincil literatürde göz ardı edilmiş olan *Parmenides*'in konuyla ilgisini yeniden kurarak bu çalışmayı Proclus'un şerhi özelinde inceleyerek Proclus'a bir temel oluşturmasıdır. Helmig *Parmenides*'teki soyutlama ve tümevarımla kavramlara ulaşamayacağını ön plana çıkaran tartışmayı, yeniden hatırlama teorisi ışığında ele alarak, Aristotelesçi anlamda yorumlanabilecek bazı içerikleri net bir biçimde Platoncu çizgide yorumlar. Formlar ve kavramlar arasında keskin bir ayırım yapar ve kavram soruşturmasına yer açar. Bu iddia *Menon*, *Phaidon* ve *Phaidros* adlı eserlerde yer alan *yeniden hatırlama* (anemnesis) teorisi ışığında ele alınarak, kavramların *yeri uzun uğraş ve süreç içerisinde yeniden hatırlamayla idealara ulaşma* şeklindeki bir felsefi yolculuk olarak betimlenir. Bu yolculuk, yeniden hatırlamanın diyalektikçi veya filozoflar tarafından tamamlanabildiği, fakat diğer insanların başaramadığı bir süreç olarak betimlenir. Bu başlıktaki söz konusu kavram anlayışı, Platon'un sonraki dönem diyaloglarında da devam eden bir yapı olarak temellendirilir. Kavramlar, *alethes doxa*, *episteme* ve *nous* arasında, söz konusu felsefi yolculukta kat edilen içeriklere göre ideaların verili bilgisiyle tamamlanır.

Üçüncü bölümde Aristoteles'in kavram teorisi ve yöntemleri ele alınmaktadır. Helmig'in en orijinal katılarından birisinin Aristoteles'in kavram teorisinin anlaşılmasını hem filozofun Platon eleştirisi hem de *Metafizik*'teki (E1) yanlış anlaşılabilir bilimlerin sınıflaması konularını yeniden yorumlayarak ele alma iddiası olduğu söylenebilir. Buna göre varlıkla olan ilişkileri bakımından basık burunluluk ve üçgen gibi fizik ve matematik kavramlarının varlık-kavram ilişkisinin soyutlamadaki aşamaları analiz edilmeden, genel geçer bir soyutlama temelli bir kavram teorisi inşa edilemez. Bu nedenle formdan maddenin uzaklaştırılması anlamındaki (abstraction M) soyutlama, matematiksel kavramların kökeni, tümevarım teorisiyle birlikte yorumlanır. Helmig'in en önemli iddiasının fizik ve matematik unsurlar açısından bakıldığında soyutlamayı daha çok matematik ve geometrik kavramları elde etmek için kullanılan bir yöntem olarak kabul etmesi; mantıksal tümel kavramın elde edilmesini ise duyum, tümevarım ve akıl dizgesine dayalı olarak yorumlamayı önermesidir. Bu başlık, *İkinci Analitikler* II 19'da yer alan metin analiziyle duyum algısı, tümevarım ve akıl ilişkisi üzerinden Aristoteles'in kavram teorisine yönelik sonraki dönem eleştirilere cevaplar verilerek tamamlanır.

Dördüncü başlıkta İskender Afrodisi, Alcinius, Plotinos ve Porphyry gibi isimlerin katkıları analiz edilmektedir. Platon ve Aristoteles'in görüşlerinin uzlaştırılması konusunda çokça zikredilen bu isimlerin katkılarının incelenmesi, çalışmanın diğer orijinal yönlerinden birisidir. Bu bölümde Platon ve Aristoteles sonrası dönemde kavram teorisi ve bilgi ilişkisinin dönüşümü oldukça detaylı ele alınmıştır. Bölümün ana amaçlarından birisi Alcinius'un deneyim temelli kavramlar ile *verili kavramları* (innate) harmonize etmesi nedeniyle onun literatürde Orta Dönem Platoncu olarak tasvir edilmesinin eleştirilmesidir. Helmig'e göre Alcinius'taki duyum temelli ve verili kavram arasındaki gerilim zaten Platonda mevcuttur. Yine bu bölümde İskender Afrodisi ve Porphyry'nin yaygınca bilinen soyutlamacı oldukları yönündeki genel kanı metinler üzerinden incelenir. Afrodisi'nin Aristoteles'in tümevarım, soyutlama ve akıl teorilerine bağlı kalması yüzünden soyutlamacı oluşu kabul edilirken, Porphyry'nin bu tasniften çıkartılması gerektiği iddia edilir. Helmig'e göre *Commentary on Ptolemy* (Ptolemy Şerhi) adlı eser ışığında Porphyry

soyutlama teorisinin terimlerini kullansa da, özsel olarak onun yaklaşımının Platoncu olduğunu söyleyebiliriz. Helmig'in iddiası, Ptolemy'nin kriterlerinin Yeni Platoncu okuması olarak Porphyry tarafından sunulmuş olmasıdır. Helmig, Porphyry'nin soyutlamacı kabul edilemeyeceğini Yeni Platoncuların İskender Afrodisi'nin soyutlamacı yaklaşımına yönelik eleştirileri de ekleyerek destek bulur. Zira Plotinus Syriacus ve Proclus'u etkileyen önemli bir isimdir. Porphyry de Plotinus'un etkisinden kurtulamamış gözükür. Bu tespit, Aristotelesçi mantık külliyyatının başına *İsagoji* adlı eseri yazan Porphyry'nin kavram teorisi gibi önemli bir konuda Plotinusçu bir tavır sergilemesi dikkate alındığında, Aristoteles'i okuma ve anlama adına dikkatlice ele alınması gereken bir filozof olduğunu da ortaya koymaktadır. Yazara göre Plotinus zaten *logoi* kelimesini doğuştan verili anlamında kullanmaktadır. Diğer taraftan bu bölümdeki önemli bir başka tespit Plotinus'un *Enneadlar* adlı eserinin Proclus üzerindeki etkisine rağmen Proclus'un farklı bir algı teorisi temelinde Platoncu yeniden hatırlama teorisini Stoacıların metinlerini de içerecek bazı öğeler ışığında yeni bir yoruma kavuşturabilmesidir.

Beşinci ve altıncı bölümlerde Syriacus ve Proclus'un kavram teorileri epistemoloji ışığında incelenir. Öncelikle iki filozofun Aristoteles'e yönelttikleri soyutlama ve tümevarım eleştirilerine detaylı bir şekilde verilir. Gerçekten de Aristoteles'in tümevarım teorisinde tümele nasıl ulaşıldığı, tekilerin tamamının nasıl tüketildiği önemli bir sorundur. Ayrıca, tekillerdeki benzerliğin verili ön bir kavram olmadan nasıl bilinebileceği yahut bulunabileceği *Menon*'da ortaya konulmuş bir paradokstur. Bu nedenle iki filozofun sonradan *oluşan tümel* (universal of later origin/heterogeneous) teorisi ortaya koyduklarının altını çizen Helmig, *doxa* ve *phantasia* arasındaki modern tartışmalara değinerek Proclus'un algı teorisini yeniden analiz eder. Platon'da olmayan fakat bu iki isimde ortaya çıkan unsurlardan birisi, doksa aşamasında verili kavramların oynadığı roldür. Bu bir anlamda deney bir anlamda verili kavram temellerinin yeni bir yorumu olabilir. Proclus doksanın tekilleri kavramsal olarak incelemesini deneysel olarak nitelendirir. Helmig'in Aristotelesçi karakteri Platoncu verili bilgi üzerinden Proclus'un temellendirmesini başarılı bir şekilde ortaya koyduğu söylenebilir.

Yedinci bölümde Proclus'un kavram ve bilgi teorisine yönelik metin analizleri yer alır. Öncelikle Proclus'un ruh ve verili bilgi anlayışı analiz edilir. Bu bölümün en önemli katkısının Platoncu yeniden hatırlama teorisinin Proclus'ta *unutma* (forgetting), *ön kavramları toplama* (articulation) ve *verili bilginin ön plana çıkartılması* (putting forth/probole) şeklindeki yapılandırması ve kavram teorisine bu sürecin ilişkisinin kurulması olduğu belirtilebilir. Helmig'e göre *ön kavramları* (prolepsis) toplama evresi Stoacı felsefenin bir karakteristik özelliğidir. Orta Dönem Platonculuk'ta bu teori Sokrates'in doğurtma sanatı olarak ebelik anlayışıyla kombine edilmiştir. Ancak *probole* yani doğuştan verili bilginin ön plana çıkartılması terimi ve teorisi yeni Platoncuların bir keşfidir. Yazar son olarak Proclus'un kavram teorisini sistematize ederek bir öneri sunar.

Çalışmanın bulguları oldukça önemlidir. Platonculara göre zihnin kavramlara sahip olması zaten verili olmak nedeniyledir. Platoncular verili olan bu kavramları yeniden hatırlayıp, bilinç düzeyine çıkarmalıdır. Oysa Aristoteles, Stoacılar ve İskender Afrodisi gibileri için duyum, hafıza, soyutlama ve tümevarım gibi araçlarla kavramlar akılda ikincil töz olarak var edilmektedir. Aristotelesçi yaklaşımda tekilerin verilerinden tümele geçiş oldukça problemlidir. Benzer şekilde Platoncular'ın verili ama örtük kavramları nasıl bilinç düzeyine çıkardıklarını açıklamaları gerekmektedir. Yine Platoncular, formların karşılığına erişmemiş *Var olmama* (non-being) gibi kavramları nasıl elde ettiklerini de temellendirebilmelidir. Tıpkı bu gibi nedenlerle Yeni Platoncular madde soyutlaması olarak Aristotelesçi soyutlamayı (abstraction M) form

soyutlaması (abstraction F) gibi yeni bir teoriyle açılmayıp; tekillerin doğasının eksik olmasını verili kavramlarla tamamlama gibi yeni bir yorum geliştirmişlerdir. Bu nedenle Platoncular *ennoiai*, Aristotelesçiler *katholou* sonraki dönemdekiler ise *logoi* terimleriyle kavram/concept kelimesine karşılık bulmuşlardır.

Syrianus ve Proclus'un iki geleneği birleştirme çabaları, Aristotelesçi soyutlama teorisini eksiklikleriyle eleştirmek, Platoncu yeniden hatırlama ve verili bilgiyi aşamalar üzerinden yapılandırmak üzerinden şekillenmiştir. Özellikle sonradan temelli tümel anlamındaki *husterogenes* terimi, yeniden hatırlamayla elde edilmiş bir yapı olarak hem duyuma hem de verili bilgiye dayanmaktadır. Öte yandan Alcinius'un çalışmaları daha çok muğlaklık ve problem içirir. Ancak Helmig, *Timaios* ve *Theatetus*'u esas alarak Alcinius'u okursak, verili olmak anlamında ilkeler/archai üzerinden onun da Platoncu sayılabileceğini savunur. Öte yandan Porphyry'nin *Ptolemy Şerhi* kesinlikle Platoncudur, bu anlamda duyum verisinin yargılanması ancak verili bilginin temel alınmasıyla mümkündür. Plotinus ve sonrasında ise verili bilgi teorisi daha çok ön plandadır hatta Proclus'ta nesnelere kavranmasında verili bilginin temel şart olması iddiası buradan temellenmiştir. Ancak sudur etmemiş ruh anlayışı, verili bilginin nasıl olduğu tartışmasında bazı soruları cevaplamaz. Bu nedenle formların doxa ile ilişkisi Iamblichus ve sonrasında daha yumuşak bir kural olarak uygulanarak, doxa seviyesinde verili bilginin formlarla benzerliği problemi daha az tonda vurgulanmıştır. Proclus için kavramlar, idealerin ruhtaki verili imajlarıdır. İlk dönem Platonculara göre duyumun kavramlar ve formlar arasındaki ilişkiyi kurgulamadaki rolü az iken, bu son dönemdekilere göre daha güçlü bir temel olmuştur. Yazar iki geleneğin teorilerinin harmonize edildiği yönündeki genel iddiaları söz konusu başlıklar altında inceledikten sonra, bunun doğru bir genelleme olmayabileceğine dikkatleri çeker. Iamblichus'un Aristotelesçi boş zihin ile Platoncu ideaları birleştirme çabaları hariç, diğer isimlerin böyle bir çabasının en azından epistemoloji teorileri ve terminolojileri açısından geçerli olmadığını belirtir. Nitekim bu çaba da Yeni Platoncular tarafından eleştirilmiştir. Helmig'e göre bu Aristoteles'i Platoncu olarak yorumlamaktır, harmonize etmek değildir. Sonuç olarak bu çalışmanın iddialarını, yetkin bir kaynakça ve özgün bir değerle yerine getirdiği ve ülkemiz kavram-mantık çalışmalarına önemli birikimleri aktarabileceği söylenebilir.

Kaynakça/Bibliography

Helmig, Christoph. *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2012.

MAKÜ

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi İstiklal Yerleşkesi 15030 BURDUR
+90 248 213 29 20