



Sayı 1	Issue 1
Haziran 2024	June 2024
Yayıncı	Publisher
Düzce Üniversitesi	Düzce University
Yayımlandığı Ülke	Broadcast Country
Türkiye	Türkiye
Yayın Modeli	Release Model
Açık Erişim	Open Access
Hedef Kitle	Target Audience
Hedef okuyucu kitlesi; İlahiyat alanı ile ilgili tüm meslek mensupları, uzmanlar, araştırmacılar, uzmanlık ve doktora öğrencilerinin yanı sıra bu alana ilgi duyan herkeştir.	Target audience; All professionals, experts, researchers, specialists and doctoral students related to the field of theology, as well as anyone interested in this field.
Yayın Dili	Publication Language
Türkçe / İngilizce / Arapça	Turkish / English / Arabic
Ücret Politikası	Price Policy
Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.	No fee is charged from the author or institution under any name.
Hakemlik Türü	Type of Arbitration
En az iki uzman hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik sistemine uygun olarak değerlendirilir.	It is evaluated by at least two expert referees in accordance with the double-blind refereeing system.
Telif Hakkı	Copyright
Yazarlar, Düzce İlahiyat Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.	The authors hold the copyright of their works published in Düzce Divinity Journal. They have the right. But the legal responsibility of the articles belongs to their authors.
İntihal Kontrolü	Plagiarism Check
Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır.	Pre-checked articles are scanned for plagiarism using iThenticate software.

Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi | Owner on behalf of the Düzce University, Faculty of Theology
Prof. Dr. İsmail KARAGÖZ
(Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı | Dean of the Faculty of Theology at Düzce University)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager
Doç. Dr. Faruk GÖRGÜLÜ
ORCID: 0000-0002-1826-2426
E-posta: farukgorgulu@duzce.edu.tr

Editör | Editor in Chief
Doç. Dr. Fatih Aydın
ORCID: 0000-0003-0672-5822
E-posta: fatihaydin@duzce.edu.tr



DERGİ KURULLARI | JOURNAL BOARDS

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Arif AYTEKİN

orcid.org/0000-0002-7136-1159

arifaytekin@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

ror.org/04175wc52

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri
Kelam

Prof. Dr. Cemal TOSUN

orcid.org/0000-0002-9941-4769

tosun@divinity.edu.tr

Ankara Üniversitesi

ror.org/01wntqw50

İlahiyat Fakültesi | Felsefe ve Din Bilimleri
Din Eğitimi

Prof. Dr. Hasan CİRİT

orcid.org/0000-0002-3610-750X

hcirit@hotmail.com

Marmara Üniversitesi

ror.org/02kswqa67

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri
Hadis

Prof. Dr. Mehmet Faruk BAYRAKTAR

orcid.org/0000-0003-2819-1585

mfbayraktar@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

ror.org/04175wc52

İlahiyat Fakültesi | Felsefe ve Din Bilimleri
Din Eğitimi

Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN

orcid.org/0000-0001-6134-4518

mozkan@ybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

ror.org/05ryemn72

İlahiyat Fakültesi | İslam Tarihi ve Sanatları
Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi

Prof. Dr. Soner DUMAN

orcid.org/0000-0002-7309-8622

may@ankara.edu.tr

Sakarya Üniversitesi

ror.org/04ttnw109

İlahiyat Fakültesi | Temel İslam Bilimleri
İslam Hukuku

Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm Pehlivan AĞIRAKÇA

orcid.org/0000-0003-1307-6349

gulsumagirakca@gmail.com

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

ror.org/014bh1q35

İlahiyat Fakültesi | Felsefe ve Din Bilimleri
Din Eğitimi

DANIŞMA KURULU | ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK

orcid.org/0000-0003-1536-8046

abdullahcolak@hitit.edu.tr

Hitit Üniversitesi

ror.org/01x8m3269

İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

Prof. Dr. Ahmet GÜZEL

orcid.org/0000-0003-4569-0386

aguzel@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan Üniversitesi

ror.org/013s3zh21

Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi | Eğitim Tarihi

Prof. Dr. Asım YAPICI
orcid.org/0000-0002-7041-9064
asim.yapici@asbu.edu.tr
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
ror.org/025y36b60
İslami İlimler Fakültesi | Din Psikolojisi

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
orcid.org/0000-0001-8285-5181
huseyin.aydin@selcuk.edu.tr
Selçuk Üniversitesi
ror.org/045hgzm75
İslami İlimler Fakültesi |
Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri

Prof. Dr. Nasi ASLAN
orcid.org/0000-0002-0871-5102
nasiaslan@cu.edu.tr
Çukurova Üniversitesi
ror.org/05wxkj555
İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

Doç. Dr. Mohamad ALAHMAD
orcid.org/0000-0002-3690-236X
mohamadalahmad@gumushane.edu.tr
Gümüşhane Üniversitesi
ror.org/00r9t7n55
İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK
orcid.org/0000-0002-4708-9167
hkayiklik@cu.edu.tr
Çukurova Üniversitesi
ror.org/05wxkj555
İlahiyat Fakültesi | Din Psikolojisi

Prof. Dr. Mustafa ÜNAL
orcid.org/0000-0002-4800-9122
munal@erciyes.edu.tr
Erciyes Üniversitesi
ror.org/047g8vk19
İlahiyat Fakültesi | Din Felsefesi ve Mantık

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI
orcid.org/0000-0002-4365-6275
saffet.sancakli@inonu.edu.tr
İnönü Üniversitesi
ror.org/04asck240
İlahiyat Fakültesi | Hadis

Dr. Öğr. Üyesi Muhammad Akram HAKIM
m.akramhakim88@gmail.com
Jawzjan Üniversitesi
Sosyal Bilimler Fakültesi | İslam Kültürü

EDİTÖRLER | EDITORS

Baş Editör | Editor in Chief
Doç. Dr. Fatih AYDIN
orcid.org/0000-0003-0672-5822
fatihaydin@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | İslam Felsefesi

Editör Yardımcısı | Editorial Assistants
Arş. Gör. Zühal YILDIZ
orcid.org/0000-0002-8477-0947
z.karakaya@hotmail.com
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Hadis

Editör Yardımcısı | Editorial Assistants
Arş. Gör. Muhammed Sadık ÖZBEK
orcid.org/0000-0003-4069-9509
muhammedsadikozbek@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Hadis

Yayın Editörü | Publishing Editor
Arş. Gör. Burak PEKCAN
orcid.org/0000-0001-6395-8855
burakpekcan@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Din Eğitimi

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Arş. Gör. Necmettin Salih EKİZ
orcid.org/0000-0003-3123-4371

necmettinsalihekiz@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Tefsir

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Doç. Dr. Bilal TOPRAK

orcid.org/0000-0001-8039-2128

bilaltoprak@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Dinler Tarihi

Mizanpaj ve Dizgi Editörü | Layout Editor

Arş. Gör. Enes KARABULUT

orcid.org/0000-0001-7328-7178

eneskarabulut@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâgati

Türkçe Dil Editörü | Turkish Language Editor

Arş. Gör. Senanur KÜÇÜKTEPE

orcid.org/0009-0008-2900-8029

senanurkucuktepe@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | İslam Tarihi ve Sanatları

Son Okuma | Final Reading

Arş. Gör. Zühal YILDIZ

orcid.org/0000-0002-8477-0947

z.karakaya@hotmail.com

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Hadis

Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor

Öğr. Gör. Thara SHAMIA

orcid.org/0000-0002-8254-5201

tharaashamia@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâgati

SAYI ALAN EDITÖRLERİ | ISSUE SECTION EDITORS**Temel İslam Bilimleri****Basic Islamic Sciences**

Prof. Dr. Ömer MENEKŞE

orcid.org/0000-0003-1190-9394

omermenekse@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Doç. Dr. Furat AKDEMİR

orcid.org/0000-0002-1426-6489

furatakdemir@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Kalam

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Kadri Ziyaeddin COŞAN

orcid.org/0000-0002-4846-8011

ziyaettincosan@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Tefsir

Felsefe ve Din Bilimleri**Philosophy and Religious Sciences**

Doç. Dr. Mehmet Fatih Demirci

orcid.org/0000-0002-3263-3668

fatihdemirci@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | İslam Felsefesi

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin Yıldırım

orcid.org/0000-0003-3104-0251

selahattin.yildirim@inonu.edu.tr

İnönü Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Hadis

Temel İslam Bilimleri**Basic Islamic Sciences**

Arş. Gör. Mustafa Cihad BAKKAL

orcid.org/0000-0002-3030-991X

cihadbakkal@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi | Tefsir

YAZIM DİL EDİTÖRLERİ | COPY EDITORS

Arş. Gör. Burak PEKCAN
orcid.org/0000-0001-6395-8855
burakpekcan@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Din Eğitimi

Arş. Gör. Muhammed Sadık ÖZBEK
orcid.org/0000-0003-4069-9509
muhammedsadikozbek@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Hadis

Arş. Gör. Muhammed Tayyib BARIŞAN
orcid.org/0000-0002-6066-5341
muhammedtayyibbarisan@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | İslam Felsefesi

Arş. Gör. Zühal YILDIZ
orcid.org/0000-0002-8477-0947
z.karakaya@hotmail.com
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Hadis

Arş. Gör. Ebru BARIŞ
orcid.org/0000-0002-3810-6789
ebrubaris@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | İslam Hukuku

Arş. Gör. Senanur KÜÇÜKTEPE
orcid.org/0009-0008-2900-8029
senanurkucuktepe@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | İslam Tarihi ve Sanatları

Arş. Gör. Zübeyir ÇETİN
orcid.org/0000-0002-7535-2663
zubeyircetin@duzce.edu.tr
Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi | Kelam



AMAÇ VE KAPSAM

Dergimiz, bilimsel öneme sahip yüksek kaliteli çalışmalar yayınlarak bilime katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu amaçla, Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları alanlarda özgün araştırma makaleleri, tercüme, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri gibi bilimsel çalışmaları yayımlar. Düzce İlahiyat Dergisi, ilgili tüm alanlarda makaleler yayınlamayı amaçlayan, bağımsız, çift kör hakemli, açık erişimli ve çevrimiçi yayın yapan bir dergidir.

Makaleler, daha önce yayınlanmamış veya başka bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmemiş orijinal verileri açıklamalıdır. Düzce İlahiyat Dergisi, gönderim kurallarına ve dergi kapsamına uygun görülen yazılar alanında uzman en az iki hakeme bilimsel değerlendirme için gönderilir. Uygunluğunu tartışan Düzce İlahiyat Dergisi Editör Kurulu üyeleri, daha sonra her bir gönderiye ilişkin hakemlerin yorumlarını dikkate alır. Gönderilen tüm yazılar için nihai karar Baş Editör'e aittir.

Konu Kategorisi

Ana Konular:

Felsefe ve Din Bilimleri

Alt Konular:

Dini Araştırmalar, Felsefe, Temel İslam Bilimleri

Bilim Dalları:

Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuk, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Belâğati İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı ve Dini Musikî.

Bilim Alanı:

Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları

LC Kategorisi

H1-99 Sosyal Bilimler (Genel)

Anahtar Kelimeler

İslam, Tefsir, Kuran, Kıraat, Hadis, Peygamber, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri, Tasavvuf, Arap Dili, Arap Edebiyatı, Felsefe, Din Bilimleri, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, İslam Tarihi, İslam Sanatları, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Müzik, Din Kültürü, Ahlak, Psikoloji, Felsefe, Sosyoloji, İslam Medeniyeti, Tefsir, Kıraat, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepler Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı, İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk İslam Edebiyatı, Dini Müzik.

Yayın Dili

Tam Metin Yayın Dili:

- Birincil Dil: Türkçe
- İkincil Dil: İngilizce
- Üçüncü Dil: Arapça

İngilizce ve Latin Alfabesiyle Yazılan İçerik:

- Makale Başlığı: Türkçe & İngilizce
 - Yazar Adı: Türkçe (Latin Alfabesinde)
 - Yazar Adresi: Türkçe (Latin Alfabesinde)
 - Anahtar Kelimeler: Türkçe & İngilizce
 - Kaynakça: Türkçe (Latin Alfabesinde)
- Tam Metin: Türkçe (Latin Alfabesinde)

Makale Başvuruları

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir. Dergimiz, bir yazardan birden fazla makale başvurusunu aynı dönemde kabul etmemektedir. Bunun yanı sıra geç makale başvuruları da değerlendirmeye alınmamaktadır.

Okur Kitlesi

Hedef okuyucu kitle; İlahiyat alanı ile ilgili tüm meslek mensupları, uzmanlar, araştırmacılar, uzmanlık ve doktora öğrencilerinin yanı sıra bu alana ilgi duyan herkeştir.

Ücret Politikası

Düzce İlahiyat Dergisinin tüm giderleri Düzce Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Düzce İlahiyat Dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir.

Makalelerin Özgünlüğü

Düzce İlahiyat Dergisi, daha önce başka bir yerde yayımlanan çalışmalarını kabul etmez. Ancak bazen yabancı dildeki yayınlanmış makaleler işleme alınabilir.

Hakemlik Türü

Çift Körleme: İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir. Editörler, hakemler ile yazarlar arasındaki tüm etkileşimlere aracılık eder.

COPE'un En İyi Uygulama İlkeleri

Düzce İlahiyat Dergisi, COPE'un Başarılı Bir Yazı İşleri için Etik Araç Setine uyar. Düzce İlahiyat Dergisi editörleri; intihal, alıntı manipülasyonu, veri tahrifatı, veri uydurması ve diğer araştırma suistimalinin meydana geldiği makalelerin yayınlanmasını önlemek için tedbir alacaktır. Hiçbir durumda Düzce İlahiyat Dergisi editörleri bu tür bir suistimalin gerçekleşmesine bilerek izin vermeyecektir. Düzce İlahiyat Dergisi editörleri, dergilerinde yayınlanan bir makaleyle ilgili herhangi bir araştırma suistimali iddiasından haberdar olmaları durumunda, iddialarla ilgili olarak COPE'un yönergelerini izleyeceklerdir.

İntihali Önleme

Düzce İlahiyat Dergisi, gönderilen tüm makaleleri intihal engellemek için taramaktadır. İncelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını iThenticate, yazılımı kullanılarak kontrol edilir. Benzerlik oranının %20'den az olması beklenir. Benzerlik oranında asıl ölçü, yazarın atıf yapma ve alıntılama kurallarının uymasıdır. Benzerlik oranı %1 görüldüğü hâlde atıf ve alıntı usulünce yapılmamışsa yine

intihal söz konusu olabilir. Bu açıdan atıf ve alıntı kuralları yazar tarafından bilinmeli ve dikkatlice uygulanmalıdır.

Düzeltilme, Geri Çekme, Endişe İfadesi

Editörler, yayınlanan makalede, bulguları, yorumları ve sonuçları etkilemeyen küçük hatalar tespit edilirse düzeltme yayınlamayı düşünebilirler. Editörler, bulguları ve sonuçları geçersiz kılan büyük hatalar / ihlaller söz konusu olduğunda, makaleyi geri çekmeyi düşünmelidir. Yazarlar tarafından araştırma veya yayını kötüye kullanmaya yönelik olasılık söz konusu ise bulguların güvenilir olmadığına ve yazarların kurumlarının olayı soruşturmadığına dair kanıtlar var veya olası soruşturma haksız veya sonuçsuz görünüyorsa, editörler endişe ifadesi yayınlamayı düşünmelidir. Düzeltme, geri çekme veya endişe ifadesi ile ilgili olarak COPE ve ICJME yönergeleri dikkate alınır.

Türkiye Editörler Çalıştayı Grubu

Düzce İlahiyat Dergisi, editörler için yararlı olacağını düşünerek diğer editörlerle iletişim içinde olmalarını destekler. Editörlerimiz, Türkiye Editörler Çalıştayı Grubu'na üyedir.

Hakem Raporlarının Saklanması

Düzce İlahiyat Dergisi, bilimsel inceleme görevini son derece ciddiye almaktadır. Düzce İlahiyat Dergisi, makale inceleme sürecine ait tüm kayıtları arşivlemekte ve korumaktadır.

Kaynak Gösterim Stili

Makaleler, İSNAD Sistemi 2. Edisyona göre hazırlanmış olmalıdır. Bilim dalında, İSNAD dipnotlu veya metin içi sistemden hangisi yaygın kullanılıyor ise o tercih edilebilir.

Öz ve Anahtar Kelimeler

Makaleler, elektronik aramayı kolaylaştırmak için 150-250 kelimelik öz ve 5-7 arası anahtar kelime içermelidir.

Yazarlık ve Katkıda Bulunma

Yazarlık, çalışmanın konseptine, tasarımına, yürütülmesine veya yorumlanmasına önemli katkılarda bulunanlarla sınırlı olmalıdır. Önemli katkılarda bulunanların tümü ortak yazarlar olarak listelenmelidir. Çalışmaya örneğin dil düzenlemesi gibi çok az katkıda bulunanlar varsa bunların teşekkür bölümünde belirtilmeleri gerekir. Sorumlu yazar, tüm ortak yazarların makalenin son halini görüp onayladığından ve yayınlamak üzere sunulmasını kabul ettiğinden emin olmalıdır. Yazarların, makalelerini göndermeden önce yazarların listesini ve sırasını dikkatlice gözden geçirmeleri ve orijinal gönderim sırasında kesin yazar listesini sağlamaları beklenir. Editör yalnızca istisnai durumlarda makale gönderildikten sonra yazarların eklenmesini, silinmesini veya yeniden düzenlenmesini dikkate alacaktır. Tüm yazarlar bu tür herhangi bir ekleme, çıkarma veya yeniden düzenlemeyi kabul etmelidir. Yazarlar eser için ortak sorumluluk alırlar.

Katkı Oranı Beyanı

Makalede, araştırmacıların katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çıkar çatışması beyanı belirtilmelidir. Beyan tablosunu da içeren makale MS Word şablonunu web sitemizden indirebilir.

Anket ve Mülakata Dayanan Çalışmaların Yayını

Etik kurul izni gerektiren, tüm bilim dallarında yapılan araştırmalar için (etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir. Etik kurul izni gerektiren araştırmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde, ayrıca makalenin ilk/son sayfalarından birinde; olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalatıldığına dair bilgiye makalede yer verilmelidir.

Özel ve Ek Sayı Yayımlama Prosedürü

Dergimizde Yayın Kurulu'nun talebi üzerine yılda bir kez özel sayı yayımlanabilir. Özel sayıda yer alması için gönderilen makaleler önce Editöryal ön incelemeye tabi tutulur. Sonra derginin yazım kurallarına uygunluk açısından incelenir ve intihali önlemek için benzerlik tarama yapılır. Bu aşamalardan sonra çift taraflı körleme modelinin kullanıldığı akran değerlendirmesi sürecine alınır.

Tam Metinlere Erişim

Düzce İlahiyat Dergisi açık erişimli bir dergidir. Okuyucular, kaydolmaksızın derginin tam metnine ulaşabilirler.

ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

Etik İlkeler

Yayın Etiği, daha yüksek editöryal işleme standartları oluşturmak için yazarlar, hakemler ve yayıncılar adına dürüstlük konusunda ısrar eden bir öz-düzenleme mekanizması olarak tanımlanabilir. Yayın için etik standartlar, yüksek kaliteli bilimsel yayınları, halkın bilimsel bulgulara güvenini ve insanların fikirlerine itibar edilmesini sağlamak için mevcuttur.

- Dürüst araştırmacılar, intihal yapmaz.
- Kaynakları hatalı belirtmez.
- Çürütemeyecekleri itirazları gizlemezler.
- Karşıt görüşleri çarpıtmazlar.
- Verileri yok etmez veya gizlemezler.

Hakemli çalışmalar, bilimsel yöntemi destekleyen ve hayata geçiren çalışmalardır. Bu noktada yayın sürecine dahil olan tüm tarafların (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere uyması büyük önem taşımaktadır. Düzce İlahiyat Dergisi dergisi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. Düzce İlahiyat Dergisi, Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ) ve Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) tarafından yayınlanan Uluslararası Etik Yayıncılık İlkeleri'ni benimsemiştir. Ayrıca Türkiye Editörler Çalıştay Kararlarına da uymayı taahhüt eder.

Yayın Politikası

1. Düzce İlahiyat Dergisi, ULAKBİM DergiPark platformunda "Hakemli Dergi" statüsünde yılda 2 sayı olarak (30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde) elektronik ortamda yayımlanmaktadır.
2. Dergi, disiplinlerarası yaklaşımla İlahiyat alanında özgün Türkçe, İngilizce ve Arapça çalışmaları yayımlamaktadır.
3. Dergiye gönderilen çalışmalar amaç, kapsam, yöntem ve yazım ilkeleri açısından editöryal süreçten geçirildikten sonra Hakem Kurulu tarafından çifte körleme yöntemiyle bilimsel olarak değerlendirilir.
4. Dergide ulusal ve uluslararası düzeyde İlahiyat alanını kapsayan telif, tercüme, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri gibi bilimsel çalışmalar yayınlanır.
5. Açık Erişim yaklaşımını benimseyen Düzce İlahiyat Dergisinde makale, yazı vb. için herhangi bir işlem veya yayın ücreti talep edilmemektedir.
6. Rapor edilen araştırmalar etik kurallara uygun olarak hazırlanmalı ve metin içinde yapılan atıflar mutlaka belirtilmelidir.
7. Dergiye gönderilen makalelerde kabul edilebilir benzerlik oranı için üst sınır %20'dir.
8. Yayımlanan makalelerde benimsenen görüşler dergiye ait değildir. Her makale, yazarının sorumluluğundadır.

İLETİŞİM

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve editör kadrosu bulunabilir.

Editöryal Yetkili

Ad Soyad: Doç. Dr. Fatih Aydın

ORCID: 0000-0003-0672-5822

E-posta: fatihaydin@duzce.edu.tr

Telefon: 0 (380) 542 2018

Adres: Konuralp Yerleşkesi, Beçi Yörükler Kampüsü, Merkez/DÜZCE

Şehir: Düzce

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 81620

Yayınevi

Düzce Üniversitesi

ROR ID: <https://ror.org/04175wc52>

ISNI: 0000 0001 1710 3792

Crossref: 501100010612

E-posta: ilahiyat@duzce.edu.tr

Web: <https://duzce.edu.tr/akademik/fakulte/ilahiyat>

Adres: Konuralp Yerleşkesi, Beçi Yörükler Kampüsü, Merkez/DÜZCE

Şehir: Merkez

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 81620

İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen ilahiyatdergi@duzce.edu.tr adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

Şikâyet

Şikâyet, Düzce İlahiyat Dergisi'nin veya yazı işleri ekibimizin sorumluluğunda olan içerik, prosedürler veya politikalarla ilgili olmalıdır. Şikâyetler doğrudan ilahiyatdergi@duzce.edu.tr adresine e-posta ile gönderilmelidir.

JOURNAL POLICIES

Scholarly Content

Düzce Divinity Journal contains original scholarly material. Except for editorial papers, all published articles are under a double-blind peer review process.

AIMS AND SCOPE

Aims and Scope

Our journal aims to contribute to science by publishing high quality studies of scientific importance. For this purpose, it publishes scientific studies such as original research articles, translations, simplifications, edition criticism, book and symposium reviews in the fields of Basic Islamic Sciences,

Philosophy and Religious Sciences, Islamic History and Arts. Düzce Divinity Journal is an independent, double-blind peer-reviewed, open access and online journal that aims to publish articles in all related fields.

Articles should describe original data that have not been previously published or submitted for publication elsewhere. Manuscripts that are deemed suitable for the submission rules and the scope of the journal are sent to at least two referees who are experts in their fields for scientific evaluation. The members of the Editorial Board of Düzce Divinity Journal, who discuss the suitability of the manuscript, then take into account the comments of the referees on each submission. The final decision for all submitted manuscripts belongs to the Editor-in-Chief.

Subject Category

Main Topics:

Philosophy and Religious Studies

Subtopics:

Religious Studies, Philosophy, Basic Islamic Sciences

Branches of Science:

Tafsir, Hadith, Theology, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Rhetoric Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic, Religious Culture and Ethics Education. Islamic History, History of Islamic Arts, Turkish-Islamic Literature and Religious Music.

Fields of Science:

Basic Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, Islamic History and Arts

LC Category

H1-99 Social Sciences (General)

Keywords

Islam, Tafsir, Quran, Qiraat, Hadith, Prophet, Kalam, Islamic Law, Islamic Sects, Sufism, Arabic Language, Arabic Literature, Philosophy, Religious Sciences, Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic, Islamic History, Islamic Arts, Turkish-Islamic Literature, Religious Music, Religious Culture, Ethics, Psychology, Philosophy, Sociology, Islamic Civilisation, Tafsir, Qiraat, Hadith, Kalam, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature, Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic, Islamic History, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

Publication Language

Full Text Publication Language:

- Primary Language: Turkish
- Secondary Language: English
- Third Language: Arabic

Content Written in English and Latin Alphabet:

- Article Title: Turkish & English
- Author's Name: Turkish (in Latin Alphabet)
- Author's Address: Turkish (in Latin Alphabet)
- Keywords: Turkish & English
- Bibliography: Turkish (in Latin Alphabet)

Full Text: Turkish (in Latin Alphabet)

Manuscripts Submissions

Submitted manuscripts must be appropriate to the purpose and scope of the journal. Original, unpublished manuscripts that are not in the evaluation process in another journal and whose content and submission have been approved by each author are accepted for evaluation. Our journal does not accept more than one article application from one author in the same period. In addition, late article submissions are also not accepted for evaluation.

Audience

Target audience; All professionals, experts, researchers, specialists and doctoral students related to the field of theology, as well as anyone interested in this field.

Article Processing Charge

All expenses of Düzce Divinity Journal are covered by Düzce University. The publication of articles in the journal and the execution of article processes are not subject to any fee. No processing or submission fee is charged under any name for articles submitted to the journal or accepted for publication. Düzce Divinity Journal does not accept sponsorship and advertisement in accordance with its publication policies.

Originality of Manuscripts

Düzce Divinity Journal does not accept papers previously published elsewhere. However, sometimes articles published in a foreign language may be accepted.

Model of Peer Review

Double-blind peer review: After plagiarism control, eligible articles are evaluated by the editor-in-chief for originality, methodology, the importance of the subject covered, and compatibility with the scope of the journal. The editor ensures that the manuscripts go through a fair double-blind review and, if the article conforms to the formal principles, it submits the incoming paper for the evaluation of at least two referees from the country and abroad. Editors mediate all interactions between reviewers and authors.

The Best Practice of COPE

Düzce Divinity Journal adheres to COPE's Ethical Toolkit for a Successful Editorial. The editors of Düzce Divinity Journal will take measures to prevent the publication of articles in which plagiarism, citation manipulation, data falsification, data fabrication, and other research misconduct occur. In no case will the editors of Düzce Divinity Journal knowingly allow such misconduct to occur. If the editors of Düzce Divinity Journal are aware of any allegations of research misconduct related to an article published in their journal, they will follow COPE's guidelines regarding allegations.

Plagiarism Prevention

Düzce Divinity Journal scans all submitted articles to prevent plagiarism. Studies submitted for review are checked for plagiarism using iThenticate software. The similarity rate is expected to be less than 20%. The main measure of similarity is the author's compliance with the rules of citation and citation. If the similarity rate is 1%, but citation and quotation are not done properly, plagiarism may still be in question. In this respect, citation and quotation rules should be known and carefully applied by the author.

Correction, Retraction, Expression of Concern

Editors may consider publishing a correction if minor errors are detected in the published article that do not affect the findings, interpretations and conclusions. Editors should consider retracting the manuscript if there are major errors/violations that invalidate the findings and conclusions. Editors should consider issuing a statement of concern if there is evidence that the findings are unreliable and that the authors' institutions have not investigated the incident, or if the possible investigation seems

unfair or inconclusive, if there is a possibility of research or publication misconduct by the authors. COPE and ICJME guidelines are taken into account regarding correction, retraction or expression of concern.

The Group of Turkey Editors' Workshop

Düzce Divinity Journal supports editors in communications with other editors where which is useful to editors. Düzce Divinity Journal supports editors in communications with other editors where which is useful to editors. Our editors are members of the Group of Turkey Editors' Workshop.

Record of all peer-review process records

Düzce Divinity Journal, takes its duties of guardianship over the scholarly record extremely seriously. Düzce Divinity Journal records all peer-review process records.

Citation Style

Articles should be prepared according to the ISNAD System 2nd Edition. ISNAD footnoted or in-text system, whichever is widely used in the discipline, may be preferred.

Abstract and Keywords

Articles should include a 150-250 word abstract and 5-7 keywords to facilitate electronic search.

Authorship and Contributorship

Authorship should be limited to those who made significant contributions to the conception, design, conduct, or interpretation of the study. All significant contributors should be listed as co-authors. If there are minor contributors, e.g. language editing, they should be acknowledged in the acknowledgements section. The corresponding author should ensure that all co-authors have seen and approved the final version of the manuscript and agree to its submission for publication. Authors are expected to carefully review the list and order of authors before submitting their manuscript and to provide the final author list at the time of original submission. Only in exceptional circumstances will the editor consider the addition, deletion, or reorganisation of authors after the manuscript has been submitted. All authors must agree to any such addition, deletion or reorganisation. Authors take joint responsibility for the work.

Contribution Rate Statement

In the manuscript, the contribution rate statement of the researchers, support and acknowledgment statements, if any, and conflict of interest statement should be stated. The manuscript template including the statement table can be downloaded from website.

Publication of research that involve human subjects (i.e., surveys and interviews)

For research in all disciplines that require ethics committee approval (ethics committee approval must be obtained, this approval must be stated and documented in the article. In researches requiring ethics committee approval, information about the approval (name of the committee, date and number) should be included in the method section, as well as on one of the first/last pages of the article; in case reports, information on the signature of the informed consent form should be included in the article.

Editorial oversight and processing concerning special issues

A special issue can be published once a year upon the request of the Editorial Board. Articles submitted for inclusion in the special issue are first subjected to a preliminary editorial review. Then, they are examined for compliance with the journal's spelling rules and similarity screening is performed to prevent plagiarism. After these stages, they are included in the peer review process using the double blinded model.

Access to the full text

Düzce Divinity Journal is an open access journal. Readers can access the full text of the journal without registration.

ETHICAL PRINCIPLES AND PUBLICATION POLICY

Ethical Principles

Publication Ethics can be defined as a self-regulatory mechanism that insists on integrity on behalf of authors, reviewers and publishers to establish higher standards of editorial processing. Ethical standards for publication exist to ensure high-quality scientific publications, public confidence in scientific findings, and respect for people's opinions.

- Honest researchers do not plagiarise.
- They do not misattribute sources.
- They do not hide objections they cannot refute.
- They do not distort opposing views.
- They do not destroy or conceal data.

Peer-reviewed studies are studies that support and realise the scientific method. At this point, it is of great importance that all parties involved in the publication process (authors, readers and researchers, publisher, referees and editors) comply with ethical principles. Düzce Divinity Journal adheres to national and international standards in research and publication ethics. It complies with the Press Law, the Law on Intellectual and Artistic Works and the Directive on Scientific Research and Publication Ethics of Higher Education Institutions. Düzce Divinity Journal has adopted the International Ethical Publishing Principles published by the Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ) and Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA). It also undertakes to comply with the decisions of the Turkish Editors' Workshop.

Publication Policy

1. Düzce Divinity Journal is published electronically in the ULAKBIM DergiPark platform as a "Refereed Journal" status as 2 issues a year (30 June and 31 December).
2. The journal publishes original Turkish, English and Arabic studies in the field of Theology with an interdisciplinary approach.
3. The studies submitted to the journal are scientifically evaluated by the Referee Board by double-blinding method after being passed through the editorial process in terms of purpose, scope, method and writing principles.
4. The journal publishes scientific studies such as copyright, translation, simplification, edition criticism, book and symposium reviews covering the field of Theology at national and international level.
5. Düzce Divinity Journal, which adopts the Open Access approach, does not charge any processing or publication fee for articles, articles, etc.
6. The reported researches should be prepared in accordance with ethical rules and the references made in the text must be indicated.
7. The upper limit for the acceptable similarity rate in articles submitted to the journal is 20%.
8. The views adopted in the published articles do not belong to the journal. Each article is the responsibility of the author.

CONTACT

Contact us

The best way to contact us is by email.

Individual contact details are available for most staff members and can be found using our Editorial Staff list.

The Main Publishing Contact

Ad Soyad: Doç. Dr. Fatih Aydın

ORCID: 0000-0003-0672-5822

E-posta: fatihaydin@duzce.edu.tr

Telefon: 0 (380) 542 2018

Adres: Konuralp Yerleşkesi, Beçi Yörükler Kampüsü, Merkez/DÜZCE

Şehir: Düzce

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 81620

Ethical Editor

Arş. Gör. Burak PEKCAN

orcid.org/0000-0001-6395-8855

burakpekcan@duzce.edu.tr

Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Publisher

Düzce University

ROR ID: <https://ror.org/04175wc52>

ISNI: 0000 0001 1710 3792

Crossref: 501100010612

E-posta: ilahiyat@duzce.edu.tr

Web: <https://duzce.edu.tr/akademik/fakulte/ilahiyat>

Adres: Konuralp Yerleşkesi, Beçi Yörükler Kampüsü, Merkez/DÜZCE

Şehir: Merkez

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 81620

Appeal

If you feel that we have rejected your article because we misunderstood its scientific content, please send an appeal message to our editorial team at ilahiyatdergi@duzce.edu.tr.

Complaint

The complaint should be related to content, procedures or policies that are the responsibility of Düzce Journal of Theology or our editorial team. Complaints should be sent directly by e-mail to ilahiyatdergi@duzce.edu.tr.

Jenerik | Generic

I-XVI

Araştırma Makaleleri | Research Articles

İbrahim Şimşek

Zînet Kavramının Analizi

The Analysis of the Concept of Zînat

1-23

Muhammet Yurtseven - Halil Murat Özer

Kûfe Kıraatleri Bağlamında İmâle Uygulamaları: Tâhâ Sûresi Örneği

Imâla Practices in the Context of Kûfa Recitations: The Example of Sûrat Ṭâhâ

24-52

Abdurrahman Candan - Feride Kardaş

Tilimsânî'nin Fıkıh Usûlü İlmine Katkıları

al-Tilimsânî's Contributions to Uşûl al-Fiqh

53-86

Salih Erden

Hanefî Mezhebinin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Kıyas Karşısındaki Konumu

Position of the Qawl al-Sahâbî in the Hierarchy of Evidence of the Hanafî Madhhab Compared to Qiyas

87-114

Özlem Yanık

Nisyan-ı Nisvan İndirgemeciliğine Mahkûm Edilmiş Bir Konu: Kadının Şahitliği

A Topic Reduced to Women's Forgetfulness: Women's Testimony

115-142

Zînet Kavramının Analizi

İbrahim Şimşek | [0009-0008-3345-8591](tel:0009-0008-3345-8591) | ibrahimsimsk38@gmail.com

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri/Tefsir Anabilim Dalı, Malatya, Türkiye

ROR ID: [04asck240](https://orcid.org/04asck240)

Öz

Kur'an dil ve edebî kaynak olarak eşsiz bir hazinedir. Onun edebî yönlerinden birisi de Kur'an'daki kavramlardır. Kur'an'ı anlamanın yolu, âyetlerde geçen kelime ve ifadelerin doğru anlaşılmasından geçmektedir. Bu kavramların iyi anlaşılabilmesi de kelimenin kök anlamı ve farklı zamanlarda kazandığı manaların tespit edilmesi önem kazanmaktadır. Bu çalışmada Kur'an'a zenginlik katan önemli kavramlardan "zînet" kavramı ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Bu araştırmanın amacı, "zînet" kavramının sözlük anlamlarını, kavramın yüklendiği anlamlar ve âyetlerdeki kullanılan anlamlarını tespit etmektir. Bu çalışmanın kaynaklarına ulaşmak için basılı materyal taramasına başvurulmuştur. Çalışma, Kur'an'da yer alan zînet kavramının incelenmesi olduğu için öncelikle bu kavramın sözlük anlamları tespit edilmiştir. Çalışmanın konusunu temelde "zînet" kelimesinin analizi ve buna yakın anlamda kullanılan kelimeler oluşturmaktadır. Kavram tespiti yapıldıktan sonra Kur'an'daki kullanım biçimlerine yer verilmiştir. Burada çalışmanın kapsamı göz önünde bulundurularak zînetle ilgili Kur'an'da geçen kelimeler bu çalışmaya dâhil edilmiştir. Zînet ile anlam ilişkisi olan her kavrama yer verilmemiştir. Bu nedenle zînet kavramıyla yakın anlamlı olan ve çalışmamızda yer almayan farklı bazı kelimeler olsa da Kur'an'da geçmeyen bu kelimeler araştırmaya dâhil edilmemiştir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'an, Zînet, Semantik, Süs.

Atf Bilgisi

Şimşek, İbrahim. "Zînet Kavramının Analizi". *Düzce İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2024), 1-23. <https://doi.org/10.61272/duid.1382945>

Geliş Tarihi	29.10.2023
Kabul Tarihi	30.04.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Analysis of the Concept of Zinat

İbrahim Şimşek | [0009-0008-3345-8591](https://orcid.org/0009-0008-3345-8591) | ibrahimsimsk38@gmail.com

PhD Student, University of Inonu, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Department of Tafsir, Malatya, Türkiye.

ROR ID: [04asck240](https://orcid.org/04asck240)

Abstract

The Qur'an is an unparalleled treasure as a linguistic and literary source. One of its literary aspects is the concepts within the Qur'an. Understanding the Qur'an necessitates accurately comprehending the words and expressions used in the verses. This requires identifying the root meaning of these words and the meanings they have acquired over time. This study examines and evaluates the important concept of "zīnat" (ornament/adornment), which adds richness to the Qur'an. The aim of this research is to identify the lexical meanings of the term "zīnat," the meanings it conveys, and its usage in the verses. To access the sources for this study, a review of printed materials was conducted. As the study focuses on the examination of the concept of zīnat in the Qur'an, the lexical meanings of this term were identified first. The primary focus of the study is the analysis of the term "zīnat" and other words used in similar meanings. After identifying the concept, its usage forms in the Qur'an were included. Considering the scope of the study, words related to zīnat in the Qur'an were included. However, not every concept with a semantic relationship to zīnat was included. Therefore, some words with similar meanings that do not appear in the Qur'an were not included in this research.

Keywords

Tafsir, Qur'an, Adornment, Semantic, Ornament.

Citation

Şimşek, İbrahim. "The Analysis of the Concept of Zinat". *Düzce Divinity Journal* 8/1 (June 2024), 1-23. <https://doi.org/10.61272/duid.1382945>

Date of Submission	29.10.2023
Date of Acceptance	30.04.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Kur'an, ilahî kitap olmasının yanında edebiyat ve belâgat açısından da zengin bir kaynaktır. Tefsir ilmi, Kur'an'ın bu zenginliğinin içerisinden çıkmış bir ilimdir. Tefsir ilminde Kur'an'ın anlaşılmasını sağlamak için birçok farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu farklı yaklaşımlardan birisi de kavramlar üzerine olmuştur. Kur'an'daki kavramların ve belâgat örneklerinin birçoğu kapalı anlam taşımaktadır. Kur'an'ı anlamamanın yolu, âyetlerde geçen kelime ve ifadelerin doğru anlaşılmasından geçmektedir.

Bu çalışmada Kur'an'da 46 defa zikredilen zînet kavramı ele alınmıştır. Zînet kavramının tarihî süreçte edindiği anlamlar sözlük ve tefsirlerden tespit edilmiştir. Bu araştırmanın amacı, "zînet" kavramının İslâm öncesi ve sonrası aldığı anlamları tespit etmektir. Çalışmadaki kavramı tahlil ederken Kur'an kavramlarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması için semantik yöneme başvurulacaktır. Böylelikle bu kavramın sözlüklerde nasıl ele alındığı, Kur'an'da hangi bağlamda ve anlamlarda kullanıldığı tespit edilecektir. Bundan maksat ise "زينة" kelimesinin ilgili âyetlerdeki kullanımını en doğru şekilde anlamaya çalışmaktır. Bu sebeple kaynaklarda elde edilen veriler etimolojik açıdan incelenmiştir.

1. Zînet Kavramının Semantik Analizi

Çalışmanın bu bölümünde "زينة" kavramı ve bu kavramla yakın anlamlı kavramların semantik analizi yapılmıştır. Bu kavramların Kur'an'da kullanımları ile kök manası arasındaki anlam ilişkisine yer verilmiştir.

1.1. Zînet Kavramının Lügat ve İstılah Anlamı

Zînet kelimesinin kökü "زين" olup "زان" fiilinden türemiş mastar kalıbında bir kelimedir. Zînet kelimesinin birçok anlamı vardır. Zînet "زينة" kelimesi sözlükte süslenen şey, süslenen şeylerin genel ismi, parlamanın zıddı,¹ süs, çekidüzen, bezenmiş, güzel olmuş nesne, bayram, dekor, takı, süs eşyası ve

¹ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el Hemedânî İbn Fâris, *Mu cemû mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/41; Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir Râzî, *Muhtârü's-Sihâh* (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 139; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1964), 13/175; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râzî (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1987), 339.

elbise anlamlarına gelir. Zînet kelimesi ayrıca kadının giyiminde mücevher gibi takılarla süslenmesi, bulunduğu yeri süsleyen, güzelliğe güzellik katan anlamlarına da gelmektedir.²

Abdullah b. Sâlih el-Fevzân zînetin ıstılah anlamını “İnsanın kendisiyle güzelleştiği ve güzellik kazandığı elbise ve koku gibi şeyler”;³ Abduh, ticari mal, eşya ve herhangi bir hizmet çeşidi olmayan ama insanların ilgi duyarak fedakârca elde etme ve peşinde koştuğu eşya ve metalar;⁴ el-Münâvî, bir şeyin elbise, takı ve şekil gibi başka bir şeyle güzelleşmesi şeklinde tarif etmiştir.⁵

Zînet kelimesi, Kur’an âyetlerinde geçen önemli kavramlardandır. Zînet kavramının Kur’an’da bazı âyetlerde sözlük ve terim anlamlarıyla uyumlu bazı âyetlerde ise sözlük ve terim anlamlarından farklı anlamlar aldığı tespit edilmiştir. Yine zînet kavramının farklı sîgalarda kullanıldığı görülmektedir. Bu sîgaların kullanıldıkları yere göre anlam alanını etkilediği anlaşılmaktadır. Âlimler, zînet kavramının 7 biçimde kullanıldığını söylemişlerdir.⁶ Zînet, Kur’an’da 45 âyette 46 defa zikredilmiştir. Zînet kelimesi Kur’an’da: mazi “زَيْنٌ” kalıbında 7, meçhul fiil “زَيْنٌ” şeklinde 11, “زَيْنًا” şeklinde 6, “زِينَةً” şeklinde 13, “زَيْنَتَكُمْ” şeklinde 1, “زَيْنَتَهَا” şeklinde 2, “زَيْنَتَهُنَّ” şeklinde 3, “فَرَّيْتُوا” şeklinde 1, “لَا زَيْنَ” şeklinde 1, “وَأَزَيْتَ” şeklinde 1 defa geçmektedir. Zînet kavramı isim olarak 19, fiil kalıbında 27, toplamda ise 46 defa zikredilmiştir.

Zînet, hem maddî hem manevî birçok öğeyi kapsayan bir kavram olarak Kur’an’daki önemli kavramlardandır. Zînet, âyetlerde çok süslü, dikkat çekici elbiseler ve makyaj olarak ifade edilir. Zînet ayrıca fitrat ya da sonradan elde edinilen ve başkalarının gözünde güzel gösteren şeylere denir.⁷

² Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Beirut: Mektebe er-Risâle, 1987), 1554; Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an* (Mekke: Mektebetu Mustafa el-Bâz, 1991), 468-469; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Beirut: Dârü İhyai Tûrasi'l-Arabiyye, 1997), 13/202;

³ Abdullah b. Salih el-Fevzân, *Zînetü'l-mer'etü'l-müslime* (Riyad: Dârü'l-Muslim, 1998), 14.

⁴ Abduh İsâ, *el-İktisad el-İslamî medhal ve menhec* (Kahire: Dârü'l-İğtisâm, 1974), 35.

⁵ Münâvî, *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-ta'rîf*, thk. Muhammed ed-Dâye (Dımaşk, 1990), 188.

⁶ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, 329; Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Muhammed ed-Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir li-elfâzi Kitabillâhi'l-Azîz*, nşr. Muhammed Hasan Ebü'l-Azm ez-Zefîrî (Kahire: Vizâretü'l-Evkaf, 1992), 223-223.

⁷ Hüseyin Muhammed Fehmi eş-Şâfiî, *ed-Delâilü'l-müfehres li elfazı'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Kahire: Dârü'l-İslâmiyye, 2002), 464-465.

1.2. Zînet Kavramıyla Yakın Anımlı Kelimeler

Zînet kelimesinin çok yönlü anlamının bulunması, farklı kavramlarla ilişkilendirilmesinden dolayı Kur'an'da zînet kavramıyla ilişkilendirilen ve zînet anlamına gelen kelimelerin kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda, zînet kelimesinin anlamının daha iyi anlaşılabilmesi için bu kelimelerle ilgili bilgi sunulacak ve bu terimin kapsamı belirlenecektir.

1.2.1. “زُحْرُفٌ” Zuhruf Kelimesi

Zînet kavramıyla yakın anlamlı kelimelerden biri “zuhruf” kavramıdır. “زُحْرُفٌ” zuhruf kelimesi sözlükte süslenilen şey, süslenme günü, bayram günü, parlamanın zıddı,⁸ zînet, altın, süs, yıldız, mücevher, dünya hayatının geçici menfaati gibi mânalara gelir. Zuhruf, bir şeyin tam güzel olması, yalan katarak süslenen sözlere denir.⁹ Zuhruf kavramı her ne kadar zînet kavramıyla benzer anlamları taşısa da aralarında farklılıklar bulunmaktadır. el-İsrâ sûresinde “zuhruf” kelimesi altın anlamında kullanılmıştır. Fakat zînet kavramının altın anlamında kullanıldığı bir âyet bulunmamaktadır.¹⁰

Kurtubî (ö. 671/1273), zuhruf kelimesinin farklı anlamlarından bahsetmiştir. Kurtubî, zuhruf kavramının İbn Abbas'tan yapılan rivayete göre altın;¹¹ İbn Zeyd'den yapılan rivayete göre insanların evlerinde kullandıkları eşya; el-Hasen'den yapılan rivayete göre ise nakış ve süsler anlamına geldiğini söylemiştir.¹² Bu konuda el-İsfahânî şöyle demiştir: “Zuhruf, zînet ve süslü demektir. Bundan dolayı altına da zuhruf denilmektedir.”¹³ Bu yorumlara göre zuhruf, altın, süs ve güzellikler anlamında kullanılmıştır. Kur'an'da 114 sûre bulunmakta olup bunlardan birisi ismini 35. âyetteki “زُحْرُفًا” kelimesinden alan Zuhruf sûresidir. Zuhruf kelimesi Kur'an'da Yûnus 24, İsrâ 93, Zuhruf 35 ve En'âm sûresinin 112. âyetlerinde toplam 4 âyette geçmektedir.

⁸ Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, 139.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/1821; Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut: Dârü'l-Hidaye, 2001), 2/379; İbrâhim Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemü'l-vasîf* (Kahire: Mektebetü's-Şuruki'd-Devliyye, 2004), 391.

¹⁰ Dâmegânî, *el-Vüçûh ve'n-nezâir*, 248.

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmî' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü lhyâi Turasi'l-Arabiyye, 2006), 10/497.

¹² Kurtubî, *el-Câmî' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/499.

¹³ İsfahânî, *el-Müfredât*, 457.

1.2.2. “حَلِيَّةٌ” Hilye Kelimesi

Zînet kavramıyla yakın anlamlı kavramlardan birisi hilye kavramıdır. Hilye kelimesi, “حَلِي”den türemiştir. Hilye sözlükte “zînet, süs, suret, cemâl, sıfat, yaratılış, değerli taşlar, tezyin, vasıflandırmak, madenlerden yapılmış süs ve fiziki özellik”¹⁴ anlamlarına gelmektedir. Hilye kelimesinin çoğulu “hilâ” ve “hülâ”dır. Hilye kavramının tanımı, insanın süslenip püslendiği şeylere denmiştir.¹⁵

“Hilye” kelimesi Kur’an’da dört âyette dört yerde geçmektedir. “Hilye” kelimesi kullanılış şekillerine bakıldığı zaman bu kelimelerin 4 yerde de “حَلِيَّةٌ/hilye” şeklinde geçtiği görülmektedir. Bu kavram âyetlerde eritilerek elde edilen süs eşyası,¹⁶ denizin mücevher kaynağı,¹⁷ ömrünü süslenerek geçiren kız çocuğu¹⁸ anlamlarında kullanılmıştır. Hilye, Kur’an âyetlerinde süs eşyası, süslemek ve deniz ürünlerinde mücevher olarak ifade edilmiştir.

1.2.3. “جمال” Cemâl Kelimesi

Zînet kavramıyla yakın anlamlı kavramlardan birisi Cemâl kavramıdır. “جَمَلٌ” cemel kelimesi çekici, güzel olmak, göz alıcı, huy ve mizaç anlamlarına gelir. Cemâl kelimesi davranış ve yaratılıştaki güzellik anlamına da gelmektedir.¹⁹ el-İsfahânî “جَمَلٌ” fiiline iki anlam vermiştir. Birinci anlamında insanın davranış ve bedeninde sergilenen güzellikler ikinci anlamıysa bir şeyin üzerinden başka güzelliğe ulaşma anlamı vermiştir. el-İsfahânî, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) “Allah güzeldir, güzeli sever.” sözünün bu anlama geldiğini söylemiştir. “جمال”cemâl kelimesi ile “zînet” kelimesi Kur’an’da “Sizin için onlarda bir güzellik (cemâl) vardır.”²⁰ âyetinde aynı anlamda kullanılmıştır. İstilah olarak cemâl, “güzelliğin yüksek düzeyde olması” anlamında kullanılmıştır. Bunu da insana mahsus olan güzellik, diğeri bir varlıktan başkasına ulaşan güzellik²¹ olarak ifade etmiştir.

¹⁴ İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/985; Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, 1/195.

¹⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 18/284.

¹⁶ er-Ra'd 23/17.

¹⁷ en-Nahl 16/14.

¹⁸ ez-Zuhruf 43/18.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/126; Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, 479.

²⁰ en-Nahl 16/6

²¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 202.

“جمال” fiili el-A'râf 40. âyette “الجمال” şeklinde 1, en-Nahl 6. âyette “جمال” şeklinde 1, Yûsuf 18, 83 ve el-Hicr 85. âyetlerde “جميل” şeklinde 3, el-Ahzâb 49-85, el-Meâric 5 ve el-Müzzemmil 10. âyetlerinde “جميلا” şeklinde 4 yerde toplamda 9 farklı âyette 9 yerde geçmektedir. Cemâl kelimesinin hem biçim hem manada olduğunu bundan dolayı da insanın görünüşünde, davranışlarında ve iç âlemindeki güzellikleri ifade ettiği²² anlaşılmıştır. Cemâl kavramının kullanılma sırası da, önce davranışlarda sonra ahlâkta, en sonunda da sûret için olduğu açıklanmıştır. Cemâl kelimesi Arap dilinde cüsse için iri olmak anlamında kullanılmaktadır. Bundan dolayı bütün parçadan daha büyük olduğu için “cümle”, yaratılış olarak iri olmasından dolayı deveye de “cemel” denmiştir.²³

1.2.4. “تَبَرُّجٌ” Teberrüc Kelimesi

Zînet kavramıyla yakın anlamlı kavramlardan birisi de “teberrüc” kelimesidir. Teberrüc kelimesi “ب-ر-ج” kökünden türemiş bir kelimedir. “تبرج” teberrece fiilinin mastarıdır. Teberrüc kelimesi sözlükte saraylar, sağlam yapı, şehrin surları, kadınların zînetlerini göstermesi, ortaya çıkmak, yükselmek, görünmek, parlamak, burçlaşmak/yıldızlaşmak gibi anlamlara gelir.²⁴ Bundan dolayı teberrüc, gökyüzündeki yıldızlar gibi süslenme, özenme, dikkat çekecek biçimde insanların arasına çıkmak anlamında kullanılmaktadır.²⁵

Teberrüc kelimesi Kur'an'da 2 âyette 3 defa geçmektedir. Teberrüc kelimesi Kur'an'da: “وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجًا”²⁶ gibi âyetlerde geçmektedir. Bu âyetlerde kadının Câhiliye âdetlerine benzer şekilde giyinmeden mütevazı bir şekilde giyinmelerini ifade edecek şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

²² Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 163; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/126; İsfahânî, *el-Müfredât*, 97.

²³ Ebû Hilâl Abdullah b. Sehl el-Askerî, *el-Furuku'l-luğaviyye* (Kahire: Dârü'l-İlmi ve's-Sekâfe, 1997), 262.

²⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 52; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/212.

²⁵ Zeki Duman, “Kur'an'da Örtünmenin Temel Sınırları”, *İslamiyât* (Nisan-Haziran, 2001), 4/49.

²⁶ el-Ahzâb 33/33.

²⁷ en-Nûr 24/60.

1.2.5. “حُسْن” Hüsñ Kelimesi

Hüsñ kavramı, Kur’an’da geçen önemli kelimelerden olup zînetle yakın kelimelerden birisidir. “Hüsñ” kavramı Kur’an’da; “حُسْن” kalıbında 9, “حَسَن” kalıbında 16, “حَسْب” kalıbında 2 defa geçmektedir. “حُسْن” kavramı güzelleştirme, süsleme, arzulanen ve göz kamaştırıcı güzellik anlamına gelip “kabîh” kelimesinin zıddıdır.²⁸

“Hüsñ” kavramının ıstılah anlamlarından birisi olan hoşça giden şeyleri el-İsfahânî; akıl tarafından güzel görünenler, arzu (heva) tarafından güzel görünenler, duygu (his) tarafından güzel görünen şeyler diye üç kısma ayırmıştır. Hüsñ; varlıklar, fiziki görünüm, ahlâkî özellikler ve olaylar hakkında kullanılmıştır. Bundan dolayı nefsin ve duyuların güzel gördüklerine hasen denebilir.²⁹ İzutsu, hüsñ kelime ve kökünden türetilmiş hasen kelimesinin Kur’an’da ‘hoşça giden’, ‘tatmin edici’, ‘güzel’ veya ‘takdire şayan’ olan neredeyse her şey için kullanılan bir sıfat olarak sonuçta insan hayatının hem dünyevi ve hem de dinî boyutlarını kapsayacak kadar geniş bir kullanıma sahip olduğu tespitini yapar.³⁰

2. Kur’ân-ı Kerîm’de Zînet Kavramı

Zînet, Kur’an’da 46 yerde geçen edebî kavramlardan birisidir. Çalışmanın bu bölümünde zînet ifadesinin Kur’an âyetlerinde nasıl ifade edildiği, âyetlerdeki anlam alanlarına ve ifade biçimine değinilerek Kur’an’daki anlamının daha iyi anlaşılmasını sağlama amaçlanmıştır.

2.1. Nimetlerin Zikrinde Zînet

Zînet kavramı Kur’an’da nimet anlamında kullanılmıştır. Konuyla ilgili Allah Teâlâ el-A’râf sûresi 32. âyette şöyle buyurmaktadır:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ

“De ki: Allah’ın kulları için çıkardığı zîneti, iyi ve temiz rızıkları kim haram etti?”³¹

Zînet kelimesi, âyetlerde kullanılan mânalarından birisi nimetleri ifade etmektedir. Bu âyette zînet, giyilecek şeyler anlamında tefsir edilmiştir. Diğer bir

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13/115; İsfahânî, *el-Müfredât*, 119.

²⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 118.

³⁰ Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 333.

³¹ el-A’râf 07/32.

görüŖe göre israf yapılmaması Ŗartıyla zînet çeŖitlerinin tümünü kapsamaktadır. Bundan dolayı beden temizliği, bitkiler, hayvanlar ve binitler zînet çeŖidi olarak kabul edilmiŖtir.³²

Nesefî, müŖriklerin bir Ŗeyi haram kabul etmelerinden dolayı buradaki ifadenin müŖriklere yönelik olduğunu söylemiŖtir. Allah tarafından yaratılan nimetlerin müminler için yaratıldığını ifade etmiŖtir.³³ Taberî, Allah'ın bu nimetleri inananlara ibadet yolunda kullanmaları için verdiğini ve helal kıldığını belirtmiŖtir.³⁴ Sâ'dî ise bu nimetlerden dünya hayatında kâfirler faydalansa da nimetlere müminlerin Ŗükretmesinden dolayı onların hakkı olduğunu belirtmiŖtir.³⁵ Durum böyle olduğuna göre âyet-i kerîmede değerli elbiselerin giyilebileceğine, cuma ve bayramlarda insanların karŖısına çıkılacağı zamanlarda güzel elbiselerle süslenilebileceğine iŖaret bulunmaktadır. Dünya hayatında inanmayanların da istifadesine sunulan hoŖ ve temiz Ŗeylerin, kıyamet gününde sadece müminlere verileceğine iŖaret bulunmaktadır. Burada sözü geöen zînet, kiŖinin gücü yettiği takdirde güzel giyinmesi olduğu vurgulanmıŖtır.³⁶

Hasan ve Katâde, "Araplar sâibe ve bâhire hayvanların yenilmesini haram kabul ediyorlardı. Bu sebeple Allah'ın bu âyeti indirdiğini" söylemiŖlerdir. Süddî: "Araplar ihramdayken bitkisel ve hayvanî yağları yemeyi haram sayıyorlardı. Onların bu kabullerinin doğru olmadığını bildirmek için Allah yukarıdaki âyeti indirdi demiŖtir.³⁷ Buradaki istifham, bir kınama ve inkâr etmeyi göstermektedir.³⁸ Allah'ın yarattığı bu zînet çeŖitlerini ve temiz rızıkları haram kılmak, yasaklamak kimsenin haddi değerdir. Bu âyette yenilen, içilen ve çeŖitli süs eŖyalarının mübah olduğuna iŖaret bulunmaktadır.³⁹

Râzî bu âyetin tefsirinde, insanların zînet olarak kullandıkları her Ŗeyin helal olması gerektiğini söylemiŖtir. Râzî'ye göre değerli ve güzel sayılan her Ŗeyin helal olması gerekmektedir. Bundan dolayı bu âyet; tüm değerli, faydalı

³² Ebû Câfer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Hicr, 2001), 4/37.

³³ Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1998), 1/565.

³⁴ Abdurrahman Sa'dî, *el-Kavâidü'l-husân li-tefsiri'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 1/565.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/395.

³⁶ Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/327.

³⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, trc. Mehmet Keskin (Ankara: İ'tisam Yayınları, 2018), 6/313.

³⁸ Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/443.

³⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser NeŖriyat, 1979), 4/34.

ve kıymetli şeylerin helal olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰ Bursevî, bu âyetin tefsirinde keten ve pamuk gibi bitkiden, yün ve ipek gibi hayvanlardan, demir madeninden çıkarılan elbise ve süsleri, temiz ve güzel rızıklardan süt, yağ, et gibi yenen ve içilen gıdalar için “Hiç kimsenin bu rızık ve zînetleri haram kılamayacağı” anlamına geldiğini söylemiştir. Fıkıh âlimlerinden Ebû Hanîfe ve İmam Şafîî'nin talebelerinin bir kısmı, eşyaların yaratılmasında bir fayda, kullanma amacı olduğu için bu eşyalarının kullanılmasının mübah olduğunu açıklamışlardır. Bazı öğrencileri de bu konuda hüküm beyan edilmemesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Bundan dolayı bu konuda bir fikir beyan etmemişlerdir. Bazıları da bir konuda hüküm beyan edilmemişse o şeylerin haram sayılması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁴¹

2.2. Güç ve Saltanatta Zînet

Zînet kavramının Kur'an'da kullanılan anlamlarından birisi de güç ve saltanattır.

وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

“Mûsâ, Rabbimiz! dedi, Sen Firavun'a ve adamlarına dünya hayatında ihtişam ve servet verdin!”⁴²

Zînet kelimesinin Kur'an âyetlerinde kullanılan anlamlarından birisi de güç ve saltanattır. Hz. Mûsâ, Firavun ve o dönemin ileri gelenlerinin sahip oldukları servet, güç ve makamdan dolayı küfre girdiklerini ve iman etmelerinde bir umut kalmadığını anlamıştır. Hz. Mûsâ, Firavun ve dönemin ileri gelenlerinin şımarıklık ve azgınlıklarının devam etmesinde İsrailoğullarını da saptıracaklarından korkmuş onlara bedduada bulunmuştur.⁴³ Âyette zînet, Kârûn'a verilen zenginlik ve gösterişi ifade etmektedir. Âyette: “Kârûn, ihtişam içerisinde kaominin karşısına çıktı.”⁴⁴ İbn Abbas, Kârûn'unun Mısır'ın Fustat şehrinden Habeşistan'a kadar geniş bir bölgenin sahibi olduğunu ve bu bölgenin dağlarında, altın, gümüş ve yakut gibi değerli maden yataklarının kendisine verildiğini söylemiştir.⁴⁵

Bu âyetin tefsirinde İbn Abbas şöyle bir yorumda bulunmaktadır: “Firavun ve adamlarının sahip oldukları bölgenin altında değerli gümüş, altın, yakut

⁴⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/64.

⁴¹ Bursevî, *Râhu'l-Beyân*, 6/60.

⁴² Yûnus 10/88.

⁴³ Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/595.

⁴⁴ el-Kasas 28/79.

⁴⁵ Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 3/166.

maden yatakları vardı. Bundan dolayı hem Firavun hanedanlığı hem de Mısır'ın ileri gelenleri servetlerine servet katarak zengin olmuşlardır. Bu zenginlik ve zînet Firavun ve adamlarının doğru yoldan çıkmalarına ve başkalarına da etki edip onların da sapmalarına neden olmuştur. Bu gibi olaylardan dolayı zînet yani zenginlik, servet ve dünya mallarının insanların sapıtma nedeni olduğu" söylenmiştir.⁴⁶

Zînet'in güç ve saltanat anlamına geldiği diğer âyet: *Mûsâ, "Rabbimiz!" dedi, "Sen Firavun'a ve adamlarına dünya hayatında ihtişam ve servet verdin; insanları senin yolundan saptırsınlar diye mi yâ Rab! Ey Rabbimiz! Artık onların servetlerini silip yok et, kalplerine sıkıntı ver; elem veren cezayı görmedikçe iman etmesinler de görsünler!"*⁴⁷ Bu âyetlerde geçen saltanat ifadesi zînet olarak tefsir edilmiştir. Saltanat insanların sahip oldukları önemli makamlardan birisidir. Saltanata sahip olanların taşıması gereken birtakım vasıflar bulunması gerekmektedir. Bu vasıflara sahip olmayanlar, o makamı layıkıyla temsil edemeyenler toplumun huzurunu kaçırmaktadırlar. Âyetlerden saltanatla, (yani zînetle), Firavun ve Kârûn'un vazifelerini güzel bir şekilde yapmadıklarından imtihana tabi tutuldukları anlaşılmaktadır. Zînetin/saltanatın şımartmasıyla bu imtihanı kaybettikleri anlaşılmaktadır.⁴⁸

2.3. Dünya Hayatında Zînet

Zînet kavramının Kur'an'da kullanılan anlamlarından birisi de dünya hayatıdır. "Zînet" kavramının Kur'an'da en fazla bu anlamda kullanıldığı görülmektedir.

تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

*"Dünya hayatının süsünü isteyerek gözlerini onlardan ayırma!"*⁴⁹

Burada zikredilen zînet kavramıyla dünya hayatının güzelliği ve çekiciliği anlatılmaktadır. Bu bölümde zikredilen âyetleri iki kısımda değerlendirmek mümkündür: Birinci kısımda dünya ve zînetlerinin aldatıcı olduğu gerçek olanın ise ahiret yurdu olduğu vurgulanmaktadır. Dünya hayatının süsü ve makamların değersizliğini ifade eden âyette *"Dünya hayatının süsünü isteyerek gözlerini onlardan ayırma."*⁵⁰ buyurarak dünyaya karşı dikkat edilmesi istenmiştir. Bu âyetin Mekke'nin ileri gelenleri hakkında indiği rivayet edilir. Mekke'nin ileri gelenleri Hz. Muhammed'in (s.a.v.) zayıf ve fakir inananlarla

⁴⁶ Bursevî, *Râhu'l-Beyân*, 8/162.

⁴⁷ Yûnus 10/88.

⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmî' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/575; Bursevî, *Râhu'l-Beyân*, 8/163.

⁴⁹ el-Kehf 18/28.

⁵⁰ el-Kehf 18/28.

beraber değil kendileriyle beraber olmasını istemişlerdir. Bu âyet, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) dünya malıyla zengin olan, dünyalık tercihinde bulunan müşriklerle beraber olmayı yasaklarken; müminler fakir olsa bile onlardan ayrılmaması gerektiğini söylemektedir."⁵¹

Diğer bir âyette dünya hayatı ve malını isteyenlere "Kim dünya hayatını ve onun çekiciliğini isterse, onlara yaptıklarının karşılığını biz eksiksiz veririz."⁵² diyerek dünya ve dünya malının dünyada verileceğini söylemiştir. Atâ bu konuda, İbn Abbas'tan gelen bir rivayete dayanarak bu kişiler için şunları söylemiştir: "O kişiler, dünyayı arzulayıp öldükten sonraki hayata inanmayanlardır." Başka görüşte onlar bu âyet için: "Onlar küfre düşmüş kişilerdir. Çünkü müminler dünya ve ahiret dengesini kurarak yaşadıkları için dünya ve malına önem vermezler."⁵³ diye ifade etmişlerdir.

Âyetlerde zînet kelimesiyle ifade edilen mânalardan birisi de Allah'ın dünyada zînet olarak yarattığı süslerin ve aldatıcı güzelliklerin imtihan nedeni olmasıdır. Allah, yaratılan bu zînetler üzerinden hangi insanların dünyanın cazip, ilgi çekici metana aldanmayıp emir ve yasaklarına uyacağına; hangi insanların da dünyanın cazibesine, mallarına aldanıp emir ve yasaklarına uymayacağına bakacaktır.⁵⁴

Bu âyetlerde dünya hayatı iki kısımda ele alınmıştır: İlki, Allah'ın insanlara sunmuş olduğu nimetler/zînetler, Allah tarafından takdir edilerek insanların dünya hayatını idame ettirmeleri içindir. Diğerinde ise insanı azdıran ve aldatan dünya hayatı zînetlerinin gelip geçici olduğuna işaret edilmektedir. Dünya hayatının zîneti sayılan mal ve evlatlar, dünya hayatının geçici olduğunu ve bunların imtihan vesilesi olduğunu ifade etmektedir.

2.4. Bayram Günü Anlamında Zînet

Zînet kavramının Kur'an'da kullanılan anlamlarından birisi de bayram günü veya bayram adıdır.

قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ

"Mûsâ, 'Buluşma zamanınız şenlik günü ve ahalinin toplanacağı kuşluk vakti olsun.' dedi."⁵⁵

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/239.

⁵² el-Hûd 11/15.

⁵³ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-Tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 4/84.

⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/151.

⁵⁵ Tâhâ 20/59.

Bu âyette geçen “yevmu’z-zîne” ifadesi hakkında birçok tefsir yapılmıştır. Bu yorumlardan elde edilen genel kanaat bu kavramın “şenlik günü” olduğudur. Hz. Mûsâ’nın (a.s.), toplumunu kutlama ve eğlence için bir araya getirmesi kastedilmiştir. “Yevmu’z-zîne” için diğer bir görüşe göre bu ifade Firavun ve kavmi için kullanılmıştır.⁵⁶ Katâde ve Süddî gibi âlimler, “yevmu’z-zîne” ifadesi için süslenerek bir araya geldikleri bir gün yani bayram günü olduğunu söylemişlerdir. İbn Abbas ve İbn Cübeyr de bu ifadenin aşure günü olduğunu söylemişlerdir. el-Müseyyeb de “yevmu’z-zîne”nin insanların süslenip eğlendikleri eğlence günü, ed-Dahhâk da şenlik gününün cumartesi günü olduğunu söylemişlerdir.⁵⁷

“Zînet günü” hakkında çeşitli görüşler vardır:

-Aşure Günü,

-Nevruz Günü,

-Yıllık Bayram Günü,

Hz. Mûsâ’nın, Firavun’un sihirbazlarıyla böyle bir günü seçmesi içindir.⁵⁸

Müfessirler, “zînet günü” hususunda şu izahları yapmışlardır: “Bu, onları giyinip kuşandıkları bayram günleridir.”⁵⁹ “O gün, elbiselerle süslenen insanların bir araya gelerek eğlenceler düzenleyip mutluluk içerisinde yaşadıkları hoş bir gün olmasından dolayı “bayram günü” anlamını kazanmıştır.” Yani zînet bu bayram gününü güzelleştirmiş ve “bayram günü” yapmıştır. Çünkü bayram, zînet ve süslenme günüdür; dolayısıyla insanın, hesap meydanına çıkacağını; o günde, böbürlenip taşkınlık yapamayacağını, fîsk ve fücurun işlenemeyeceğini bilmesi gerekir.⁶⁰

Râzî, Kasas sûresinde geçen bu âyetteki zînet kelimesi için bayram günü bayram namazında okunduğunu söylemiştir. Çünkü “yevmu’z-zîne” yani bayram günü, süslenme ve zînet günüdür. Bundan dolayı insanların hesap vermek için mahşer meydanına gideceğini; o günde, gururlanıp, azgınlamayacağını ve günaha girmemesi gerektiğini ifade etmektedir.

Bursevî tefsirinde, beş bayram olduğunu açıklamıştır. Bu bayramlardan biri Hz. İbrahim’in (a.s.) kavminin bayramıdır. Hz. İbrahim’in (a.s.) putları

⁵⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1981), 22/73; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/438.

⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 11/367.

⁵⁸ Ebû Saîd Abdullah İbn Ömer İbn Muhammed Kâdî Beydâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* (Beyrut: Dârü İhyaî Turasî’l-Arabî, 1418), 4/31.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 15/541-542.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 22/72.

kırmasından dolayı o gün bayram kabul edilmiştir. İkinci bayram ise Firavun ve kavminin bayramıdır. Firavun ve kavmi o gün süslenmelerden dolayı bayram yapmışlardır. Üçüncü bayram Hz. İsa ve kavminin bayramıdır. Dördüncü ve beşinci bayram günleri Medine halkının Câhiliye zamanındaki bayramlardır. Medine halkının o dönemde iki bayramı bulunmaktaydı. Daha sonra kalıcı olarak Medine halkının bayramları yerine Kurban ve Ramazan bayramları gelmiş ve bu bayramların kıyamete kadar devam edeceği belirtilmiştir.⁶¹

2.5. Metalarda Zînet

Zînet kavramının Kur'an'da kullanılan anlamlarından birisi de giyim ve eşyalardır.

زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ

*"Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır."*⁶²

Tefsir âlimleri, Âl-i İmrân sûresi 14. âyet için şu şekilde yorumlarda bulunmuşlardır: Kadınlar, evlatlar, gümüş, altın, özel yetiştirilmiş atlar, süt veren hayvanlar, verimli araziler ve besleme insanlara süslü ve sevimli gösterilmiştir.⁶³ Bursevî "hubb-u şehevât" kavramının açıklamasında şehvet ve arzu hislerinin insanlara süslü ve zînetli görüldüğünü belirtmiştir. Bursevî, şehvet kelimesini insan nefsinin istediği şeylere meyletmesi diye ifade etmiştir. Burada "hubb-u şehevât" kavramının açıklamasında şehvet ve arzu hislerinin insanlara süslü ve zînetli görüldüğünü belirtmiştir. Çünkü bu âyette sayılan her madde arzu ve istek duyulan maddelerdendir. Burada zikredilen maddeler sanki arzunun bizzat kendisi olarak anlaşılmaktadır. Ayrıca bu âyette şehvetlerin aşağılandığı bu nedenle "şehevât" diye isimlendirildiğini belirtmiştir.⁶⁴

Beydâvî, bu âyetteki "zînet" kavramının "elbise" anlamında da kullanıldığını ifade etmiştir. Bu âyette elbise için zînet denmesinin nedenini, giyinmenin ahlakî olarak önemli ve lüzumlu olduğu gibi estetik açısından da önemli olmasını göstermiştir. Bundan dolayı da kaliteli ve değerli elbiseler giyinmenin mübah olduğunu belirtmiştir. Yine Beydâvî, haram olmayan bu

⁶¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 12/192.

⁶² Âl-i İmrân 3/14.

⁶³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/516.

⁶⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/26.

değerli “zînet”lerden uzak durulmasını zühd ve fazilet olarak kabul edenlerin hatalı olduklarını açıklamıştır.⁶⁵

Beydâvî, bu âyette “zînet” kavramının, insanları güzelleştiren unsurlar ve giysiler olduğunu belirtmektedir. Allah’ın insanlar için yarattığı “zînetler” arasında bitkilerden elde edilen pamuk ve keten, hayvanlardan elde edilen ipek ve yün, ayrıca madenlerden elde edilen zırh gibi eşyaların olduğunu söylemiştir.⁶⁶ Âyette insanlar için cazip kılınan dünyevi haz ve nimetler “karşı cinse duyulan ilgi, soyunun devam etme arzusu, sermaye sahibi olma isteği, kendi dışındaki varlıklara hükmetme, beğeni kazanma (makam, mevki ve şöhret sahibi olma) ve hoşça vakit geçirmenin verdiği zevk, hayvani besinler ve hayvanlardan elde edilen ürünler ve bitkisel besinler ve bitkilerden elde edilen ürünler”⁶⁷ olarak belirtilmiştir.

Bu âyette dünya nimetleri zînet olarak ifade edilmiştir. Allah tarafından sunulan meşru ve temiz rızıklar isim olarak zikredilmektedir. Burada bu nimetlerin inananlara özel olarak sunulduğu vurgulanmaktadır. Âyet-i kerîmede zînet elbise olarak ifade edilerek inanan insanların ibadet yaparken nasıl giyinmesi gerektiği öğretilmiştir. Kur’an insanlara bir model sunmuş ve insanların bu modele dikkat etmelerini istemiştir. Bursevî bu konuyla ilgili şunları söylemiştir: “Bu âyette zikredilen her madde bu dünya hayatının süsü, zînetidir. Yani bunlar dünyada geçici olarak verilmiş daha sonra da elden çıkan, kaybolan şeylerdir. Oysa Allah katında kıymetli, değerli ve yok olmayacak olan cennettir. Bu âyet, insana güzel gösterilen bu zînetler arasında sonu güzel olan hiçbir şeyin olmadığına delalet etmektedir. Bu şekilde dünyanın geçici nimetlerine, insanların gönül bağlamamaları, Allah katında daha değerli daimî nimetleri kazanmaya teşvik bulunmaktadır. Bu nedenle insana düşen, dünyada ihtiyacı kadarıyla yetinmek, kendisini tehlikeye atacak dünya malından uzak durmaktır.”⁶⁸

2.6. Gökyüzünde Zînet

Zînet kavramının Kur’an’da kullanılan anlamlarından birisi de gökyüzü ve semanın güzelliğidir.

إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ

“Biz yakın semayı yıldızların güzelliğiyle bezedik.”⁶⁹

⁶⁵ Heyet, *Kur’an Yolu Tefsiri*, 2/520.

⁶⁶ Beydâvî, *Envârü’l-tenzîl*, 2/227.

⁶⁷ Heyet, *Kur’an Yolu Tefsiri*, 1/514

⁶⁸ Bursevî, *Râhu’l-Beyân*, 3/27.

⁶⁹ es-Sâffât 37/6.

Bursevî, zînetin, yıldızların gökyüzünde bulunması ve görsel güzelliklerinden dolayı gökyüzü ve süs anlamına geldiğini söylemiştir. Gökyüzü, doğal güzellikleri ve görsel cazibesiyle insanlara zarafet ve estetik deneyim sunmakta; bu nedenle de âyette gökyüzünün doğal güzellikleri ve süsleri vurgulanmaktadır. Bursevî, bu âyetteki zînet ifadesinde her insanın anlayacağı bilgi olduğu gibi sadece havas yani özel kişilerin anlayacağı bilgilerin de olduğuna işaret bulunduğunu belirtmiştir.⁷⁰ Diğer bir görüşte, bir şeyin süslenmesi başka bir güzelliğe sahip bir şeyle olmaktadır. Bu nedenle gökyüzünün süslü olabilmesi yıldızların zînetiyle olmaktadır. Bu da yıldızların Allah tarafından süslü yaratıldığına işaret olduğu belirtilmiştir. “*Biz yakın gökyüzünü kandillerle süsledik.*” anlamındaki ifadenin semanın çıplak gözle görülebilen yıldızlarla süslü görüntüsünün tasviridir.⁷¹

Taberî bu âyetin açıklamasında, gökyüzünün yıldızlarla süslenmesinden dolayı yıldızlara “kandiller” benzetmesi yapmıştır.⁷² Katâde, Allah’ın burçları üç şey için yarattığını bunlardan birinin semanın zîneti olduğunu söylemiştir.⁷³ Gökyüzünde bulunan zînetleri ifade eden bu âyetler zînetin doğadaki amacına işaret etmektedir. Bu amaçlardan biri bu güzellikleri yaratan ve bunların sahibi olan Allah’ı hatırlatması, diğeri de gökyüzünde bulunan görevlerine dikkat çekmesidir.

2.7. Kadınların Zîneti

Zînet kavramının Kur’an’da kullanılan anlamlarından birisi de kadının zînetiyle ilgilidir.

وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا

“Dışarıda kalanlardan başka zînetlerini göstermesinler.”⁷⁴

“Ey Muhammed Mümin kadınlara da söyle, süslerini açmasınlar. Başörtülerini de yakalarının üzerine salsınlar.” Süs olarak çevrilen zînet Kur’an’da takı, insanı maddî veya manevî olarak güzelleştiren şeyler, hoş giden, elbise anlamında kullanılmıştır. Örtünme başörtüsüyle yapılacağından zînetten kastedilenin kadınların örtmeleri istenen elbise olması mümkün değildir. Bazı tefsir âlimleri böyle yorumlamış olsa da takılar da kastedilmemiştir. Çünkü kadının üzerinde olmayan takının kastedilmeyeceği bellidir. Geriye buradaki anlamın kadının vücudu olduğu ihtimalidir. Burada bu anlamın anlaşılma delili de kadın

⁷⁰ Bursevî, *Râhu'l-Beyân*, 16/372.

⁷¹ Heyet, *Kur’an Yolu Tefsiri*, 4/694.

⁷² Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 29/3.

⁷³ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 3/414.

⁷⁴ en-Nûr 24/31.

vücudunun çekici ve güzel olmasındandır. Kadınlar süslerini göstermesinler sözünden hemen sonra başörtüsünü kapatsınlar emri naklî delildir.⁷⁵

Bursevî, bu âyetle ilgili “zînet” kavramının kadınların süslendiği sürme, boya, zînet eşyası ve elbise olarak belirtmiştir. Bursevî, sürme, boya, yüzük, taşsız yüzük gibi zînetlerin yabancı erkeklerin yanında açılmasında sakınca olmayan süsler olduğunu ifade etmiştir. Gerdanlık, küpe ve bileklik gibi süslerin yabancı erkeklerin yanında kapatılması gereken bâtın zînetler olduğunu söylemiştir.⁷⁶

Bazı tefsirciler bu konuda Allah’ın, mümin kadınlara, gözlerini sakınmasını ve avretlerini korumalarını emrettiğini ifade etmişlerdir. Yine burada kadınların mahrem ve akrabaları dışında hiç kimseye zînetlerini göstermemelerinin emredildiğini de söylemişlerdir. İbn Mes’ûd: “İki zînet olduğunu, bunlardan birincisi, kadının yüzük ve bileziğini kocası dışında kimse göremez. İkincisinin de namahremlerin görebileceği dış elbiseler olduğunu söylemiştir.”⁷⁷ Râzî, bu konuda âyetteki “Başörtülerini, yakalarının üzerine kadar örtünler.” sözü için, “zînet”in “hem yaratılıştan gelen hem de diğer süsler için olduğuna delildir.” demiştir. Allah sanki kadınların başörtüsüyle mahrem bölgelerini örtmelerini farz kılarak, kadınların yaratılıştan gelen güzel yerlerini yabancılara göstermekten menetmiştir.⁷⁸

2.8. Mâsiyetlerde Zînet

Zînet kavramı Kur’an’da kullanılan anlamlarından birisi de mâsiyetlerdir.

وَرَيْنَ هُمْ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Fakat kalpleri iyice katılaştı, şeytan da onlara yaptıklarını şirin gösterdi.”⁷⁹

Zînet kavramı Kur’an’da en çok mâsiyetlerin süslü gösterilmesinde zikredilmiştir. Şeytan ve nefsin, kötülükleri güzel ve süslü göstermek suretiyle insanlara hata yaptırmaya çalıştığı âyetlerde anlatılmaktadır. Şeytan, insanlara günahı ve hataları güzel ve cazip sunmaktadır. Âyetlerde şeytanın insanlara süslü olarak gösterdiği fiiller şunlardır: Allah’a ve ahirete iman etmemeleri, çirkinlikler, çocukları öldürmeleri, hileler, kötü ameller, geçmiş ve geleceklere.

Zînetle ilgili olarak, eski kavimlerin kalpleri iyice katılmış, şeytan da onlara yaptıkları davranışları doğru olarak göstermiştir. Onlar da bu yüzden

⁷⁵ Heyet, *Kur’an Yolu Tefsiri*, 4/73.

⁷⁶ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 13/534.

⁷⁷ İbn Kesîr, *Muhtasarı İbn Kesir*, 2/601; Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsîr*, 2/336.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 17/47.

⁷⁹ el-En’âm 6/43.

batıl davranışları iyi olarak kabullenmişlerdir.⁸⁰ Diğer bir âyette: “*Kâfirlere yaptıkları güzel gösterilmiştir.*”⁸¹ buyrulmuştur. Bunun yorumunda da kâfirler, şeytanın vesveselerini doğru kabul edip değerlendirme yapmadan kabul ettiklerinden kötülük ve fenalıklar onlara güzel gösterilmiştir.⁸²

“*Çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi.*” Câhiliye döneminde insanlar kız çocuklarını fakirlik ve namus korkusundan dolayı öldürürlerdi. Bazı durumlarda da erkek çocuklarını putlara adak olarak sunarlardı. Âyette bu yozlaşma ve kötülük zînetle ifade edilerek bu davranışın korkunç bir zorbalık ve büyük günah olduğu anlatılmıştır.

Râzî bu konuda: “Buradaki süslü gösterme konusuyla alakalı iki yorumda bulunmuştur. Şeytan, vesveseleriyle insan şekline girmeden kötü işleri insanlara süslü ve güzel göstermektedir. Bazen de şeytan kötü işleri insan kılığına girerek ve vesvese vererek yapar.”⁸³ demiştir. Taberî de burayı şöyle tevîl etmiştir: “Şeytan, insanları doğru yoldan saptırmak, fenalıkları güzel göstermek için her yolu denemektedir. Bunun için hak ve batıl her yolu kendince mübah görmektedir.”⁸⁴ Yani, zînetleri, maddeleri bahane ederek insanlara süsleyip onlara kıymetli göstermektedir. Bundan dolayı zînet, süsler kullanarak şeytanın insanları azdırma için görevini yerine getireceği ifade edilmektedir.⁸⁵

Âyetin yorumlarından tespit edilen zînetin anlamlarından birisi de bazı hataların süs olarak gösterilmesidir. Zînet âyette; insanların işlemiş oldukları mâsiyetler, hatalar, günahlar ve çirkin amelleri imtihan olarak süslü gösterme anlamında kullanılmıştır. Şeytan bu âyetlere göre insanların zaaflarını kullanarak hata ve günahları süslü göstermektedir. İnsanın iradesine hâkim olamamasından dolayı yaptığı hata ve günahların doğru olduğunu düşünmesine etki etmektedir. İnsana düşen Allah’ı hatırlaması ve O’na karşı olan kulluk görevini yerine getirmesidir. Şeytanın en büyük başarısı insana kulluğu unutturmasıdır. Şeytanın insanları değişik yollarla etki altına almasına karşı insan uyanık olup tuzağa düşmemelidir.

2.9. İbadetlerde Zînet

Zînet kavramının Kur’an’da kullanılan anlamlarından birisi de elbisedir.

⁸⁰ Heyet, *Kur’an Yolu Tefsiri*, 2/376.

⁸¹ el-En’âm 6/122.

⁸² Heyet, *Kur’an Yolu Tefsiri*, 2/464.

⁸³ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 15/180.

⁸⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/102.

⁸⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/49.

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا

“Ey Âdemoğulları! İbadet yapmak için mescide her gidişinizde güzelce giyinin, yiyeceğinizi, için ama israf etmeyin.”⁸⁶

Tefsir âlimleri bu âyette geçen “zînet” kelimesinin, süslenmek için giyilen değerli elbiselerin ismi olsa da asıl anlamının avret yerlerini örten elbise olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu âyet, ibadet yaparken avret yerlerinin kapatılması gerektiğinin delilidir. “Namaz ve tavaf için mescide gittiğinizde elbiselerinizi giyerek avret yerinizi örtün.” demektir. Bursevî, âlimlerin konu hakkında şu görüşte olduklarını aktarmıştır: “Bu âyet, namaz kılarken güzel elbiselerin giyilmesinin müstehab olduğuna delil olmuştur. Çünkü “zînet” kelimesiyle elbise kastedilmiştir. Bundan dolayı ibadet için avret yerini kapatmak için elbise giymek vacip, güzel elbiseler giymek de sünnettir.”⁸⁷

Râzî tefsirine göre bu âyetteki “zînet” kelimesinden elbiseleri giyme kastedilmiştir. Buna delil olarak da “Zînetlerini açmasınlar.” âyeti gösterilir. Burada zînet elbise anlamına gelmektedir. “Zînet” avret yerlerini tam kapatmakla olduğundan, bayram ve cuma günleri güzel elbiseler giymek sünnettir. Âyette ifadenin emir kipiyle geçmesi, hükmünün vacip olduğuna işaret eder. Bundan dolayı namaz ve ibadetlerde avret yerlerini örtmek vacip olmuştur.⁸⁸

صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً

“Allah’ın rengiyle boyandık. Allah’ın boyasından daha güzel rengi kim verebilir?”⁸⁹

Zînet kavramının Kur’an’da kullanılan anlamlarından birisi de ibadettir. Bu konudan doğrudan “zînet” kavramının geçtiği bir ifade bulunmasa da tefsirlerde “zînet” ile ifade edilmesinden dolayı ibadet denmesi uygun bulunmuştur. Buradaki benzetme inanç ve fitratın zînet olmasından dolayıdır. Bu âyetin tefsirinde Bursevî “Allah’ın boyası” ifadesiyle insanların ilk yaratılışındaki fitratın kastedildiğini açıklamıştır. Yine Allah’ın verdiği rengi, vurduğu boyayı ve doğuştan gelen inancı, fitratı, ibadetleri ve tevhidi yansıttığını belirtmiştir.⁹⁰

⁸⁶ el-A’râf 7/31.

⁸⁷ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 6 /55; Beydâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, 3/11.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 14/64.

⁸⁹ el-Bakara 2/138.

⁹⁰ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 2/442.

Sonuç

Kur'an'ı anlamının yollarından birisi Kur'an'daki kelimelerin mânalarını bilmekten geçmektedir. Bu nedenle Kur'an'daki kelimeleri anlamak için bu kelimelerin analizinin yapılması önem arz etmektedir. Tefsir âlimleri, Kur'an'da zikredilen kavramların mânalarını tespit etmek için gayret göstermişlerdir. Bu çalışmada, tefsir ve sözlüklerde "zînet" kavramının anlamı, Kur'an'da hangi anlamlara geldiği ve yakın anlamlı kavramlar tespit edilmiştir.

Araştırmada sözlük ve tefsir kaynaklarında "zînet" kavramı ve bu kavrama yakın anlamlı kavramlar tespit edilmiştir. İslâm öncesinde Arap toplumu tarafından özel anlamlar yüklenen zînet kavramının İslâm sonrası birçok farklı anlam kazandığı anlaşılmıştır. Zînet kelimesi "زِين" kökünden olup "زان" fiilinden türemiş mastar kalıbında bir kelimedir. Zînet, Kur'ân-ı Kerîm'de farklı şekillerde birçok âyette geçmektedir. Bunlar: "زَيْنٌ", "زَيْنٌ", "زَيْنٌ", "زَيْنًا", "زِينَةٌ", "زَيْنَتَكُمْ", "زَيْنَتَهَا", "زَيْنَتَهُنَّ", "زَيْنًا" formunda zikredilmiştir. Zînet kavramı isim olarak 19, fiil kalıbında 27, toplamda ise 46 defa zikredilmiştir. Çalışmada ayrıca zînet kavramıyla yakın anlamlı kavramlar tespit edilmiştir. Bu kavramlar her ne kadar zînetle yakın anlamlı olsa da bunların ifade ettiği mânaların farklı olduğu görülmüştür. Mesela hilye kelimesi bireyin vücut yapısını, teberrüc kelimesi kadına ait güzelliği, zuhruf yalan sözlerin süslü gösterilmesi, cemâl dış güzelliği ve hüsn iç güzelliği ifade etmektedir.

Zînet kavramı Kur'an'da saltanat, ibadet, bayram günü, mâsiyetler, dünya hayatı, giyim ve eşyaların isminde ve açıklamasında kullanılmıştır. Kelime anlamı olarak süslü, güzel ve insanları cezbeden şeylerde kullanılan zînetin insanı aldatan, hile, hırs ve dünya hayatının cazibesi, şeytanın ve insanı aldatması gibi genelde menfî manada kullanıldığı görülmüştür. Şeytan; dünya hayatının zînetleri olan kadın, mal, evlat, makam, güzellik gibi nimetleri tuzak olarak kullanmaktadır. İnsanın bunları geçici dünya hayatının ikramı olarak görmesi durumunda bu tuzağa düşmeyeceği, tersine dünyanın zînetlerinin ağına girerse tuzağa düşeceği ifade edilmiştir. Ayrıca dünya hayatının zînetine aldananların ahiret yurdunu unutabilecek olmalarının tehlikesine dikkat çekilmiştir.

Zînetin âyetlerdeki anlamlarından birisi de elbise/kıyafet anlamıdır. Elbisenin ibadet yaparken giyilmesi gerektiği ve setr-i avrete dikkat edilmesi istenmiştir. Ayrıca âyetten setr-i avretin vacip olduğu hükmü çıkarılmıştır. Zînetin ifade ettiği anlamlardan birisi de ibadetlerin zînete benzemesidir. Buna göre farz, vacip ve mübah çeşitleri olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca zînet; kadın, çocuk, mal, takı, yıldızlar, bitki, elbise, dünya hayatı, makam, saltanat, meta ve

yapılan eylemlerin süslü olarak gösterilmesi anlamında kullanıldığı tespit edilmiştir.

Kaynakça | References

- Abduh, Îsâ. *el-İktisad el-İslamî medhal ve menhec*. Kahire: Dârü'l-İğtisâm, 1974.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Askerî, Ebû Hilal Abdullah b. Sehl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. Kahire: Dârü'l-İlmi ve's-Sekâfe, 1997.
- Beydâvî, Ebû Saîd Abdullah İbn Ömer İbn Muhammed Kâdî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Râhu'l-Beyân*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. trc. Mehmet Keskin. Ankara: İ'tisam Yayınları, 2018.
- Duman, Zeki. "Kur'an'da Örtünmenin Temel Sınırları". *İslamiyât* (Nisan-Haziran), 2001.
- Dâmegânî, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Vücûh ve'n-nezâir li-elfâzi Kitâbillâhi'l-Azîz*. nşr. Muhammed Hasan Ebû'l-Azm ez-Zefrî. Kahire: Vizâretü'l-Evkaf, 1992.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1964.
- Fevzân, Abdullah b. Salih. *Zînetü'l-mer'etü'l-müslime*. Riyad: Dârü'l-Muslim, 1998.
- Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Mektebe er-Risâle, 1987.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- İbn Âşûr, Muhammed, et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-Tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerim. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabiyye, 1997.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğîb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*. Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1991.
- Karaman, H- Çağrı, M- Dönmez, İ- Gümüş, S. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turasi'l-Arabiyye, 2006.
- Mustafa, İbrahim. vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. Kahire: Mektebetü'ş-Şuruki'd-Devliyye, 2004.
- Münâvî. *et-Tevkîf alâ muhimmati't-ta'rîf*. thk. Muhammed ed-Dâye. Dımaşk, 1990.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1998.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârü's-*

- Sihâh*. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtilu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Beyrut: Dârü'l-Kur'an-ı Kerîm, 2000.
- Sa'dî, Abdurrahman. *el-Kavâidü'l-husân li-tefsiri'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Şâfiî, Hüseyin Muhammed. *ed-Delâilü'l-müfehres li elfazı'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-İslâmiyye, 2002.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Kahire: Dârü'l-Hicr, 2001.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zebîdî, Muhammed b. Abdurrezzak. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dârü'l-Hidaye, 2001.
- Zemaşşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidü't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Kûfe Kıraatleri Bağlamında İmâle Uygulamaları: Tâhâ Sûresi Örneği

Halil Murat Özer | 0000-0002-7394-9554 | halilmuratozer@outlook.com

Süleyman Demirel Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat, Isparta, Türkiye

ROR ID: [04fjte88](https://orcid.org/04fjte88)

Muhammet Yurtseven | 0000-0003-2604-440X | yurtsevenmuhammed@gmail.com

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat, Isparta, Türkiye

ROR ID: [04fjte88](https://orcid.org/04fjte88)

Öz

Bu makale, Kur'an-ı Kerim kıraatinde sıklıkla rastlanan ve bazı sûrelerin neredeyse tüm âyetlerinde görülen aynı zamanda Kur'an-ı Kerim okuma ve kıraat ilmi açısından önemi haiz olan imâle okuyuşunu ele almaktadır. İmâle, elifin ya harfine doğru ya da fethadan kesreye doğru meydana gelmesi şeklinde tanımlanan ve Kur'an-ı Kerim tilâvetinde önemli bir yeri olan kavramdır. Araştırmanın amacı, imâle usulünü Kûfi imamlardan Âsım, Hamza, Kisâi ve Halef'in kıraatleri bağlamında incelemek ve Tâhâ sûresi özelinde uygulama biçimlerini ortaya koymaktır. Ayrıca bu çalışma, özellikle Tâhâ, Necm, A'lâ, Şems, Leyl, Duhâ sûreleri gibi sıklıkla karşılaşılan imâle okuyuşlarını incelerken, kıraat ilmindeki farklı yaklaşımları ve imâle okuyuşunun kavramsal çerçevesini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda araştırmanın kapsamında, imâle okuyuşunun Kur'an-ı Kerim'deki rolü ve önemi, kıraat-i aşere tarihinde imâle ile okuyan kıraat imamlarının yaklaşımlarıyla incelenmesi yer almaktadır. Özellikle Kûfe kıraat ekolünde olup, mütevâtir kıraat sınıflandırmasında beşinci sırada yer alan İmam Âsım, altıncı sırada yer alan İmam Hamza, yedinci sırada yer alan İmam Kisâi ve onuncu sırada yer alan İmam Halef gibi önemli imamların kıraat metodolojileri ve imâle yöntemlerinin Tâhâ sûresi örneğindeki uygulamaları ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Yöntem olarak bu çalışma hem naklî hem de usulî açıdan imâle okuyuşlarına dair literatür taraması yaparak, kıraat ilmindeki çeşitli kıraat farklılıklarını ve imâle usulünü analiz etmektedir. Ayrıca, imâlenin Kur'an-ı Kerim'de geçen uygulamalarına dair örnekler sunarak, bu okuyuşların anlam ve önemini vurgulamakta ve kıraat ilmi ve pratiklerine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Kıraat İlimi, Kur'an-ı Kerim, Kûfe Kıraatleri, İmâle, Tâhâ Sûresi.

Atıf Bilgisi

Özer, Halil Murat - Yurtseven, Muhammet. "Kûfe Kıraatleri Bağlamında İmâle Uygulamaları: Tâhâ Sûresi Örneği". *Düzce İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2024), 24-52. <https://doi.org/10.61272/duid.1435657>

Geliş Tarihi	12.02.2024
Kabul Tarihi	20.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu makale SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü bünyesinde hazırlanan “Kıraat İlminde İmâle: Hamza, Kisâi, Halef Örneği (Nebe ve Nâs Sûreleri Arası)” başlıklı yüksek lisans tez çalışmasından üretilmiştir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yazar Katkıları	Halil Murat Özer %50 - Muhammet Yurtseven %50
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

İmāla Practices in the Context of Kūfa Recitations: The Example of Sūrat Ṭāhā

Halil Murat Özer | 0000-0002-7394-9554 | halilmuratozer@outlook.com

Süleyman Demirel University, Department of Basic Islamic Sciences, Qur'anic Recitation and Qiraah, Isparta, Türkiye

ROR ID: [04fjte88](https://orcid.org/04fjte88)

Muhammet Yurtseven | 0000-0003-2604-440X | yurtsevenmuhammed@gmail.com

Assoc. Prof., Süleyman Demirel University, Department of Basic Islamic Sciences, Qur'anic Recitation and Qiraah, Isparta, Türkiye

ROR ID: [04fjte88](https://orcid.org/04fjte88)

Abstract

This article addresses the reading style of imāla, which is frequently encountered in the recitation of the Qur'an and is found in almost all verses of some surahs. Imāla, defined as the inclination of the letter 'alif' towards 'ya' or from 'fatha' to 'kasra', holds a significant place in the recitation of the Qur'an. The aim of the research is to examine the method of imāla within the context of the recitations of Kūfi imams Āşim, Ḥamza, Kisā'ī, and Khalaf and to reveal their application methods, specifically in Sūrat Ṭāhā. Additionally, this study aims to highlight different approaches in the science of recitation and the conceptual framework of imāla recitation by examining frequently encountered imāla readings in surahs such as Ṭāhā, Najm, A'lā, Shams, Layl, and Ḍuḥā. Within this context, the scope of the research includes examining the role and importance of imāla recitation in the Qur'an, as well as analyzing the approaches of recitation imams who use imāla in the 'qirā'āt al-'ashara' (the ten readings). Specifically, the study delves into the recitation methodologies and imāla techniques of prominent Kūfi recitation school imams like Āşim (ranked fifth), Ḥamza (ranked sixth), Kisā'ī (ranked seventh), and Khalaf (ranked tenth) in the application context of Sūrat Ṭāhā. Methodologically, this study conducts a literature review on imāla recitations both from traditional and methodological perspectives, analyzing various recitation differences and the imāla method in the science of recitation. Additionally, by presenting examples of imāla applications in the Qur'an, the study emphasizes the meaning and importance of these readings, aiming to contribute to the science and practices of recitation.

Keywords

İlm al-Qiraat, Qur'an, Kūfa Qiraat's, İmāle, Surah Ṭāhā.

Citation

Özer, Halil Murat - Yurtseven, Muhammet. "İmāla Practices in the Context of Kūfa Recitations: The Example of Sūrat Ṭāhā". *Düzce Divinity Journal* 8/1 (June 2024), 24-52. <https://doi.org/10.61272/duid.1435657>

Date of Submission	12.02.2024
Date of Acceptance	20.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External This article is extracted from master thesis dissertation entitled "Kıraat İlminde İmâle: Hamza, Kisâi, Halef Örneği (Nebe ve Nâs Sûreleri Arası)".
Ethical Statement	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.
Author Contributions	Halil Murat Özer %50 – Muhammet Yurtseven %50
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İslâm ilim geleneği Kur'ân-ı Kerîm'in ilahi niteliğini ve onun tarihsel-teolojik önemini incelemekle yetinmeyip okunuşuna da ayrı bir ehemmiyet göstermiş ve birçok özelliği içerisinde mündemiç olacak şekilde Kur'ân-ı Kerîm'i tanımlamıştır.¹ Bu tanıma göre; Kur'ân-ı Kerîm, Allah Teâlâ tarafından, Cebrâil (a.s.) aracılığıyla Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyedilmiş ilahi bir kelimedir. Bu ilahi metin, sadece tilâvetiyle ibadet edilen bir kitap olmakla kalmayıp, aynı zamanda içerdiği hükümlerle amel edilmesi gereken bir kaynaktır. Mushaflarda yazılı olan ve tevâtür yoluyla günümüze kadar ulaşan Kur'an, kalplerin derdine şifa, müminlere ise rahmet ve hidayet kaynağı olarak kabul edilmiş,² belli bir kavim veya zamana mahsus olmayıp, kıyamete kadar süregelen ebedî ve ezeli bir mesajı içermektedir. Bu yönüyle ilahi olan bu muciz mesaj, Hz. Peygamber'den günümüze kadar korunarak belirli bir usulle intikal ettirilmiştir.

Hz. Peygamber, Hz. Cebrâil tarafından muhtelif yollarla³ Kur'an'ı öğrenmiş ve öğrendiği şekliyle sahâbeye aktarmıştır. Vahiy kâtiplerine de âyetlerin hangi

¹ İlahi kitabımız hakkında yapılan en genel tanıma göre; "Kur'ân-ı Kerîm, Allah Teâlâ tarafından, Cebrâil (a.s.) vasıtasıyla, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) indirilen, tilâvetiyle ibadet olunan, hükümleriyle amel edilen, Mushaflarda yazılı olan ve tevâtür yoluyla bize ulaşan ilahi kelimedir." Kur'ân-ı Kerîm'in bu tanımında yer alan tevâtür hem metnin yazısı hem de okuyuş şekillerinin bizlere intikalini ifade etmektedir. Bu yönüyle tevâtür içerisinde değerlendirilen okuyuş şekilleri çalışmamızın konusu olan imâle uygulamasını da ihtiva eden bir yöne sahiptir. Tanımların ayrıntısı için bk. Ali el-Kârî, *el-Minâhu'l-fikriyye âlâ metni'l-Cezeriyye* (Mısır: y.y. 1335), 18; Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Mısır: y.y. 1937), 65; Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhan fi ulûmil-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: y.y. 1957), 2/125.

² "Biz Kur'ân'dan öyle bir şey indiriyoruz ki, o müminler için bir şifa, bir rahmettir; zalimlerin ise sadece ziyânını arttırır." el-Kehf 18/82. Burada zikredilen tenzilin içerisinde vahyin okuyuş biçimleri de yer almaktadır. Bu yönüyle genel anlamda okuyuş biçimlerinin özel anlamda da imâle uygulamasının tenzilin rahmet boyutunu ifade ettiği söylenebilir.

³ Allah Teâlâ, Cebrâil aracılığıyla Hz. Peygamber'e çeşitli yollarla vahiy ilemiştir. Naslardan hareketle bunları şöyle sıralamak mümkündür: **1.** Cebrâil'in aslı sûretinde Peygamber'e görünerek tebliğ etmesi. **2.** Cebrâil'in kendisi görünmeden Resul-i Ekrem'e tebliğ ettiği vahiy. **3.** Cebrâil'in insan şekline girerek tebliğ ettiği vahiy. Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/443-447. Bu cihetiyle Hz. Peygamber, Hz. Cebrâil'in bizatihi kendisinden ilahi kelâmın okuyuş biçimini ve okuyuş ile ilgili diğer ruhsatları almıştır. Buradaki okuyuş biçiminde veya okuyuş ruhsatlarında imâlenin de yer aldığını söylemek vahyin ses ve anlam ilişkisini tespit açısından önemlidir.

sūrenin neresine yazılacağını bildirmiş,⁴ sahâbe de öğrendikleri âyetleri yazmak ve ezberlemek sūretiyle muhafaza altına almışlardır. Kendisine vahyolunan âyetleri öğretirken hem herkesin kolayca anlaması ve okuması, hem de âyetlerin muhtevasını anlamak için gerekçe sunanlara imkân tanımak adına Hz. Peygamber'e çeşitli kıraat vecihleri ruhsatı verilmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber "Şüphesiz bu Kur'an yedi harf üzerine indirilmiştir, ondan kolayınıza geleni okuyunuz."⁵ hadisi ve buna benzer birçok hadis ile bu kolaylığı sahabeye ve ümmetine de müjdelemiştir. Lakin yedi harfin mahiyetinin ne olduğu konusunda ulema tarafından çeşitli görüşler bildirilmiştir. Kaynaklara bakıldığında bu muhtelif görüşlerin nedeni ise Hz. Peygamber'e sahâbe tarafından bu konu hakkında bir soru sorulmadığıdır. Nitekim Hz. Peygamber de bununla ilgili herhangi bir açıklama yapmamış ya da açıklamaya ihtiyaç duymamıştır.⁶ Ancak genel anlamda yedi harf hadisleriyle verilmiş olan ruhsatın her şeyden önce Allah tarafından, Kur'ân-ı Kerîm'i kolayca okuyup ahkâmını anlamaları için, ümmete verilmiş bir kolaylık, genişlik ve rahmet olduğu⁷ ve istedikleri kıraatle kolaylarına geldiği şekliyle zorlanmadan okumalarını istendiği aşikârdır.⁸

Sahâbe ve tâbiîn, Hz. Peygamber'den öğrendikleri bu okuyuş vecihlerine ayrı bir titizlik göstermiş ve Nebî'den (s.a.v.) sâdir olan tilâvetin korunması için büyük çabalar sarf etmiştir. Bu yönüyle kıraat ilminin esas amacı sahih kıraati, zayıf, şâz ve mevzû olan kıraatlerden ayırarak ilahi kelamın gelecek nesillere aktarımının sağlanması olmuştur. Bir diğer açıdan bu okuyuş vecihlerinin korunması Kur'an'ın fonetik yapısının sağlam bir zemine yerleştirilmesi, telaffuz noktasında en sahih ve en güzel bir şekilde tilâvet edilmesiyle mümkün olacak bir durumdur. Bu yüzden İslâm ilim geleneğinin

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmî, 1979), "Kitabu fedâilü'l-Kur'ân", 4 (No. 100); Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmil-Kur'ân*, 1/ 241.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dîmeşk: Daru's-Selam, 2000), "Fedâilü'l-Kur'ân", 5/30; Muhyiddîn Ebû Zekerriyya Yahya b. Şerafeddîn Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî* (Beyrut: y.y. 1376), 4/103-104.

⁶ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013),92; Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 76.

⁷ Zeyneb Abdüsselam Ebü'l-Fadl, *en-Nassu'l-Kur'âni ve'l-Ahrufu's-Seb'a* (Kahire: Darü'l-Kelime, 2015), 31; Celâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: y.y. 1973), 1/145; Abdurrahman Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 53.

⁸ Yedi harf ihtilafının faydaları için bk. Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraatil-aşr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1434), 1/47-48; Ali Osman Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşir* (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 62.

her döneminde bu işi/sorumluluğu üzerine vazife ederek İslâm ümmeti adına gerçekleştiren kârîler daima olmuştur. Bu yönüyle Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in Hz. Cibrîl'den öğrendiği şekliyle bize kadar ulaşması da bu ilim üzerine çalışan ve nesilden nesle nakleden kârîler⁹ ve mukrîler¹⁰ sayesinde gerçekleşmiştir. Zamanla kıraat ilminin aktarımını sağlayan kârîler arasından on kıraat imamının usulü şöhret bulmuştur. Bu imamlar, kıraat ilminin gelişimine katkıda bulunmuş ve Kur'an'ın çeşitli coğrafyalarda, farklı dönemlerde ve topluluklarda nasıl okunabileceğine dair geniş bir perspektif sağlamışlardır.¹¹

Bu imamların Kur'an telaffuzunda Hz. Peygamber'den nakil yoluyla uyguladıkları farklı telaffuz şekilleri mevcuttur.¹² Bu ihtilaflı okuyuşlar kelimelerin bazısında anlama dair etkisi olmazken, bazı kelimelerde ise anlamda bir kısım değişiklikler meydana getirebilmektedir. Değişiklikten kasıt ise kelimenin anlamını zenginleştirmek ya da daraltmak olarak karşımıza çıkmaktadır. Kelimeyi tamamen tersyüz edecek lafzi ya da anlamsal bir farklılık düşünülmemelidir. Burada üzerinde durulması gereken husus anlama etki etmeksizin uygulanan ve harfi telaffuz ederken oluşan ses biçimidir. Nitekim farklı bölgelerde aynı kelimenin tilâvetinde çeşitli telaffuzların yapıldığı müşahade edilmektedir. Bu farklı telaffuz biçimlerinin bir tanesi de med harfi elifin feth, beyne beyne(taklîl) ve imâle şeklinde okunmasıdır.

Bu çalışma, kıraat ilminde bir okuyuş yöntemi olan imâlenin incelenmesine odaklanmıştır. Araştırma, özellikle kıraat imamları arasında bu tekniği en fazla

⁹ **Kârî**: Lügate okuyucu ve okuyan manasına gelir. Istilahta ise, Kur'an tilâvet eden anlamında kullanılır. Ayrıntılı bilgi için bk. Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîîn ve müşhidü't-tâlibîn* (Beyrut: y.y. 1980), 49; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, 211; Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 25. Ayrıca kârî üçe ayrılır. **a)** el-Müptedi: 1 ile 3 kıraati bilen kişiye denir. **b)** el-Mutavassıt: 4 ile 5 kıraati bilen kişiye denir. **c)** el-Müntehi: Kıraatlerin çoğunu ve meşhur olanlarını bilen kişiye denir. Bk. İbrahim b. Saîd ed-Düserî, *Muhtasaru'l-İbarat li-mu'cemi mustalahati'l-kıraat* (Riyad: Daru'l-Hadara, 2008), 89; Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 25.

¹⁰ **Mukrî**: Teorik bilgilerle beraber kıraati müşâfehe yoluyla okuyan ve okutan kıraat âlimine denir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîîn*, 49; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, 211; Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 26.

¹¹ Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. Mücâhid, *Kitabü's-Seb'a fi'l-Kıraat*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1981), 49; Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 53; Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/425-432.

¹² Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevî ed-Dânî, *el-Mudîh li mezâhibi'l-kurrâ ve ihtilâfuhum fi'l-feth ve'l-imâle*, thk. Fergali Seyyid Arabavî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 28.

kullananları belirlemiş ve imâlenin uygulama kurallarını ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Özellikle Kur'ân-ı Kerîm'in Tâhâ sûresinde imâlenin hangi kelimeler üzerinde uygulandığının tespiti, bu çalışmanın temel amacını oluşturmuştur. Bu tespitler ışığında, kıraat biliminde imâle ve onun usulü üzerine derinlemesine bir incelemenin yapılması hedeflenmiştir. Çalışmada, kıraat alanında yazılmış olan temel kaynaklar taranmış ve bu konuda elde edilen bulgular amaç ve hedef doğrultusunda incelenmiştir. Ayrıca, kıraat ilminde sıklıkla kullanılan imâle yöntemi üzerine kıraat imamları tarafından yapılan değerlendirmeler bir araya getirilmiş ve bunlar bir bütün olarak tetkik edilmiştir. Bu süreçte, kıraat imamlarından Âsım (öl. 127/744), Hamza (öl. 156/773), Kisâî (öl. 189/805) ve Halefû'l-Âşîr (öl. 229/844)'in diğer imamlara kıyasla imâleyi daha fazla kullandıkları tespit edilmiş ve bu imamların kıraat ilmine yaptıkları katkılar kısaca ele alınmıştır. Son olarak da Tâhâ sûresinde imâle'nin yapıldığı kelimeler belirlenmiş ve bu kelimelerin Arapça dil bilgisi çerçevesinde hangi kalıplarda geldiği açıklanmıştır. Ayrıca, söz konusu imamların imâleyi hangi kelimelerde müşterek veya muhtelif şekillerde uyguladıkları, tablo halinde sunulmuştur. Bu yönüyle çalışma, kıraat ilminde imâlenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak ve bu alanda yeni araştırmalara yol gösterecektir.

1. İmâle Kavramının Kavramsal Çerçevesi

Kur'an tilâvetinde harekelere bağlı olarak farklı ses biçimi uygulanmaktadır. Kıraat ilminde bu sesler feth, beyne ve imâle olarak isimlendirilir. Feth, kıraat esnasında harfler fetha harekesindeyken ağzın "â" yönünde tamamen açılarak okunmasına denir.¹³ Beyne, elifi fetha ile kesre arası bir durumda okumaktan ibarettir. Buna imâle-i suğrâ (yarım imâle) da denir.¹⁴ İmâleye gelince, Arapça "meyl" kökünden sülâsi mezîd if'âl bâbına nakledilerek اَمَالٌ-يُمِيلُ-إِمَالَةٌ "meylettirmek, aşağı doğru eğmek" anlamına gelmektedir.¹⁵ Sarf ve kıraat ilmi istilâhında ise imâle "feth" e muhalif olan bir içeriğe sahiptir. Çünkü fetha harekede dudak ve ağzın açılarak okunması esastır. İmâle ise bu açıklığı azaltan bir yöne sahip olması nedeniyle "feth" ile

¹³ Abdullah Benli, *Hafs Rivayetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları* (Kayseri: Tezmer, ts.), 42.

¹⁴ Düserî, *Muhtasarı'l-İbarat*, 38; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 74.

¹⁵ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, nşr. Ahmed Abdulgafûr Attar (Mısır: y.y. 1316/1898), 8/1822; İbrahîm Muhammed el-Cermî, *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2001), 49; Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 2003), 11/636-637.

ters bir ilişki içerisinde. Buradan hareketle imâlenin çok farklılık göstermemekle birlikte muhtelif tanımlamalarla ele alındığı görülmektedir.

الإمالة: تقريب الفتحة من الكسرة والألف من الياء من غير قلب خالص ولا إشباع مبالغ

فيه. 16

Yapılan en kapsamlı tanıma göre imâle, “Tam bir doyurma ve dönüştürme olmaksızın fethayı kesreye, elifi yaya yaklaştırmaktır”.¹⁷ Kur’an, Arapça olarak indirildiği için, Arap dilbilimcileri de imâle üzerinde birçok değerlendirme ve yorumlarda bulunmuşlardır. Örneğin dilbilim ve kıraat ilmi müelliflerinden Sîbeveyhi (öl. 180/796), kaleme aldığı *el-Kitâb* adlı eserinde imâle konusuna ilk değinenlerdendir.¹⁸ Müellif tam bir imâle tanımı yapmamış olsa da “Elifin yaya yaklaştırılmasıdır.” şeklindeki ifadesi açıklayıcı bir mahiyettedir.¹⁹ Ayrıca Sîbeveyhi imâlenin niçin elif ve ya harfleri arasında olduğunu belirtmek amacıyla “Araplara ya harfi vav harfinden telaffuz olarak daha hafif geldiğinden elifi ya tarafına meylettirdiler.”²⁰ açıklamasında bulunarak imâlenin genel mantığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Basra ekolünün önde gelen müelliflerinden dilbilimci Müberred ise (öl. 286/900) “İmâle, elifi ya harfine yaklaştırmaktır.”²¹ şeklinde bir tanım yapmıştır. Müberred’in konu hakkındaki görüşü Sîbeveyhi ile benzerlik gösterse de imâlenin mantığını açıklaması yönüyle Sîbeveyhi’nin görüşü daha ön plandadır. İbnü’s-Serrâc’ın (öl. 316/929) “İmâle, elifi yaya, fethayı da kesreye doğru meylettirmendir.” şeklindeki tanımında ise imâlede sadece harflerin meyli değil, aynı zamanda hareketlerin de meyletmesinin söz konusu olduğu vurgulanmıştır.²²

¹⁶ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *Kitabü't-Tebşıra fi'l-kıraati's-seb*, thk. Muhammed Gavs en-Nedvî (Hindistan: Dâru's-Selefi, 1402/1982), 370-371; Düseri, *Muhtasaru'l-İbarat*, 31.

¹⁷ Mustafa Yıldırım, *Kıraat İlmine Giriş* (İzmir: Tibyan Yayınları, 2013), 23; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, 73.

¹⁸ Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2013), 4/117.

¹⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/117.

²⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/120.

²¹ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Kâmil*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1417/1997), 3/42.

²² İbnü's-Serrâc Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Uşûl fi'n-Nahr*, thk. Abdü'l-Hüseyn el-Fetelî (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 3/16.

İmâle, Kur'an fonetik yapısını teşkil ettiği için sadece dilbilimcilerin değil aynı zamanda kıraat imamlarının da üzerine çokça değerlendirmeler yaptığı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri olan Endülüslü müellif Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), *et-Tebşıra* adlı eserinde "İmâle elifin ya harfine doğru yaklaşmasıdır."²³ şeklinde açıklamıştır. Müellif, imâlenin sebeplerini zikrettikten sonra elifin yaya meylederken, eliften önceki fethanın kesreye meyletmedikçe imâlenin sahih olmayacağını vurgulayarak bu konu hakkındaki ilk usulî yaklaşımları ifade etmiştir.²⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib bir diğer eserinde ise "İmâle, elifi yaya, eliften önceki fethayı da kesreye doğru yaklaştırmaktır." şeklinde bir tanım daha yapmıştır.²⁵

Önemli kıraat âlimlerinden olan Dâni (öl. 444/1053) de *el-Mûdih li mezâhibi'l-kurrâ ve ihtilâfuhum fi'l-feth ve'l-imâle* isimli eserinde imâle konusunda "Kim imâle yapmayı tercih ederse fetha hareke ile kesreye doğru meyleder. Böylece fethadan sonraki elif de yaya doğru meyletmiş olur." şeklinde bir tanımlama getirmiştir. Müellif aynı eserinde bu tanımsal bilgileri verdikten sonra uygulanışıyla alakalı olarak da; "Kolaylık olması amacıyla imâle ile elifin yaya yaklaşması istendiğinde, eliften önceki fethanın da kesreye yaklaşması gerekir."²⁶ şeklinde bir açıklama yapmıştır. Dâni, ulema tarafından fethin asıl, imâlenin ise fethin bir çeşidi olarak buna dâhil olduğu görüşünü dile getirerek imâleye bu konuda farklı yaklaşanlardan ayrılmıştır.²⁷ Sehâvî (öl. 643/1245) de, Dâni'nin mevcut ifadelerini aktararak benzer bir tanımlama yapmıştır.²⁸ Zemahşerî (öl. 538/1144) ise ses uyumu açısından "Elifi yaya, fethayı kesreye

²³ Ebî Tâlib, *Kitabü't-Tebşıra*, 370-371.

²⁴ Ebî Tâlib, *Kitabü't-Tebşıra*, 371.

²⁵ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kıraati's-seb' ve 'ileliha ve hüccetiha*, thk. Muhyiddîn Ramazan (Dimeşk: Mecme'u'l-Lugati'l-Arabî, 1394/1974), 1/168.

²⁶ Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevî ed-Dâni, *el-Mûdih li mezâhibi'l-kurrâ ve ihtilâfuhum fi'l-feth ve'l-imâle*, thk. Fergali Seyyid Arabavî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 20; İbrahim Tetik, Kur'an Kıraatında İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53/1 (Haziran 2020), 49-50; Yakup Uzun, "Feth ve İmâle (Ebû Amr ed-Dâni'nin el-Feth ve'l-İmâle Adlı Eseri Bağlamında)", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2022), 460-462.

²⁷ Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, 20. Tetik, "Kur'an Kıraatında İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları", 49-50; Uzun, "Feth ve İmâle (Ebû Amr ed-Dâni'nin el-Feth ve'l-İmâle Adlı Eseri Bağlamında)", 460-462.

²⁸ Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurra' ve kemâlü'l-ikra*, thk. Mervân el-Atiyye-Muhsin Ferabe (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turas, 1997), 599-600.

meylettirerek seslendirmektir.”²⁹ şeklinde benzer bir imâle tanımlaması yapmıştır.

Kıraat ve tecvid ilminin en önemli isimlerinden İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) de, Endülüs dönemi müelliflerinden etkilenecek, “İmâle, fethanın kesreye, elifin de yaya meyledilmesinden ibarettir.”³⁰ şeklinde bir tanım yapmıştır. Ayrıca İbnü'l-Cezerî imâle yaparak okumanın faydasını şöyle değerlendirmiştir: “İmâle, lafzı kolaylaştırdığı için yapılmaktadır. Çünkü imâle ile okurken ağız aşağı pozisyona doğru iner, feth ile okurken ise ağız yukarı doğru yükselir. Ağız aşağı doğru hareketi, yukarı doğru olan hareketinden dile daha kolay gelmektedir. Bundan dolayı imâle ile okumak kolaylık sağlamaktadır. Feth üzere okuyanlar ise daha sağlam ve asıl olmasına tabi olup bunu uygulamaktadırlar.”³¹

Tanımsal olarak yukarıdaki açıklamalar neticesinde imâleye sınırlı muhtelif manalar verilirken, birbirinden çok farklı tanımlamaların yapılmadığı görülmektedir. Kanaatimizce imâle hakkındaki en uygun tanımın “Tam bir doyurma ve dönüştürme olmaksızın fethayı kesreye, elifi yaya yaklaştırmaktır.” şeklinde olduğu söylenebilir. Çünkü “tam doyurmak” ve “dönüştürmek” ifadelerinde kesre sesini uygulamak söz konusudur ancak imâlede ise bunlardan ziyade fethadan kesreye yakınlaştırma söz konusudur.

İmâlenin yapılan bu tanımların dışında bir lehçe olduğu da dile getirilmiştir.³² İmâlenin, Temîm, Esed, Kays ve Aylân kabilelerini oluşturan Ehli Necd'in lehçesi olduğu, Kureyş lehçesinde olmadığı gerçeğinden hareketle imâlenin dilsel boyutu da burada zikredilmesi gereken bir husustur. Bu bağlamda sesler arasındaki vurguyu sağlayan imâle dilde ve kıraatte çok yönlü kullanımlarda yer bulmuş ve zaruri olmaktan çok isteğe bağlı bir keyfiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında hemen hemen bütün kıraat ve dil âlimleri imâle üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur.³³ Ayrıca farklı kabilelerin imâleli okuyuşlarını belli bir sistem içerisinde vermeye yönelik özellikle de dilsel coğrafyayı ifade eden çalışmalar da vardır. Örneğin; İsmail Şelebî, imâle vechiyle okuyanların yaşadığı bölgeleri nüfus yoğunluğunu dikkate alarak haritada resmetmiştir. Bunu yaparken telaffuzda imâleye yer verenlerin çok olduğu bölgeleri kırmızı, orta olan bölgeleri yeşil, az olan

²⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî ilmi'l-luğa Arabiyye*, thk. Salih Kadâra (Ammân: Dâru'l-Ammâr, ts.), 2.

³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30.

³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/35; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/258.

³² Dâni, *el-Feth ve'l-imâle*, 12; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/30; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/313.

³³ Mehmet Ali Sarı, “İmâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/177.

bölgeleri ise siyah renkle göstermiştir.³⁴ İmâlenin diğer fonetik seslerde olduğu gibi ses ve anlam bütünlüğü de ele alınmaktadır. Bunu bir başlık altında değerlendireceğiz.

2. İmâlenin Ses-Anlam İlişkisi

Kıraat farklılıkları, Kur'an tilâvetinde birkaç vechin tek bir lafızda bulunabilmesine ve muhtelif anlamlara kapı aralmasına imkân vermektedir. Bu bağlamda feth ve imâle Kur'an'ın mana ve mana ötesi sofrasına da zenginlik katmaktadır. Nitekim imâlenin ses-anlam ilişkisini ele aldığımızda bu zenginlik ziyadesiyle görülmektedir. İmâle yapılan kelime az ya da çok bir zayıflık, bir düşüş veya bir hafiflik manası içermektedir. Şöyle ki, *وعلي ابصارهم* (Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir.)³⁵ Burada *ابصارهم* kelimesinde Ebû Amr ve Kisâî'nin ravisi Dûrî, vakıf halindeki *غشاوة* kelimesinde ise Kisâî imâle uygulamıştır.³⁶ Her iki kelimedede art arda yapılan imâleler, kesreye doğru fonetik bir düşüş sağladığı için bu ses aralığında yukarıdan aşağıya doğru adeta bir "kepenk indirme" bir "perde sarkıtma" tasviri yapılmaktadır. Bu durumda olan birinin maddi olarak görme engeli oluşacağı gibi imâleli kıraat ise inkâr edenlerin kalp gözlerine manevi bir perde çekildiğini ses biçimiyle ortaya koymaktadır. Diğer örneğimizde ise; *وقال اركبوا* (Nuh dedi ki: Gemiye binin! Onun yüzüp gitmesi de durması da Allah'ın adıyladır.)³⁷ Bu âyette geçen *مجرىها* kelimesinde Hafs, Hamza, Kisâî ve Halef imâle uygulamışlardır.³⁸ İmâle uygulanan bu kelime ses-anlam ilişkisi bağlamında sesin aşağıya doğru meylinin geminin denizde rahatça yüzebilecek şekilde hareketini ifade etmektedir. Ayrıca *مرسيها* kelimesinde imâle yapılmaması da rusuv kökünden gelen "herhangi bir şeyi sağlam yapmak, dağların yeryüzüne sağlamca bağlanmış olması" anlamında kullanılmakta olup, geminin durması için mirsât denen lengerin denizin dibine ip ya da zincirle bırakılarak su üzerinde kalıp gitmemesini ifade etmektedir. Lakin *مرسيها* kelimesinde imâle uygulayanların kıraati de başka bir anlam zenginliği oluşturmaktadır. Bu da geminin demir atması esnasında, denizin

³⁴ Abdulfettah İsmail eş-Şelebî, *el-İmâle fi'l-kıraat ve'l-lehecâti'l-Arabiyye* (Cidde: Dâru'ş-Şurûk, 1403/1983), 402-403.

³⁵ el-Bakara 2/7.

³⁶ Hamid b. Abdülfettah Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2016), 16.

³⁷ Hûd 11/41.

³⁸ Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 70.

dibine bırakılan lengerin aşağıya doğru meylini ifade etmektedir. Bu şekilde uygulanan bir imâlenin ses-anlam ilişkisine yansdığı görülmektedir.³⁹

Ayrıca imâle uygulanırken, sesin meyletmesinden hareketle fethanın kesreye doğru yaklaşım oranı imâlenin tasnifinde önemli bir etken olmuştur. Bu yönüyle literatürde imâle konusunda iki temel tasnif yapılmıştır. Birincisi imâle-i şedide (imâle-i kübra), ikincisi ise imâle-i mutavassita (imâle-i suğra) olarak kaynaklarda yer almaktadır. Bu iki tasnifin kullanıldığı yerler dilbilimciler ve kıraatçiler arasında değişkenlik göstermektedir. Genelde imâle denildiğinde kullanılan ses türü imâle-i kübra olurken, kıraat ilminde çeşitli vecihler tilâvet edilirken uygulanan imâle-i suğra ise beyne (taklîl), taltif, beyne'l-lafzeyn ve beyne beyne ifadesiyle yer almaktadır. Diğer isimleri imâle-i kübra, mahza, idcâ, bath olan imâle-i şedide ise araştırmamızın esasını teşkil eden imâle çeşididir. Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde konumuz olan imâlenin kıraat-i aşerede hangi imamlar tarafından nasıl ve hangi şartlarda kullanıldığı ele alınacaktır.

3. Kıraat-i Aşerede İmâle

Kûfî kıraat önderlerinden Hamza, Kisâî, Halefü'l-Âşir'in kıraatleri incelendiğinde imâle uygulamasının bu imamlarda diğerlerine nazaran daha çok kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca bazı yerlerde Ebû Amr (öl. 154/771), İbn Zekvân (öl. 242/857), Ebû Bekir Şu'be'nin (öl. 193/809) de zikredilen imamlarla birlikte imâle ile okudukları görülmektedir.⁴⁰

Sonu ya harfi ile biten elif-i maksûrelerde Hamza, Kisâî, Halefü'l-Âşir'in imâle ile okuduğu görülmektedir. Sonu ya harfi olduğu halde telaffuzda elif gibi amel eden bu kelimelerin, isimlerini tesniye ve fiillerini de mütekellim yaptığımızda, asıllarının ya harfi ile bittiği görülecektir ki bu gibi kelimelere "zevat-ı ya" denilmektedir. Kısaca bu kelimeler maksûr isimler ya da sonu ya ile biten illetli fiillerdir. İsimden gelenlere هوى، فتى، موسى، هدى kelimeleri; fiilden gelenlere ise تتلى، اشترى يحنى، استعلى vb. kelimeler örnek verilebilir.⁴¹

فَعَلَى، فَعَلَى، فَعَلَى vezinlerinde gelen zevat-ı ya'ların tümünde bu üç kıraat imamı, imâle ile okumaktadır. Yine aynı şekilde فَعَالَى ve فَعَالَى kalıbında gelen

³⁹ Necdet Çağlı, *Kur'ân Belâgati ve Fonetikî Yönünden Kıraatler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 411-414; Uzun, "Feth ve İmâle", 455-482; Alaaddin Salihoğlu, "el-Îhâu's-Savfî li-Ahkâmî't-Tecvîd ve Eseruhû fi'l-Ma'nâ", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 222-223.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30-35.

⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30.

kelimelerde de imâle yapmışlardır. “ الحوايا الأيامي، نصارى، يتامى، كسالى، سكارى، ” kelimeleri buna örnektir. Lakin genel kaidenin dışında Mesâhif-i Osmâni’de bazısında elif, bazısında ya ile yazılan Ğâfir sûresi 18. âyetindeki “ لى ” ile Yûsuf sûresi 25. âyetindeki “ لدا ”, bir de sonu ya ile yazılmış “ الى، ” kelimeleri istisna edilip bu beş kelimedede imâle yapılmamıştır.⁴²

Hamza, Kisâi ve Halefü’l-Âşir’in, Tâhâ, Necm, Meâric, Kıyâme, Nâziât, Abese, A’lâ, Şems, Leyl, Duhâ ve Alak sûrelerinde çokça imâle ile okudukları dikkat çekmektedir. Zikredilen sûrelerdeki “ الضحى، سجدى، يوحى، استغنى، الهوى، ” gibi zevat-ı ya olan kelimeleri ister âyet sonunda ister âyet ortasında bulunsun, mezkûr imamlar imâle ile okumuşlardır. Ayrıca İsrâ sûresi 72. âyetinde iki defa geçen “ أعمى ” kelimesinin ilkinin Ebû Amr da imâle ile okumaktadır. Ayrıca “ نصارى، أسرى ذكري، تمارى ” kelimelerini bu üç imam imâle ile okumakta, Ebû Amr da aynı şekilde imâleyi burada uygulamaktadır.⁴³ Zikretmemiz gereken önemli yerlerden biri de Hûd sûresi 41. âyetindeki “ مجراها ” kelimesidir. Buradaki ra harfinde Hamza, Kisâi, Halefü’l-Âşir ile birlikte Âsım b. Behdele’nin (öl. 127/745) ikinci râvisi Hafs b. Süleymân (öl. 180/796) ve Ebû Amr da imâle yapmaktadır.⁴⁴

Son harfi meksûr ra ile biten ve bir önceki harfi elif olan kelimeleri, Ebû Amr ve Kisâi’nin ikinci râvisi olan Dûrî de (öl. 248/862 [?]) “ أنصار، الإبكار، الكفار ” kelimelerinde imâle ile okumuştur. Ayrıca “ النار، الديار، النهار، القهار، النار، اثارها، ابصارهم ديارهم ” gibi meksûr olan ra harfinden önce mükerrer ra bulunan kelimelerde ise hulfüsüz⁴⁵ imâle Ebû Amr, Kisâi ve Halefü’l-Âşir’e aittir.⁴⁶

⁴² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/35-90.

⁴³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/40-44; Pâluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 83; Molla Mehmed Emîn Efendî b. Abdullâh el-Eyyübî, *Umdetü’l-hullân fi izâhi Zübdetü’l-İrfân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2018), 287.

⁴⁴ Pâluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 70; Emîn Efendî, *Umde*, 236.

⁴⁵ Hulf kelimesi sözlükte خ-ل-ف kelimesinin, bir şeyin arkası/خلف، önün zıddı/ضد، sirt/ظهر gibi temel anlamlardan başlamak üzere pek çok anlamı içermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 9/82-97. Bu anlamlardan yola çıkarak kıraat ilminde bir okuyuşu zıddı ile okumak şeklinde hulfün uygulandığı söylenebilir. Çünkü imâlenin hulf ile okunuşu, imâle yapılan harfin harekesi

Kıraat-i Aşere’de bazı özel kelimelerde de imâle yapıldığı ve bu kelimelerde sadece bazı kıraat imamların uygulama yaptığı görülmektedir. Örneğin کافرین kelimesinde Dûrî, Ebû Amr ve Ruveys (öl. 238/852)⁴⁷ hulfsüz, İbn Zekvân da hulf ile imâle yapmaktadır.⁴⁸ Aynı şekilde Neml 43. âyetinde (إنها كانت من قوم) کافرین (کافرین) geçen کافرین kelimesinde Ravh’ın (öl. 233/847)⁴⁹ da mezkûr zevat ile birlikte imâlesi vardır. Buna göre کافرین kelimesini Dûrî, Ebû Amr ve Yakup imâle ile okumuştur.⁵⁰

Kıraat ilminde bazı durumlarda imâlenin uygulandığı görülmektedir. Örneğin Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen şu on kelime “ران-جاء-شاء-خاب-زاد-زاع-حاق-ضاق-طاب-خاف” sülâsî oldukları takdirde -nerede ve hangi kalıpta gelirlerse gelsinler- Hamza tarafından hulfsüz imâle (sadece imâle veçhiyle) ile okunmaktadır.⁵¹

Ayrıca kıraat-i aşerede Kisâi, Hamza ve Halefû'l-Âşir ile birlikte imâle yapmasıyla meşhur olmuştur. Fakat diğerlerinden farkı, ha-i te'nislerde de imâle uygulamasıdır. Genel hatlarıyla daha önce de zikrettiğimiz sonu ya harfi ile biten eliflerde ve sonu ra harfi olup mâkabli elif olan kelimelerde imâle yapmaktadır. Buna ilâve olarak, kelimenin sonunda bulunan vakıf halinde ha

üzerinde onun zıddı olan fetha okunuşu ile birlikte uygulamaktır.

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/54-59. (Burada önemli gördüğümüz bir bilgiyi de ifade etmekte fayda olacaktır. Son harfi ra “ر” ile biten ve vakıf halinde imâle yapılan yerlerde, tahkik okuyuşta ra harfi tefhîm (kalın) sıfatıyla okunurken, imâle nedeniyle ra harfi terkîk (ince) sıfatıyla tilâvet edilmektedir.) Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/79.

⁴⁷ Kıraat ilmini bizzat İmam Yakup b. İshak’tan almış olup birinci râvisidir. Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Karaçam, *Kur’ân Tilâvetinin Esasları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 209; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, 253.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/62.

⁴⁹ Ravh, İmam Yakup’tan kıraat ilmini almıştır ve ikinci râvisidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, 254.

⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/62.

⁵¹ Ancak bunlar arasından (زاد) kelimesi, Bakara sûresindeki hariç, başka sûrelerde geçen yerlerde imâle uygulaması vardır. Sadece İmam Hamza, Bakara 10. ve 247. âyetlerdeki (زاد) kelimesinde hulflü, diğerlerinde hulfsüz imâle okur ve Bakara sûresindeki bu imâleye İbn Zekvân da katılır. Ahzâb ve Sâd sûrelerindeki (زاعت) kelimesinde Hamza’nın imâlesi yoktur. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/59-60.

“ه” harfine dönüşen müenneslik ta “ة”larının -ki buna ha-i te’nis denir- üzerinde imâle yaparak vakfeder. Örneğin “ملئكة، جنة، ربوة، نعمة، آلهة، الآخرة” kelimeleri bu imâle uygulamasının temsilleridir.

İmam-ı Kisâî'nin, imâle konusunda bazı istisnaları olduğu görülmektedir. Bu istisnalar;

- İmâm-ı Kisâî, ha-i te’nisin mâkablinde hurûf-u isti’lâ “خص ضغط قط” ve şu üç “حاع” kelimeleri olmak üzere toplam on harf vaki olursa imâle yapmamaktadır. Örneğin “الحياة، القارة، موعظة خصاصة، بسطة، الحاقة، الصّاحّة” kelimeleri bu tür istisnalardandır.

- Şayet ha-i te’nisin mâkablinde أَكْهَرُ harflerinden biri gelmiş ise onun mâkabline bakılır. Eğer onun mâkabli meftuh veya mazmum ise İmam-ı Kisâî burada imâle yapmamaktadır. “التهلكة، الشوكة، برزة، امرأة، سفاهة” kelimeleri bu tür istisnalardandır.

- Eğer أَكْهَرُ harflerinin mâkabli meksûr gelmişse İmam-ı Kisâî o vakit imâle ile vakfetmektedir. “حطيمه، الملكة، فاكهة، وبالآخرة” kelimeleri bunun örneğidir.⁵²

Kıraat ilminde İbn Kesîr hariç imamların tamamının imâle ile okudukları görülmektedir. İbn Kesîr hiçbir yerde imâleyi kullanmadığından diğer imamlardan ayrılmıştır.⁵³

Elde edilen bu bilgiler ışığında kıraatte imâlenin uygulanışının belli başlı şartlara bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Hatta rivayet esasına dayalı bu uygulamanın kıraat imamları arasında dahi, aynı kelimedede olmasına rağmen farklı kullanımı da dikkat çekmektedir. Buna binaen Kur’ân-ı Kerîm’in muhtelif yerlerinde imâlenin varlığı yadsınamaz bir olgudur. Nitekim toplam yirmi dokuz sûrenin başında yer alan hurûf-i mukattaaların on dokuzunda da imâle uygulaması bulunmaktadır.

3.1. Hurûf-i Mukattaalarda İmâle

Kıraat imamlarının imâle uyguladıkları yerlerden birisi de hurûf-i mukattaalardır. Bu bağlamda Kur’an’da 19 sûrenin başında yer alan hurûf-i mukattaalarda yapılan imâleler ve uygulayan imamlar şöyledir: Yûnus, Hûd,

⁵² Pâluvî, *Zübde*, 16; Emîn Efendî, *Umde*, 34-36.

⁵³ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/259.

Yûsuf, İbrahîm, Hicr sûrelerinin başında mevcut olan “الر” ile Ra’d sûresinin başındaki “الر”daki ra harflerini Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Bekir Şu’be, Hamza, Kisâî ve Halefû’l-Âşîr imâle ile okumuştur.⁵⁴

Meryem sûresindeki “كهيعص” âyetinde ha harfinde Ebû Amr, ya harfinde İbn Âmir, Hamza, Halefû’l-Âşîr, hem ha hem de ya harfinde ise Ebû Bekir Şu’be ve Kisâî imâle ile okumuştur.⁵⁵ Tâhâ sûresindeki “طه” âyetinde ise ha harfinde Verş ve Ebû Amr, hem ta hem de ha harflerini Ebû Bekir Şu’be, Hamza, Kisâî, Halefû’l-Âşîr imâle ile okumaktadır.⁵⁶ Şuarâ ve Kasas sûrelerinin ilk âyeti olan “طسم” de, Naml sûresinin başındaki “طس” kelimesinin ta harfinde de Ebû Bekir Şu’be, Hamza, Kisâî, Halefû’l-Âşîr’in imâle uygulamaları vardır.⁵⁷

Yâsîn sûresindeki “يس” âyetinin ya harfinde Ebû Bekir Şu’be, Hamza, Kisâî, Ravh, Halefû’l-Âşîr, Mü’min; Fussilet, Şûrâ, Zuhrûf, Duhân, Câsiye ve Ahkâf sûrelerinin başında bulunan “حم” âyetinin ha harfinde ise İbn Zekvân, Ebû Bekir Şu’be, Hamza, Kisâî, Halefû’l-Âşîr imâle ile okumuştur.⁵⁸

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle imâle ile ilgili şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür: Kıraat ilminin usul kısmında değerlendirilen imâlenin ıstilahta hemen hemen aynı anlama gelecek şekilde imamlar tarafından ele alındığı görülmektedir. Ancak Kur’an fonetiğinde kullanılan bu sesin diğer sesler gibi kurrâ tarafından kullanılmasının da rivayet esasına dayalı bir uygulama olduğu unutulmamalıdır. Çünkü kıraat, tabi olunan bir sünnettir. Bu yönüyle kıraat ilminin diğer ilimlere kıyasla kendine mahsus farklı bir uygulama ve öğrenme metodu vardır. Bu yöntem ise kıraat ilmiyle meşgul olmuş, bu ilimde uzmanlaşmış olanlardan semâ yoluyla bu ilmi öğrenmektir. Çünkü Hz. Peygamber’den günümüze kıraat ilmi bu şekilde muhafaza edilmiştir. Buradan hareketle imâlenin istimali de bu minvalde değerlendirilen bir husustur.

⁵⁴ Pâluvî, *Zübde*, 67-78.

⁵⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/66-68; Pâluvî, *Zübde*, 87.

⁵⁶ Pâluvî, *Zübde*, 89.

⁵⁷ Pâluvî, *Zübde*, 101-105.

⁵⁸ Ahmed b. Muhammed b. Abdilğani el-Bennâ Dimyatî, *İthâfî fuzalâi’l-beşer bi’l-kırâati’l-erba’ate aşer*, thk. Aburrahim et-Tarhûnî (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1430), 1/285-287; Pâluvî, *Zübde*, 114-125.

4. Kûfe Kıraat İmamlarının Kıraat İlmindeki Yeri

İslâm fetih hareketlerinin ardından Irak merkezinde zamanla Basra ve Kûfe olmak üzere iki farklı kıraat ekolü oluşmuştur. Kûfe kıraatinin karakteristik özellikleri arasında med, idğâm, iskân, itbâ, sekte, ihtilâs, işmâm vb. konular yer almakta ise de Kûfe kıraat imamları bunların uygulamalarını hemen hemen müşterek olarak kullanmamışlardır. Lakin çalışmamızın temelini oluşturan imâle kavramını ise Kûfe kıraat imamları ortak olarak uygulamışlardır. Kur'ân-ı Kerîm'deki imâlelerin neredeyse tamamını ya Kûfe kıraat imamları ya da sonra takip eden râvileri veya tarikleri uygulamıştır.

Kûfe kıraatini sahâbe ve tabiîn döneminden günümüze kadar birçok kıraat imamı tadrîs etmiştir. Ancak kıraatleri zamanla ön plana çıkmış ve günümüzde de isimlerine nispet edilen dört kıraat imamı mevcuttur. Bunlar Âsım b. Ebî'n-Necûd, Hamza b. Habîb, Kisâî ve Hamza'nın birinci râvisi ve onuncu kıraat imamı Halef b. Hişâm'dır. Ayrıca kıraati şaz kategorisinde ele alınan A'meş (öl. 148/765) de Kûfe'de öne çıkan kıraat imamlarından biridir. Bu ekolün temsili noktasında onlarca râvi arasından her imamın ikişer râvisi, bir sonraki döneme ulaşmasını sağlayan en önemli temsilcileri olmuştur.⁵⁹

Kıraat ilmini öğrenmek isteyenler için bir kolaylık olması açısından dönemlerinde meşhur olmuş bu kıraat imamlarının isimleri yerine her bir imam ya da râvilerine belli başlı simgeler remz edilmiştir. Bunlar ise şöyledir: İmam Âsım yedi kıraat imamından biri olup beşinci sırada yer alır ve kıraatteki remzi ʾ'dur. Birinci râvisi, Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş (ö. 193/809) olup, kıraat remzi ʾ'dır. İkinci râvisi ise Kur'an kıraatinin bölgemizde ve dünya üzerinde Müslümanların ekseriyetinin okuduğu ve okuttuğu Hafs b. Süleyman'dır (ö. 180/796). Kıraatteki remzi ise ʿ'dır. İmam Hamza kıraat-i aşere imamlarından altıncı sırasında yer alan, mütevâtir yedi kıraat imamından biridir.⁶⁰ Kıraat remzi ʾ'dır. Birinci râvisi Halef (öl. 229/844) olup, İmam Hamza'nın râvisi olması bağlamında kıraat ilmindeki remzi ʾ'dır. İkinci râvisi de Hallad'dır (öl. 220/835). Remzi ise ʿ'dır. İmam Kisâî de Kûfe kıraat imamlarından ve aşere kıraati tasnifinde yedinci sırada yer alır. Kıraatteki remzi ʾ'dır. Birinci râvisi Ebu'l-Haris'in (öl. 240/855) remzi ʾ'dır. İkinci râvisi ise Dûrî (öl. 246/861) olup

⁵⁹ Recep Koyuncu – Süleyman Kılıç, “İbnü'l-Cezerî Öncesi Kıraat Ekollerine Genel Bakış”. *Kilitbahir* 23 (Eylül 2023), 204-205.

⁶⁰ Ebü'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefâyatü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ ev esbetehü'l-a'yân*, thk. Muhyiddin A. Hamîd (Kahire, y.y. 1948), 1/455.

kıraatte ت harfi ile remzedilmiştir. İmam Halefû'l-Âşîr ise meşhur kıraat tasnifinde onuncu sırada yer alır. Birinci râvisi İshâk'ın (öl. 286/901) kıraat remzi سح'dir. İkincisi ise İdrîs (öl. 292/907) olup kıraat remzi de سه'dir.⁶¹

Netice itibariyle Kûfe kıraat imamlarının kıraatlerinin karakteristik özellikleri arasında imâle usulü yer almaktadır. Her biri kıraat alanında otorite kabul edilen ve kendi dönemlerine damga vuran bu imamların kıraat alanına katkıları yadsınamaz. Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri kendi devirlerinde okutmuş, nice talebeler yetiştirmiş ve mukrîlerle de günümüze kadar kıraat keyfiyetleri ulaşmıştır. Bununla birlikte imâle uygulamasının bu imamların ortak özelliği olduğundan bir sonraki başlıkta Tâhâ sûresi bağlamında bu imamlar tarafından imâle yapılan kelimeler tek tek ele alınacak ve tablolar halinde sunulacaktır.

5. Tâhâ Sûresinde Kûfe Kıraat İmamlarının İmâle Uygulamaları

Çalışmanın bu başlığı altında Kûfe kıraat imamlarının Tâhâ sûresinde uygulamış oldukları imâle uygulamalarının analizi yer almaktadır. Kıraat literatürü içerisinde imâle uygulamasının yapıldığı yerler her ne kadar belirli olsa da Kûfe kıraat imamlarının mezkur sûre çerçevesinde ele alınarak bu uygulamaların ses-anlam ilişki içerisinde değerlendirilmesi çalışmanın özgünlüğünü ifade etmektedir. Bu bağlamda burada Kûfe kıraat imamlarına ait Tâhâ sûresinde⁶² geçen imâleler, tablo halinde verilmiş, sûrede tekrar edilen imâleli kelimeler bir arada gösterilmiştir. Şayet okunan kelimedede ferşü'l-hurûf⁶³ varsa ilgili yere ferşü'l-hurûf ibâresi yazılmıştır. İmâle yapılan kelimelerin hangi âyette geçtiği, hangi imam veya imamlar tarafından

⁶¹ Ebû Amr b. Said ed-Dânî, *Kitabu't-Teysir fi'l-kıraati-seb* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 6; İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Yûsuf, *Gâyetü'n-nihaye fi tabakati'l-kurrâ* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1932), 1/261; Şemsüddin Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr alâ tabakâti ve'l-âsâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İsam Yayınları, 1995), 1/193; Pâluvî, *Zübde*, 5; Emîn Efendi, *Umde*, 11.

⁶² Yüz otuz beş âyetten oluşan Tâhâ sûresi, ismini hurûf-i mukattaa ile başlayan ilk âyetinden alır. Hicrî 5. yılda Mekke'de nazil olmuştur. Mushaf'ta yirminci sırada olan Tâhâ sûresi nüzul sıralamasında ise Vâkıa sûresinden önce Meryem sûresinden sonra gelmekte ve kırk beşinci sırada yer almaktadır. Bk. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman - İbrahim Kâfi Dönmez - Mustafa Çağrıncı - Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 3/622.

⁶³ Belli bir kurala bağlı olmayan, rivayet esasına dayanan, Kur'an'daki bazı kelimelerin hareke, harf, irab ve fiillerin bina ve bablarındaki değişikliklerin incelenmesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, 51; Feyizli, *Kıraat-i Aşere*, 17; Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 140.

kullanıldığı ve kelimenin türünü de gösteren farklılar tabloda belirtilerek ele alınmıştır. Ayrıca imâlenin uygulandığı harf kırmızı renk ile işaretlenmiştir. Ancak, imâleyi uygulayan imam veya imamların ismi yerine remzi ile gösterileceğinden dolayı İmam Âsım'ın birinci râvîsi Ebû Bekir Şu'be (ص), İmam Hamza (ف), İmam Kisâî (ر), Kisâî'nin ikinci râvîsi Dûrî (ت) ve İmam Halef (خل) rumuzları ile verilmiştir.⁶⁴

5.1. Kûfe Kıraat İmamlarının Müşterek İmâle Uygulamaları

Bu başlık altında Kûfe kıraat imamlarının birlikte uyguladıkları imâleler belirtilmiş, imâle yapılan kelimenin türü de göz önüne alınarak tablo halinde değerlendirilmesi yapılmıştır.

Tablo 1: Tâhâ Sûresinde Müşterek İmâle Örneği

Kaynak: *Zübde* ve *Umde* isimli eserden esinlenerek hazırlanmıştır.

Âyet No	İmâle Yapılan Kelimer	Uygulayanlar	Kelimenin Türü
1	طه	ص،ف،ر،خل	Hurûf-i Mukattaa
2-117-123	لِتَشْفَى	ف،ر،خل	Fiil
3-44	يَخْشَى	ف،ر،خل	Fiil
4-75	الْعَلَى	ف،ر،خل	İsim
5	اسْتَوَى	ف،ر،خل	Fiil
6	الْثَرَى	ف،ر،خل	İsim
7	أَخْفَى	ف،ر،خل	Fiil
8	أَلْحَسَى	ف،ر،خل	İsim
9-11-60-69	آتَيْكَ	ف،ر،خل	Fiil
9-11-17- 19-36-40- 49-57-61-	مُوسَى	ف،ر،خل	İsim

⁶⁴ Kıraat ilmini okuyanlar Kûfi imamları (نَفْرُخَل) rumuzları ile ezberlemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Pâluvî, *Zübde*, 5; Emîn Efendi, *Umde*, 11.

65-67-70- 77-83-86- 88-91			
10	رَأَى	ف،ر،خل	Fiil
10-50-122	هُدًى	ف،ر،خل	Fiil
12	طُورَى	ف،ر،خل	İsim
13-38	يُحَى	ف،ر،خل	Fiil
15	لِتُجَزَى	ف،ر،خل	Fiil
15-20-66	تَسْمَعَى	ف،ر،خل	Fiil
16	هُوَيَهُ، فَتَرَدَى	ف،ر،خل	Fiil فَتَرَدَى، İsim هُوَيَهُ
18-22-37- 55	أُحْرَى	ف،ر،خل	İsim
19-65	فَأَلْقَيْهَا	ف،ر،خل	Fiil
21-51-133	الأُولَى	ف،ر،خل	İsim
23	الْكُبْرَى	ف،ر،خل	İsim
24-43	طَعَى	ف،ر،خل	Fiil
45	يَطْعَى	ف،ر،خل	Fiil
46	وَأَزَى	ف،ر،خل	Fiil
47	أَهْدَى	ف،ر،خل	İsim
48-60	وَتَوَلَّى	ف،ر،خل	Fiil
50	أَعْطَى	ف،ر،خل	Fiil
52	يُنْسَى	ف،ر،خل	Fiil
53	شَتَّى	ف،ر،خل	İsim
54	اللُّهَى	ف،ر،خل	İsim

56-116	وَأَبَى	ف،ر،خل	Fiil
59	ضَحَى	ف،ر،خل	İsim
61	إِفْتَرَى	ف،ر،خل	Fiil
62	الْتَجَوَى	ف،ر،خل	İsim
63	الْمُتَلَى	ف،ر،خل	İsim
64	اسْتَعَلَى	ف،ر،خل	Fiil
68	الْأَعْلَى	ف،ر،خل	İsim
71-73-127-131	أَبَى	ف،ر،خل	Fiil
72-131	الدُّنْيَا	ف،ر،خل	İsim
74	يَجَى	ف،ر،خل	Fiil
76	تَرَجَى	ف،ر،خل	Fiil
77	تَحْشَى	ف،ر،خل	Fiil
79	هَدَى	ف،ر،خل	Fiil
80	السَّلْوَى	ف،ر،خل	İsim
81	هَوَى	ف،ر،خل	Fiil
82-135	إِهْتَدَى	ف،ر،خل	Fiil
84	لِتَرْضَى	ف،ر،خل	Fiil
107	تَرَى	ف،ر،خل	Fiil
114	يُقْضَى	ف،ر،خل	Fiil
118	تَعْرَى	ف،ر،خل	Fiil
119	تَضْحَى	ف،ر،خل	Fiil

120	يَبْكِي	ف،ر،خل	Fiil
121	وَعَصَى،فَعَوَى	ف،ر،خل	Fiil
122	اجْتَنِبِيْهُ	ف،ر،خل	Fiil
124-125	اَعْمَى	ف،ر،خل	İsim
126	تُنْسَى	ف،ر،خل	Fiil
128	الْهُبَى	ف،ر،خل	İsim
129	مُسْمَى	ف،ر،خل	İsim
130	تَرْضَى	ف،ر،خل	Fiil
132	لِلتَّقْوَى	ف،ر،خل	İsim
133	نَحْزَى	ف،ر،خل	Fiil

Tablo 1’de görüldüğü üzere kıraat ilminde özellikle Kûfe ehlinde olan İmam Âsım, İmam Hamza, İmam Kisâî ve İmam Halef’in kullandığı bu ses yapısının Tâhâ sûresinde hangi kelimelerde tatbik edildiğinin izahı yapılmıştır. Mezkûr imamların birlikte imâle uyguladıkları kelimeler bu sûrede bir hayli fazladır. Yapılan bu imâlelerin tekrarları çıkarıldığında 62 kelimedede imâle uyguladıkları tespit edilmiştir. Ayrıca bu kelimelerin türünün çoğunluğu ise fiilden müteşekkildir. Bunların dışında zikredilen imamlar her ne kadar imâleyi ortak olarak kullansalar da muhtelif yerlerde de farklı pratikleri mevcuttur.

5.2. Kûfe İmamlarının Muhtelif İmâle Uygulamaları

Bu başlık altında Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef’ü'l-Âşir’in, Tâhâ sûresinde imâle uyguladığı muhtelif kelimeler tespit edilmiştir. Her ne kadar zikredilen imamların imâleyi ortak bir şekilde uyguladığı görülse de bazen bir kelimedede biri imâle ile okurken diğerlerinin imâle yapmadığı yerler de mevcuttur. Sûrede bu şekilde kullanılan yerler gösterilmiş, kelimenin türü de göz önüne alınıp gerekli değerlendirmeler yapılmıştır.

Tablo 2: Tâhâ Sûresinde Muhtelif İmâle Örneği

Kaynak: *Zübde* ve *Umde* isimli eserden esinlenerek yazar tarafından hazırlanmıştır.

Âyet No	İmâle Yapılan Kelimer	Uygulayanlar	Kelimenin Türü
10	النَّارِ	ت	İsim
58	سُوى	ص،ف،خل	İsim
58	سُوى Ferşü'l-hurûf	ر	İsim
61-111	حَاب	ف	Fiil
72	جَاءَنَا	ف،خل	Fiil
73	حَطَّآنَا	ر	İsim
121	الْجَنَّةِ	ر	İsim
123	هُدَاىِ	ر	İsim
130	النَّهَارِ	ت	İsim

Yukarıdaki Tablo 2’de görüldüğü üzere Tâhâ sûresinde, ن-ف-ز-خ، rumuzlarıyla kodladığımız Âsım, Hamza, Kisâi ve Halefü'l-Âşir’in muhtelif olarak kullandığı imâleli kelimeler verilmiştir. Bununla birlikte sûrede Âsım’a ait imâle bulunmadığı ancak birinci râvisi Ebû Bekir Şu’be tarafından ve Kisâi’nin ikinci ravisi Dürî tarafından uygulanan imâleli kelimeler de tabloda gösterilmiştir. Mezkur imamların aralarında farklı olarak imâle uyguladıkları toplam 9 kelime mevcuttur. Bu veriler bize ortak yapılan imâlelerin daha fazla olduğu ve imâlenin neredeyse Kûfe ehline ait bir telaffuz olduğu görüşüne ulaştırmıştır.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'den günümüze kadar senedi sahih bir şekilde ulaşmıştır. Peygamberimiz'e verilen yedi harf ruhsatıyla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'in bazı lehçelerde okunma kolaylığı da sağlanmıştır. Bu kolaylık neticesinde kıraat ilminde kullanılan imâlenin de bazı imamlar tarafından kendi kıraat sisteminde yer aldığı görülmüştür. Kur'an fonetiğinin bir yapısı olan imâlenin kıraat ilmi açısından önemi büyüktür. Çünkü başta Hz. Peygamber tarafından kıraat edilmesi ve diğer kabileler için de imâlenin kullanımına müsaade edilmesi gibi gerekçeler imâlenin önemini vurgulamaktadır. Kur'an gibi evrensel bir mesajın telaffuz edilirken belli bir bölgeye hitap etmesinden çok tüm insanların kolayca okuyabilmesi açısından da imâlenin varlığı bir oğudan ziyade Allah'ın rahmeti olarak insanlara verilen bir kolaylıktır. Bu minvalde yaptığımız araştırma, imâlenin oldukça fazla kullanıldığını bize göstermektedir. Elde edilen bulgular neticesinde imâlenin bazı kıraatlerde sıkça, bazı kıraatlerde ise nadiren kullanıldığı görülmektedir. En sık istimal edenlerin Kûfe ekolünün önde gelen imamlarından, kıraat ilminde mütevâtir ve meşhur olarak kabul edilen "aşere kıraati" tasnifinde yer alan İmam Âsım'ın râvisi Ebû Bekir Şu'be, İmam Hamza, İmam Kisâî ve İmam Halef'ü'l-Âşir'in olduğu tespit edilmiştir. Bu imamların imâleyi uygulama noktasında oldukça fazla kullandıkları görülse de kendi aralarında da farklılıkların olduğu anlaşılmıştır.

Tâhâ sûresinde imâle uygulamasının zikredilen imamların kullanımı açısından bir hayli fazla olduğu saptanmıştır. Bu sûrede imamların imâleyi müşterek kullandıkları yerler, kullanılan kelimenin türü de dikkate alındığında oldukça fazla olduğu görülmüştür. Mezkur imamların imâleyi bazen muhtelif olarak kullandıkları görülmüş ve bu kelimelerin türü de dikkate alınarak tablo halinde gösterilmiştir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm tilâvetini, kıraatin kaidelerinden ayrılmadan icra edilmesinde oluşan fonetik olgunun ses-anlam ilişkisi, lafızmana boyutuyla değerlendirildiğinde Kur'an'ın muciz oluşuna bir kez daha işaret etmiştir. Kıraat ilmini ve değerlendirmesini yaptığımız imâleyi de bu boyutuyla ele aldığımızda bizde manevi bir haz uyandırmış ve Kur'an'ın mana ötesi sofrasına zenginlik katmıştır.

Tâhâ sûresinde mükerrer imâle yapılan kelimeler dikkate alınmaksızın, 39 kelimenin fiil, 22 kelimenin isim olarak bulunduğu bir de ilk âyetinde yer alan hurûf-ı mukattaada imamların imâleyi müşterek yaptığı toplam 62 kelime tespit edilmiştir. Ayrıca İmam Hamza'ya ait 1, İmam Kisâî'ye ait 4, Kisâî'nin ikinci râvisi Dûrî'ye ait 2, Hamza ve Halef'in uygulayıp diğerlerinin bu kelimelerde imâle yapmadığı 1 ve Ebû Bekir Şu'be, Hamza ve Halef'in yapıp, Kisâî'nin uygulamadığı 1 kelimeyle birlikte imamların muhtelif imâle uyguladığı toplam 9 kelime bulunmuştur. Tâhâ sûresinin geneline bakıldığında ise 71 yerde bu imamlara ait imâle uygulamasının olduğu

saptanmıştır. Elde edilen bu veriler sonucunda Kûfe kıraat ehlinin neredeyse tamamının imâleyi kullandığı görülmüştür. Bu istatistik ve rakamsal bilgileri toplamaktaki amacımız, Tâhâ Sûresi özelinde imâle araştırması yapacak olanlar için bir kolaylık sağlamasıdır.

Kaynakça | References

- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Benli, Abdullah. *Hafs Rivayetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları*. Kayseri: Tezmer, ts.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/425-432. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Birişik, Abdülhamit. *Kırâat İlmî ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmî, 1979.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk: Daru's-Selam, 2000.
- Cermî, İbrahîm Muhammed. *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. nşr. Ahmed Abdulgafûr Attar. Mısır: y.y. 1316/1898.
- Çağıl, Necdet. *Kur'ân Belâgati ve Fonetîği Yönünden Kıraatler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Dânî, Ebû Amr b. Said b. Osman el-Ümevî. *Kitabu't-Teysîr fi'l-kırâati-seb'*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Dânî, Ebû Amr b. Said b. Osman el-Ümevî. *el-Mudîh li mezâhibi'l-kurrâ ve ihtilâfuhum fi'l-feth ve'l-imâle*, thk. Fergali Seyyid Arabavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Abdilğânî el-Bennâ. *İthâfî fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erba'ate aşer*. thk. Aburrahim et-Tarhûnî. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1430.
- Düserî, İbrahim b. Said. *Muhtasaru'l-ibârât li-mu'cemi mustalahati'l-kıraat*. Riyad: Daru'l Hadara, 2008.
- Eyyûbî, Molla Mehmed Emîn Efendî b. Abdullâh. *Umdetü'l-Hullân fi îzâhi Zübdetü'l-İrfân*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Mısır: y.y. 1937.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefâyatü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân mimma sebete bi'n-naql evi's-semâ ev esbetehü'l-a'yân*, thk. Muhyiddin A. Hamîd. Kahire, y.y. 1948.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyyî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2003.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. Mısır: Matbaatü's-Saâde. t.s.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâatil-aşr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1434.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukrîn ve mürrşidü't-tâlibîn*. Beyrut: y.y. 1980.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Usûl fi'n-Nahv*, thk. Abdü'l-Hüseyn el-Fetelî. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, ts.

- Karaçam, İsmail. *Kur'an Tilavetinin Esasları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Kârî, Ali. *el-Minâhu'l-fikriyye âlâ metni'l-Cezeriyye*. Mısır: y.y. 1335.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed. *el-Kesf 'an vücûhi'l-kıraati's seb' ve 'ileliha ve hüceciha*. thk. Muhyiddîn Ramazan. Dimaşk: Mecme'u'l-Lugati'l-Arabî, 1394/1974.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed. *Kitabü't-Tebşira fi'l-kıraati's-seb*. thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. Hindistan: Dâru's-Selefi, 1402/1982.
- Koyuncu, Recep-Kılıç, Süleyman. "İbnü'l-Cezerî Öncesi Kıraat Ekollerine Genel Bakış". *Kilitbahir* 23 (Eylül 2023), 191-218.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman - İbrahim Kâfi Dönmez - Mustafa Çağrıncı - Sadrettin Gümüş. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Kâmil*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1417/1997.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekerriyya Yahya b. Şerafeddîn. *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*. Beyrut: y.y. 1376.
- Pâluvî, Hamid b. Abdülfettah. *Zübdetü'l-İrfân*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2016.
- Salihoglu, Alaaddin. "el-İhâu's-Savtî li-Ahkâmî't-Tecvîd ve Eseruhû fi'l-Ma'nâ". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 211-230.
- Sarı, Mehmet Ali. "İmâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/177. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâlü'l-kurra' ve kemâlü'l ikra*. thk. Mervân el-Atiyye-Muhsin Ferabe. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turas, 1997.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2013.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *el-İtkân fi Ullûmi'l-Kur'ân*. Beyrut, y.y. 1973.
- Şelebî, Abdülfettah İsmail. *el-İmâle fi'l-kıraat ve'l-lehecâti'l-Arabiyye*. Cidde: Dâru's-Şurûk, 1403/1983.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstihlaları*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Tetik, İbrahim. "Kur'ân Kıraatinde İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53/1 (Haziran 2020), 41-65.
- Uzun, Yakup. "Feth ve İmâle (Ebû Amr ed-Dânî'nin el-Feth ve'l-İmâle Adlı Eseri Bağlamında)". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2022), 455-482.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/443-447. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Mustafa. *Kıraat İlmine Giriş*. İzmir: Tibyan Yayınları, 2013.
- Yüksel, Ali Osman. *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İfav Yayınları, 2012.
- Zehebî, Şemsüddin Ebu Abdillah. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr alâ tabakâti ve'l-âsâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İsam Yayınları, 1995.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî. *el-Mufassal fi ilmi'l-luğa Arabiyye*. thk. Salih Kadâra. Ammân: Dâru'l-Ammâr, ts.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî Ulûmil-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: y.y. 1957.

Tilimsânî'nin Fıkıh Usûlü İlmine Katkıları

Abdurrahman CANDAN | 0000-0003-4423-9980 | abdurrahmancandan5@hotmail.com

Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku
Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

ROR ID: [05mskc574](https://orcid.org/05mskc574)

Feride KARDAŞ | 0000-0001-7932-6799 | feridekardas@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Kuran Kursu Öğreticisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye

ROR ID: [05ryemn72](https://orcid.org/05ryemn72)

Öz

İslâm Hukukunda mezheplerin teşekkülü sonrasında mezhebe ait usûl ve fûrû'un kaleme alındığı pek çok eser telif edilmiştir. Bu sürecin devamında yeni bir yazım şekli olarak "Tahrîcî'l fûrû' ale'l usûl" edebiyatı karşımıza çıkmaktadır. Bu yazım türünde usûl ve fûrû' kavramlarının içeriği, aralarındaki ilişki, usûl olarak kabul edilen ilkelerin kaynağı ve fer'î meselelere etkisi, hilâf konularının esas ve meselelere yansımaları incelenmektedir. Tilimsânî (ö. 771/1370) Mağrib bölgesinde yaşamış önemli bir Mâlikî âlimidir. Onun *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fûrû' 'ale'l-usûl* adlı eseri "Tahrîcî'l fûrû' 'ale'l usûl" tarzında yazılmış orijinal bir eserdir. Tilimsânî, bu tarzda yazılan diğer eserlerden farklı olarak hilafa sebep olan meseleleri usûl konularına göre tasnif edip incelemiş, mezhepler arası mukayeseyi tarafsız bir şekilde yapmıştır. Fıkıh usûlü âlimlerinin görüşlerine değil mezhep görüşlerine yer vermiş, kelâmî tartışmalardan uzak durmuştur. Ayrıca bu eser ile fûrû' eksenli giden Mâlikî fıkıhında bir değişiklik yapmak istemiş; usûle ağırlık vermeyi hedeflemiştir. Makalede Mâlikî mezhebinde alanında tek eser olan *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fûrû' 'ale'l-usûl* adlı eserin işleniş tarzı, ele aldığı konular kitabın kendi başlıklarıyla incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh Usûlü, Maliki Mezhebi, Mağrib, Tilimsânî, Tahrîcî'l fûrû' 'ale'l usûl.

Atıf Bilgisi

Candan, Abdurrahman – Kardaş, Feride. "Tilimsânî'nin Fıkıh Usûlü İlmine Katkıları". *Düzce İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2024), 53-86. <https://doi.org/10.61272/duid.1465751>

Geliş Tarihi	16.04.2024
Kabul Tarihi	07.06.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Yazar Katkıları	Abdurrahman Candan %50 – Feride Kardaş %50
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

al-Tilimsānī's Contributions to Uşūl al-Fiqh

Abdurrahman Candan | 0000-0003-4423-9980 | abdurrahmancandan5@hotmail.com

Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, The Department of Islamic Jurisprudence, Ankara, Türkiye

ROR ID: [05mskc574](https://orcid.org/05mskc574)

Feride Kardeş | 0000-0001-7932-6799 | feridekardas@gmail.com

Ph.D. Student, Quran Course Instructor, Presidency of Religious Affairs, Ankara, Türkiye

ROR ID: [05ryem72](https://orcid.org/05ryem72)

Abstract

After the formation of the madhhabs in Islamic Law, many works in which the madhhab's principles (al-uşūl/Islamic legal theory and al-furū'/ Islamic legal jurisprudence) were written. Following this process, a new writing style known as "Takhriç al-furū' alā al-uşūl" literature emerged. In this writing style, the content of the concepts of principles (al-uşūl) and branches (al-furū'), their relationship, the source of the principles accepted as uşūl and their effect on secondary issues, the essence of the disagreements and their reflections on the issues are examined. Al-Tilimsānī (d. 771/1370) was an important Mālikī scholar who lived in the Maghreb region. His work *Miftāh al-wusūl ilā binā' al-furū' 'alā al-uşūl* is an original work written in the style of "Takhriç al-furū' 'alā al-uşūl". Unlike other works written in this style, Tilimsānī classified and examined the issues causing khilāfa (disagreement) according to the topics of uşūl and conducted an impartial comparison between the sects. He did not include the views of scholars of uşūl al-fiqh but focused on the perspectives of the sects and avoided theological debates. Additionally, through this work, he aimed to bring about a change in Mālikī jurisprudence, which had been centered on the al-furu', by emphasizing the importance of uşūl. This article will analyze the style of *Miftāh al-wusūl ilā binā' al-furū' 'alā al-uşūl*, which is the only work of its kind in the Mālikī madhhab, and the subjects it addresses, based on the titles of the book itself.

Keywords

Uşūl al-Fiqh, Mālikī Madhhab, Maghreb, al-Tilimsānī, Takhriç al-Furū' 'alā al-Uşūl.

Citation

Candan, Abdurrahman – Kardeş, Feride. "al-Tilimsānī's Contributions to Uşūl al-Fiqh". *Düzce Divinity Journal* 8/1 (June 2024), 53-86. <https://doi.org/10.61272/duid.1465751>

Date of Submission	16.04.2024
Date of Acceptance	07.06.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	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.
Author Contributions	Abdurrahman Candan %50 – Feride Kardaş %50
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Tilimsânî (ö. 771/1370) hicrî 8. yy.'da Mağrib bölgesinde yaşamış Mâlikî bir âlimdir. Hadis, tefsir, fıkıh, fıkıh usûlü, mantık gibi birçok İslâmî ilimde zamanın otoritesi olduğu gibi fen ilimlerinde de bir o kadar âlim bir kişiliğe sahiptir. Fıkıh usûlü ilmine Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl tarzında katkı sağlamış ve Mâlikî mezhebinde bu usûlde yazılan tek eser¹ olan *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' ale'l-usûl* adlı eseri kaleme almıştır. Kitabını teoriden pratiğe geçmeyen tartışmalara yer vermeden sade bir üslup, anlaşılır bir dil ve bol örneklerle telif etmiştir. Fıkıh usûlüne dair konuları mezhep mukayeseli ele almış; fer'î meselelerin dayandığı asılları göstermek suretiyle fıkıh tâliplerinin istifadesine sunmuştur.

Makalede müellifin ve adı geçen eserin tanıtılması amaçlanmıştır. Bu bağlamda ilk bölümde Mâlikî mezhebinin Tilimsânî'ye kadarki fıkıh usûlü tarihi, Tilimsânî'nin yaşadığı dönemin siyasi ortamı ve müellifin hayatı ele alınmıştır. İkinci bölümde ise kitabın fıkıh usûlü bakımından işleniş tarzı tanıtılmaya çalışılmıştır.

1. Tilimsânî'nin Fıkıh Usûlü İlmine Katkıları

1.1. Mâlikî Mezhebinin Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci

İmam Mâlik (ö.179/795) Medine'de yaşamış ve yazdığı *el-Muvatta* adlı eser ile Mâlikîlik mezhebini tesis etmiştir. İmam Mâlik'in görüşleri öncelikle Hicaz bölgesinde daha sonra fetihler ile Kuzey Afrika'ya kadar yayılmıştır. Mezhep içi fikhî faaliyetlerin ele alındığı en önemli eser *el-Müdevvene'* dir. Sahnûn'un (ö. 240/854) kaleme aldığı *el-Müdevvene* adlı eser, Esed bin Furât (ö. 213/828) tarafından yazılan *el-Esediyye* kitabının yeni bir bakış açısı ile tasnif edilmiş halidir.²

Mâlikî mezhep usûlünde günümüze ulaştığı bilinen ilk eser İbnü'l-Kassâr'ın (ö. 397/1007) *Uyûnü'l-edille fi mesâ'ili'l-hilâf beyne fukahâ'i'l-emsâr* adlı eseridir. Kitabın adından da anlaşılacağı üzere kitap sadece bir usûl eseri değil aynı zamanda müellifin zamanında yaşayan fukahâ arasındaki ihtilafli hükümlerin değerlendirildiği bir eserdir. Eserin mukaddime kısmı usûl ile alakalı olan bölümdür ve *el-Mukaddime fi usûli'l-fikh* adı ile ayrı olarak basılmıştır. İbnü'l-Kassâr, İmam Mâlik'in hükümlerinden tahrîc yoluyla bir

¹ Ali Hakan Çavuşoğlu, "Tilimsânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 41/165-167.

² Ali Hakan Çavuşoğlu, "el-Müdevvenetü'l-kübrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/469-472.

usûl ortaya koymuştur. Mâlikî usulünün temel eserleri arasında yer alan ve sonraki fukahânın bolca atıfta bulunduğu bir eserdir.³

Mâlikî mezhebinde ilk dönemde telif edilen bir diğer eser Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *Kitâbu't-Takrîb ve'l-irşâd* adlı eseridir. Bâkılânî, kitabında usûl konularının hepsini ele almış ve kendisinden önce kaleme alınan usûl eserlerinden farklı bir yöntem takip etmiştir. Kitabın Hz. Peygamber'in fiillerine kadarki bölümleri günümüze kadar ulaşmıştır. Diğer bölümleri ise kitabın geniş bir özetini yapan Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Kitâbu't-Telhîs fî usûli'l-fıkh* adlı eserinde bulunmaktadır. Mâlikî usûlüne usûl ilmi ile kelam ilmini beraber ele almak suretiyle katkıda bulunan Bâkılânî, eseri ile kendisinden sonra gelen pek çok fukahâ üzerinde etkili olmuştur.⁴

Hicrî 4. asırdan itibaren Mâlikî mezhebi usûl çalışmaları Endülüs ve Mağrib bölgelerinde devam etmiştir.⁵ Bu dönemde Endülüs'te fıkıh usûlü çalışmalarının en önemli ismi olarak Ebû'l-Velîd el-Bâcî'yi (ö. 474/1013) görmekteyiz. O; Bağdat, Şam, Mısır ve Hicaz bölgelerinde fıkıh ve hadis dersleri almış fikhî faaliyetlerine kendi vatanında devam etmiştir. Üç yıl boyunca kaldığı Bağdat'ta, dönemin münazara ustası olarak nitelendirilen ve hilaf meselelerini "bir Müslümanın Fatihâ'yı bilmesi gibi" bilmesiyle tanınan Ebû İshak eş-Şîrazî'den ders almıştır.⁶ Bâcî, farklı İslâm beldelerinde öğrendiği cedel, hilâf ve fıkıh usûlü ilimlerini Endülüs'e taşımıştır. Fıkıh usûlü alanında kaleme aldığı *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl* adlı eserini cedel metodu ile yazmıştır. Bu dönemde Endülüs ve Mağrib'de Mâlikî mezhebinde kelam ve cedel ilmine karşı şiddetli bir tavır vardı. Mâlikî mezhebinin bu zamandaki fakihleri genelde mezhebin görüşlerini rivayet ederler, mezhebin fîrû' fikhını hıfz ederler ve önceki âlimlerin hükümlerini ve tahrîclerini nakletmekle yetinirlerdi. İctihad değil taklit etme görüşünü savunurlar ve ona göre hüküm verirlerdi.⁷ Bu dönemde İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) fikhî görüşleri bölgede güçlüydü. Cedel metodunu iyi kullanan İbn Hazm, Mâlikîleri silinme noktasına getirmiştir. Kimsenin münakaşaya cesaret edemediği bu dönemde Bâcî, İbn Hazm ile çok sayıda münazaraya katılmıştır. İlmi birikimi ve cedel yöntemini iyi kullanması sonucunda münazaraları Bâcî kazanmıştır. Bu ilmî

³ Şükrü Özen, "İbnü'l-Kassâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/104-105.

⁴ Hafsa Kesgin, "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 515-517.

⁵ Âdem Yıldırım, *Endülüs Fıkıh Okulları* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 87-90.

⁶ Bilal Aybakan, "Şîrazî, Ebû İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 184-186.

⁷ Hâc İsa Muhammed, "Eş-Şerîf et-Tilimsânî el- Müctehid ve Müceddidü İlmü Usûlü'l-Fıkıhî fî el-Karnî es-Sâmine", *Mecelletü'l-Fikri'l-Cezâirî* 5 (2013), 93.

hareketliliğin bir sonucu olarak Endülüs bölgesinde fıkıh ve usûl adına yeni bir dönemin kapısı aralanmış, yeni telifler yaygınlaşmış, delile dayalı bir usûl anlayışı gelişmiştir.⁸

İmâm Mâzerî (ö. 536/1141) Endülüs bölgesi fıkıh usulüne *İdâhü'l-mahsûl min burhâni'l-usûl* adlı eseri ile katkıda bulunmuş bir âlimdir. Bu eseri Cüveynî'nin *el-Burhân fi usûli'l-fıkh* adlı eserinin bazı bölümlerine yaptığı şerhtir. Mâzerî, Kayravân ve Irak metotlarını birleştiren bir fakih olarak bilinmektedir.⁹

Mâlikî fakih Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) Bâcî'nin Doğu'da aldığı ilimden etkilenerek ailesi ile birlikte hacca gitmek maksatlı bir ilim yolculuğuna çıktığı kaydedilir. Yaklaşık on yıl süren bu ilim yolculuğu esnasında Tunus, Cezayir, Mısır, Kudüs ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde özellikle kelim, fıkıh usûlü ve hilafiyat gibi ilimleri tahsil etmiştir. İtikadî konuda Eş'ârî görüşte olan İbnü'l-Arabî, kendi döneminde Endülüs'te uygulanan ve taklide dayanan eğitim sistemini tenkit etmiş, Bağdat, Şam ve Mısır'da uygulanan sistemlere ehemmiyet verilmesi gerektiğini savunmuş, mezhepler arası mukayeseli fıkıh eğitimini tercih etmiştir. *el-Mahsûl fi 'ilmi'l-usûl* adlı eserinde Bâkîllânî'nin metodunu takip etmiş, Eş'ârî kelimasını kendi fıkhına uygulamıştır.¹⁰

Eserleri Mâlikî usûlcüleri etkileyen bir müellif de Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Gazzâlî'nin en önemli usûl eseri *el-Mustasfâ*'ya Mâlikî usulcüler tarafından ihtisâr, şerh ve hâşiyeler yapılmıştır. En önemli muhtasarlardan biri İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) yazdığı *ed-Darûrî fi usûli'l-fıkh* isimli eserdir.¹¹

Hicrî 7. asırda Mâlikî usûl eserleri Mısır etkisinde kalmış, İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ve talebesi Karâfî (ö. 684/1285) ile yeni bir fıkhî anlayış ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Hâcib'e ait *el-Muhtasarü'l-usûlî* adlı eser, mütekellim usulüne göre yazılan Âmidî'nin *el-İhkâm*'ına dayanarak kaleme aldığı bir özettir. Kendisinden sonraki pek çok eserin kaynağı olarak kabul edilir. İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ından sonra mütekellim fıkıh usûlü, şerh ve haşiyelerle devam etmiştir. İbnü'l-Hâcib, eserinde Eş'ârî fıkıh usûlü konularını mantık ilminin ilkeleri çerçevesinde ele almıştır. Müteahhirîn çizgisinin Râzî-Âmidî-İbnü'l-Hâcib ile devam ettiği ifade edilmiştir.¹² Bu kitap, Tilimsânî'nin

⁸ Ahmet Özel, "Bâcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/414-415.

⁹ Kesgin, "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci", 521.

¹⁰ Ahmet Baltacı, "İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/488-491.

¹¹ Kesgin, "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci", 522.

¹² Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/67-70.

zamanında iyice yaygınlaşmış, medrese eğitiminin bir parçası olmuştur. Tilimsânî'nin hocası İbrahim el-Abilî (ö.757/1365) İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını medresesinde ders kitabı olarak okutmuştur. Tilimsânî de hocasının izinden giderek bu kitabı talebelerine okutmuştur.¹³

Karâfi, Mâlikî usulüne dair üç kitap telif etmiştir. *Tenkîhu'l-fusûl fi 'ilmi'l-usûl* isimli telifi, *ez-Zahîra* adlı eserinin mukaddimesidir. Bu mukaddimedede fıkıh usûlü ve kurallarını ele almıştır. Râzî'nin *el-Mahsûl*'üne yazdığı muhtasar olarak bilinse de Karâfi, eserinin Kâdî Abdülvehhâb'ın (ö. 422/1030) *el-İfâde*'si, Bâcî'nin *el-İşâre*'si ve İbnü'l-Kassâr'ın *Uyûnü'l-edille*'sinin mukaddimelerine dayandığını ve bu eserlerdeki konuları özetlediğini ve onlarda bulunmayan konuları da ilave ettiğini söylemiştir.¹⁴ Karâfi'nin diğer bir te'lifi ise Râzî'nin *el-Mahsûl*'üne yazdığı *Nefâ'isü'l-usûl fi şerhi'l-mahsûl* isimli şerhidir. Bu kitaplarla Mâlikî usûlüne, iki ayrı telif yöntemi olan mütekellim ve fukaha yöntemlerini memzûc ederek katkıda bulunmuştur. Eserlerine dikkat edildiğinde Doğu ve Batı usûl eserlerini bir araya getirdiği görülmektedir.¹⁵

Mâlikî usûlünde 8. asrın yeni bir dönem olduğunu ispat eden eserlerden birisi de Tilimsânî'nin *Miftâhü'l-vusûl* adlı eseridir. Tilimsânî kendi döneminde Mağrib'de mantık ve felsefenin gelişiminde etkin rol oynamıştır. İbnü'l-Hâcib gibi müteahhirün döneminde ortaya çıkan muhtasar fıkıh anlayışını eleştirmiş ve fıkıhta ilk dönem eserlerinin dikkate alınması gerektiği tezini savunmuştur.

16

Endülüs ve Mağrib'de fikhî aşamaları dört bölümde toplayabiliriz. İlk aşama ilk üç yüzyılda, Hadis kitaplarının doğudan batıya getirilmesi, ikinci aşama getirilen kitapların okunması ve ezberlenmesi, üçüncü aşama Endülüs ve Mağrib bölgelerinde yeni ictehadların yapılması ve dördüncü aşama ise Mâlikîlik'e ait kitapların şerh edilmesidir.¹⁷ el-Lahmî (ö. 478/1085) *el-Müdevvene*'ye yazdığı *et-Tebşıra* adlı şerhinde tenkit ve tercih metodunu geliştirmiştir. Bu metot, mezhep içinde farklı görüşlerin ortaya çıkarılması ve bu görüşlerin rivayet, mezhebin genel ilkeleri ve maslahat ilkesi ile uyumunun tenkidi esasına dayanmaktadır. el-Lahmî ve talebeleri, el-Mâzenî (ö. 536/1141), İbn Beşîr (ö. 526/1031), İbn Rüşd el-Ced (ö. 520/1126) ve Kâdî İyâz (ö. 544/1149) gibi isimler kendilerinden önceki taklid anlayışını bırakıp mezhepte ictehad

¹³ İsmâ Muhammed, "Eş-Şerîf et-Tilimsânî el- Müctehid ve Müceddidü İlmü Usûlü'l-Fıkıh fi el-Karnî es-Sâmîne", 100.

¹⁴ Hatice Boynukalın Şenkardeşler, *Karâfi'nin Usûl Anlayışı* (İstanbul: İFAV, 2019), 87.

¹⁵ Kesgin, "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci", 527.

¹⁶ Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Maliki Ekolü (III-VI-XI yy.)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 92-96.

¹⁷ Yıldırım, *Endülüs Fıkıh Okulları*, 104.

anlayışı ile eser vermişlerdir.¹⁸ Mâlikî usûlü, 2 ve 4. asırlar arası mukaddimûn, 4 ve 6. asırlar arası gelişim, 7. asır klasik, 8. asırdan günümüze kadar modern dönem olmak üzere dört farklı süreç geçirmiştir diyebiliriz. İlk dönem Irak bölgesinde sonraki dönemler Endülüs ve Mağrib'de yaşanmıştır.¹⁹

1.2. Tilimsânî'nin Hayatı

1.2.1. Sekizinci Yüzyılda Tilimsân'da İlim ve Kültür

Cezayir'in kuzeybatısında Fas sınırında yer alan Tilimsân şehri, tarihte orta Mağrib diye anılan bölgede Murâbitlar (1056-1147) ve Abdulvâdî (1235-1550) devletlerine başkentlik yapmıştır. Coğrafi konum itibariyle önemli bir yere sahip olan Tilimsân'a bu dönemde saraylar, okullar, kütüphaneler ve su kanalları inşâ edilmiştir. Refah seviyesi yükselen şehir, Endülüs'ü hem askerî hem de ilmî ve kültürel yönden beslemiştir.²⁰

Muvahhidûn devletinin 1269 yılında yıkılmasıyla Batı Mağrib bölgesinde iki önemli devlet kurulmuştur. Bu devletler Merînîler (1196-1465) ve Abdulvâdiler (Zeyyânîler)'dir. Her iki devlet de Muvahhidûn devletinden kalan mirasın sahibi olduklarını iddia ediyor ve Mağrib'de birliğin sağlanması yönünde faaliyetler gösteriyorlardı. Bu nedenle iki devlet arasında siyasi çekişmeler yaşanıyor. Her iki devlette yaşanan bu siyasi krizler ilim ve kültür faaliyetlerine yansıtılmamış, bilakis ilim merkezi haline gelen bölgelerdeki ilmî rihleler, dersler ve icazet programları devam ettirilmiştir. Medreseler ve kütüphanelerle desteklenen bu bölgelerde ilmî faaliyetler artmış ve saygın bir ulema sınıfı oluşmuştur. İki devlet yöneticilerinin ilim sevgisi ve meydana getirdikleri ilim meclisleriyle iki devlet arasında kısmî yakınlaşma gerçekleşmiştir. Artan bu ilmî etkileşim sonucunda Tilimsân şehri sekizinci yüzyılın başlarında Kahire, Kurtuba ve Bağdat gibi önemli bir ilim merkezi olmuştur.²¹

İki devlet arasında yaşanan ilmî rekabet sonucu bu bölgelere pek çok medrese ve kütüphane inşâ edilmiş, talebelere eğitim gördükleri alanlarda geniş imkânlar sunulmuştur. Bu medreseler, ilmî seviye, okutulan dersler, eğitim yöntemleri, ders tercihleri, kitaplar ve kaynaklara ulaşım bakımından

¹⁸ Çavuşoğlu, *Irak Maliki Ekolü (III-V/IX-XI yy.)*, 91-92.

¹⁹ Yıldırım, *Endülüs Fıkıh Okulları*, 108.

²⁰ Ahmet Kavas, "Tilimsân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/159-163

²¹ İsmail Ceren, "Merînîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/192-195.

zamanımızdaki üniversite ve yüksekokullara denk bir durumdaydı.²² Bu medreseler şunlardır:

İbn İmâm Medresesi hicrî 710 yılında fıkıhçı kardeşler Ebû Zeyd Abdurrahman (ö. 743/1341) ve Ebû Mûsâ İsâ (ö. 750/1358) için yaptırılmıştır. İbn Merzûk el-Ced, Ebû Abdullah el-Makarrî ve Tilimsânî'nin de aralarında bulunduğu pek çok âlim bu medresede yetişmiştir.²³ et-Tâşfînîyye Medresesi I. Hamû Mûsâ'nın oğlu I. Ebû Tâşfîn'in kendi adına (718-738) yılları arasında yaptırdığı medresedir. Ebû Mûsâ İmrân el-Meşeddâlî (ö. 745/1373) ve es-Selâvî gibi devrin büyük âlimleri burada ders vermişlerdir.²⁴ Ebû el-Hasen el-Merîniyye Medresesini, Ebû el-Hasen el-Merîniyye h. 748 yılında inşâ ettirmiştir. Tilimsân'da İbâdiye Medresesi olarak meşhur olmuştur. Günümüze kadar gelen tek medresedir.

Yakûbîye Medresesi, Sultan II. Hamû Mûsâ'nın h. 765 yılında Tilimsânî'nin babası adına yaptırdığı medresedir. Bu medresenin ilk müderrisi, Tilimsânî'dir. Bu medresede iki oğlu Abdullah ve Abdurrahman ayrıca Abdurrahman b. Haldûn ve kardeşi Yahya b. Haldûn aklî ve naklî ilimlerde ders almışlardır.²⁵

Medreseler haricinde mescid ve kütüphanelerin ilmî hareketliliğe katkı sağladığı söylenebilir. Talebelerin kitap ve kaynak ihtiyaçlarının giderilmesi için ilk kütüphane h. 760 yılında Sultan II. Hamû Mûsâ tarafından inşâ edilmiştir. Medreseler, mescid ve kütüphaneler Tilimsân'a ilim merkezi olma yönüyle pek çok katkı sağlamış, ilme yapılan bu hizmetler sonucu Tilimsân talebelerin tercih ettiği bir yer olmuştur. Bu medreselerde Kur'an, tefsir, fıkıh ve Arap dili gibi dersler verilmiş, aklî ve naklî ilimlerde talebelerin uzmanlaşması sağlanmıştır.²⁶

²² Menûbe Burhânî, "Cuhûdu fukahâu el-Cezâiri fî usûlü'l-fıkhî ve kavâ'ide'l-fıkhîyyeti eş-Şerîf et-Tilimsânî nemûzecen", *Mecelletü'ş-şihâb*, ed. Mustafa Hamidatou (Cezayir, Vadi Üniversitesi, Kasım, 2015), 77.

²³ Burhânî, "Cuhûdu fukahâu el-Cezâiri fî usûlü'l-fıkhî ve kavâ'ide'l-fıkhîyyeti eş-Şerîf et-Tilimsânî nemûzecen", 80

²⁴ Mehmet Özdemir, "Ebû Tâşfîn I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/240.

²⁵ Burhânî, "Cuhûdu fukahâu el-Cezâiri fî usûlü'l-fıkhî ve kavâ'ide'l-fıkhîyyeti eş-Şerîf et-Tilimsânî nemûzecen", 80.

²⁶ Hasan Demir, *Eş- Şerif et-Tilimsânî'nin Miftâhu'l-vusûl Adlı Eserinde Hanefi Mezhebine Yaptığı Atıflar* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 18.

1.2.2. Tilimsânî'nin Hayatı

Tilimsânî, h. 710 yılında Tilimsân'a bağlı Alvîn köyünde doğmuştur. Doğduğu yerlere nispetle "Tilimsânî" ve "Alvînî" isimleriyle bilinmektedir. Tam ismi, "Muhammed b. Ahmed b. Alî b. Yahya b. Alî b. Muhammed b. Kasım b. Mahmûd b. Meymûn b. Alî b. İdris b. Abdullah b. el-Hasen b. Alî b. Ebî Tâlib'dir.²⁷ Meşhur olduğu lakabı eş-Şerîf, künyesi Ebû 'Abdillâh'tır.

Tilimsânî, âlim, sâlih, takva sahibi, soylu bir ailede yetişmiştir. Tilimsânî'nin ailesinin telifâtla meşgul ve bu işle meşhur olduğunu ifade etmişlerdir.²⁸ Babası, Ebû 'Abbâs Ahmed bölgenin Malikî âlimlerindedir.

İlmî hayatına Tilimsân'da başlayan Tilimsânî, daha sonra Mağrib bölgesinin diğer ilim merkezlerinde devam etmiştir. İlk eğitimini babasından ve Tilimsân'daki medrese âlimlerinden almıştır. Kur'an kıraati ve hafızlık hocası Ebû Zeyd b. Ya'kûb'tur. On bir yaşında hafız olmuştur.²⁹ Arapça dil eğitimini Kâdî Ebû Abdullah Muhammed b. Mansûr b. Hediyye el-Kuraşî'den (ö. 736/1336); fıkıh, fıkıh usûlü ve cedel ilmini İbn Mûsâ el-Meşaddâlî'den (ö. 745/1353); hadîs ilmini İbn İbrahim el-Mecasi'den (ö. 741/1349) almıştır. Tilimsânî, imamın iki oğlu olarak bilinen ve Tilimsân'ın en önemli âlimlerinden olan Ebû Mûsâ İsâ b. Abdullah (ö. 750/1358) ve kardeşi Ebû Zeyd Abdurrahman'ın (ö. 743/1351) fıkıh usûlü ve kelim derslerine katılmıştır. Aklî ilimlerdeki ilk derslerini Ebû 'Abdullah Muhammed b. Alî b. Neccâr et-Tilimsânî'den (ö. 749/1357) almıştır.³⁰

İlk ilmî rihlesini Fas'a yapmıştır. Ebû Fâris Abdülmü'min b. Mûsâ el-Canâtî'nin (ö. 746/1354) ilim meclisine katılmıştır.³¹ Burada Mâlikî mezhep literatürünün en önemli eseri olan ve Sahnûn (ö. 240/848) tarafından kaleme alınan *el-Müdevvene*'yi³² okumuş, aklî ilimleri, el-Abilî olarak bilinen Ebû 'Abdillâh b. İbrahîm el-Abderî'den (ö. 757/1365) almıştır. Tilimsânî, bütün aklî ilimleri bu hocasından almış kendisinden oldukça fazla istifade etmiştir.³³

Hicrî 740 yılında el-Kâdî Abdusselam b. Yûnus el-Havârî'den (ö. 749/1357) ders almak için Tûnus'a gitmiş, hocasının ölümüne kadar ondan ders almıştır. Orada kaldığı sürece ilmî derinliği artan Tilimsânî, hocasıyla ilmi müzakereler

²⁷ Ahmed Bâbâ et- Tinbukî, *Neylû'l-ibtihâc* (Trâblus: Dârü'l-Kütüb, 2000), 430.

²⁸ Muhammed Alî Ferkûs, *Dirâse ve tahkiku Miftâhi'l-vüsûl ilâ binâ'l furû 'alâ'l-usûl ve Kitâb mesârâtü'l galat-ı edille*, thk. Muhammed Alî Ferkûs (Beyrût: Müessesetü'r-Riyâd, 1419/1998), 55-56.

²⁹ Tinbukî, *Neylû'l-ibtihâc*, 434.

³⁰ Muhammed Alî Ferkûs, *Dirâse ve tahkiku Miftâhi'l-vüsûl*, 81,82.

³¹ Tinbukî, *Neylû'l-ibtihâc*, 435.

³² Çavuşoğlu, "el-Müdevvenetü'l-Kübra", 470-473.

³³ Muhammed Alî Ferkûs, *Dirâse ve tahkiku Miftâhi'l-vüsûl*, 82.

yapmıştır. Hatta el-Kâdî Abdusselam kendi ilim meclisinde talebesinin kendisini geçtiğini ifade etmiştir. Bu dönemde İbn Sina'nın *el-İşârât ve'tenbihât* ve *eş-Şifa'sını* ve İbn Rüşd'ün özetlediği Aristo'ya ait kitapları, hocasıyla mütalaa etmiştir. Fıkıhta da ilmî kapasitesini artıran Tilimsânî, hilaf ilminde zamanın otoritesi olmuştur.³⁴

Tunus'taki eğitimini tamamlayan Tilimsânî, doğduğu yere geri dönmüştür. Bu dönemde ilmî donanımıyla tedris ve irşad faaliyetlerine, bilhassa sünneti ihya etmeye ve bidatlerle mücadele etmeye devam etmiştir. Meseleleri anlamada kıvrak zekâsı, ilmî derinliği, selevî takipte getirdiği yeni yöntemler ve güzel ahlâkıyla şöret bulmuştur. Pek çok ilmi meclislerde ders veren Tilimsânî, çok sayıda âlim yetiştirmiştir. Endülüs'ün en büyük âlimleri olan Sa'îd b. Lüb (ö. 782/1381), İbn Hatîb (ö.776/1374) ve *el-Muvâfakât* adlı eseriyle tanınan ve fıkıh usûlünü makâsîd teorisi çerçevesinde ele alan Şâtîbî (ö. 790/1388) ile ilmî mektuplaşmalar gerçekleştirmiştir.³⁵

Hicrî yedinci asırda Fahreddin Râzî'nin öğrencilerinin ve kitaplarının Tunus'a ulaşmasıyla burada ilmi bir canlılık meydana gelmiştir. Bu dönemde aklî ilimlerin ve eğitim metotlarının değişimiyle dil ilimlerinde, mantıkta ve usûl konularında önemli değişimler sağlanmıştır. Tunus'ta oluşan bu yeni eğitim sisteminin en önemli ismi Tilimsânî'nin hocası, Kâdî Abdüsselam el-Hevvârî'dir. Kâdî Abdüsselam bu yeni fıkıh anlayışının kurucusu olarak nitelendirilen el-Lahmî'den ders almış ve bu hilaf ilmine dayalı mezhep içi ictihad metodunu Tunus'ta verilen eğitimin içine dâhil etmiştir.³⁶ Tilimsânî aldığı mantık ve felsefe eğitimlerinin sonucunda yetiştirdiği öğrencileri üzerinde etkili olmuş, yaşadığı dönemde tepki ile karşılanan felsefe ve mantık derslerinin okutulması ve fıkıh usûlünde kullanılmasında Tilimsânî'deki iki hocası Ebû Mûsâ İsa b. Abdillâh ve kardeşi Ebû Zeyd Abdurrahman'dan sonra Tilimsânî'de bu ekolün önemli bir ismi olmuştur.³⁷ Yaşadığı dönemde Mâlikî muhtasarlarının fıkıh eğitiminde etkin oluşu nedeniyle fûrû-i fıkıh ile usûl-i fıkıh arasındaki ilişkinin azaldığını görmüş, eserlerini usûl ağırlıklı olarak kaleme almıştır. Derslerinde yazdığı *Miftâhu'l-vüsûl*'ü ve Hûnecî'nin mantık kitabı *el-Cümel'e* yazdığı şerhi okutması fûrû' fıkıh ile usûl-ü fıkıh arasındaki ilişkiyi artırma çabası olarak görülebilir.³⁸

³⁴ Muhammed Alî Ferkûs, *Dirâse ve tahkiku Miftâhi'l-vüsûl*, 84-85.

³⁵ Muhammed Alî Ferkûs, *Dirâse ve tahkiku Miftâhi'l-vüsûl*, 85.

³⁶ Çavuşoğlu, *Irak Maliki Ekolü (III-V/IX-XI yy.)*, 94.

³⁷ Çavuşoğlu, "Tilimsânî", 41/166.

³⁸ Çavuşoğlu, "Tilimsânî", 41/166.

Tilimsânî vefatına kadar babası adına Tilimsân'da yaptırılan Yakûbîye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Hicrî 771 yılında vefat etmiş ve medresenin bahçesine defnedilmiştir.

1.2.3. Tilimsânî'nin Eserleri

1.2.3.1. *Kitâb fi'l-mu'âtât*

Günümüze nüshası ulaşmayan bu kitabın içeriği hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Adından da anlaşılacağı üzere mâlî işlerdeki sorunların çözümüne odaklanmış bir kitaptır. Alış-veriş, para değişimi, vergi gibi kavramların hesaplanmasında zamanın veziri Yahya er-Rahûnî'nin sorduğu sorulara verilen cevaplardır.³⁹ Bu kitaba, İbn Meryem'in (ö. 1014/1622) *el-Bustân*'ı ve et-Tinbuktî'nin (ö. 1032/1640) *Neylü'l-ibtihâc*'ında atıflar vardır.⁴⁰

1.2.3.2. *Kitâbü Mesâratü'l-ğalat fi'l-edille*

Tilimsânî'nin mantık yanlışlıklarıyla ilgili sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşan bir kitaptır. Kitapta, aklî ve fikhî kıyasla ilgili mantık yanlışlıklarını örneklerle açıklamıştır. Kitapta, Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerine yer vermiştir.⁴¹

1.2.3.3. *Şerhu Cümeli'l-Hûnecî*

Cümeli'l-Hûnecî (ö. 646/1254) tarafından yazılan, mantığın genel hükümlerinin ve kaidelerinin düzenlendiği, Mağrib'de en çok okunan mantık kitabıdır.⁴² Şerhsiz anlaşılmasının zorluğu sebebiyle kitabın pek çok şerhi yazılmıştır.⁴³ Tilimsânî'nin yazdığı şerh, bu kitaplara yazılan şerhlerin en kapsamlısı olup en çok okunan ve âlimler tarafından istifade edilen bir şerh olmuştur.⁴⁴ Şerhinin mukaddimesinde, aklî ilimlerde yeterli bilgisi olmayanların, kitabın kapalı konularını ve dakik sırlarını anlayamayacağını, ancak ilmî yeterliliği olan âlimlerin kitabı dikkatlice okuduktan ve diğer mantık kitaplarıyla karşılaştırdıktan sonra anlayabileceğini ifade eden Tilimsânî, bu şerhi yazmadaki amacının kitabın anlaşılmasını kolaylaştırmak olduğunu ifade etmiştir. Bu eserin iki el yazması günümüze ulaşmıştır.⁴⁵

³⁹ Burhânî, "Cuhûdu fukahâu'l- Cezâiri fî usûlü'l-fıkhı ve kavâ'ide'l- fıkhiyyeti eş-Şerîf et-Tilimsânî nemûzecen", 92.

⁴⁰ Demir, *eş-Şerif et-Tilimsânî'nin Miiftâhu'l-vusûl Adlı Eserinde Hanefi Mezhebine Yaptığı Atıflar*, 32.

⁴¹ Çavuşoğlu, "Tilimsânî", 41/166.

⁴² Çavuşoğlu, "Tilimsânî", 41/166.

⁴³ Demir, *eş-Şerif et-Tilimsânî'nin Miiftâhu'l-vusûl Adlı Eserinde Hanefi Mezhebine Yaptığı Atıflar*, 31.

⁴⁴ Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 437.

⁴⁵ Muhammed Alî Ferkûs, *Dirâse ve tahkiku Miiftâhi'l-vüsûl*, 122.

1.2.3.4. *Kitâb fî'l-kader ve'l-kadâ*

Tilimsânî'nin hayatını yazan Tinbüktî'nin "İlimde kapalı konuları en güzel şekilde açıklayan eserdir." dediği⁴⁶ kitap günümüze ulaşmamıştır. Genel itibarıyla, kader konularının ele alındığı ve Mağrib âlimlerinin sorunlarını bu kitapla çözdüğü ifade edilmektedir.⁴⁷

1.2.3.5. *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâ'i'l-fürû' 'ale'l-usûl*

Tilimsânî'nin kavâid eksenli yazdığı fıkıh usulü kitabıdır. Kitabın tahkikini yapan Muhammed Ali Ferkûs, Tilimsânî'nin farklı ilimlerden 43 kaynaktan faydalandığını tespit etmiştir.⁴⁸ Ferkûs, bu kaynakları dört bölümde ele almıştır. Tilimsânî'nin faydalandığı en önemli kaynaklar şunlardır:

1- Usûl kitapları

İbn Hazm'ın *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*'ı, Bâcî'nin *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl ve el-Minhâc fî tertîbi'l-hicâc*'ı, Ebû İshâk Şirâzî'nin *el-Ma'ûne fî'l-cedel*'i, Gazzâlî'nin *el-Menhûl* ve *el-Mustasfa*'sı.

2- Kavâid kitapları

İzz b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) *el-Kavâ'idü'l-ahkâm*'ı, Karâfî'nin (ö. 684/1285) *el-Furûk*'u.

3- Fıkıh kitapları

Sahnûn'un (ö. 160/854) *el-Müdevvenetü'l-kübra*'sı, İmam Şâfî'nin (ö. 204/820) *el-Ümmü*'ü, İbn Habîb'in (ö. 238/853) *el-Vâdiha*'sı, İbn Cellab el-Basrî'nin (ö. 378/988) *el-Tefrî*'i, İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) *el-Beyân ve't-tahsîl*'i

4- Diğer kitaplar

İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-beyân*'ı, İmâm Mâlik'in *el-Muvatta*'ı, *Sahiheyn fî hadîs*, Ebû Bekr el-Enbârî'nin (ö.328/940) *el-Ezdâd*'ı, İmam el-Cevherî'nin (ö. 400/1009) *es-Sihâh et-tâc'l-lüğât ve es-sihâh el-Arabîye*'si.⁴⁹

⁴⁶ Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 436.

⁴⁷ Demir, *eş-Şerif et-Tilimsânî'nin Miftâhu'l-vusûl Adlı Eserinde Hanefi Mezhebine Yaptığı Atıflar*, 31.

⁴⁸ Bûamâra Fatne, *el-Menhecü el-usûli li'l imâmi eş-Şerif et-Tilimsânî fî kitâbihi el-Miftâh* (Tilimsân, Ebû Bekir Belkaid Üniversitesi, Vüzâratü'l-âlî ve'l-bahsi'ilmî, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 17.

⁴⁹ Muhammed Alî Ferkûs, *Dirâse ve tahkiku Miftâhi'l-vüsûl*, 241-244.

2. *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâ'i'l-fürû' ale'l-usûl* Adlı Eserin Usûl Yönünden İçeriği

Tilimsânî'nin kavâid eksenli yazdığı fıkıh usûlü kitabıdır. Hicrî sekizinci asırda Doğu Arap dünyasında, Takıyyüddin İbn Teymiye (ö. 728/1328), talebesi İbn Kayyim el-Cevzî (ö. 751/1350), İbn Sübkî (ö. 771/1370) fıkıh usulü hakkında kitap yazarken Mağrib bölgesinde ise döneminin âlimlerinin şehadetiyle yazılan en önemli fıkıh usulü eseri Tilimsânî'nin bu kitabıdır.⁵⁰

Tilimsânî; kitabını yeni bir yöntemle, ince bir bakış açısıyla ve güçlü bir sunumla yazmıştır. Tahrîcü'l-fürû' ale'l usûl yöntemi ile yazılan kitapta, önce usûlî kurallar verilmiş, kuralın altına fûrû' fıkıhla ilgili örnekler sıralanmıştır. Kendisinden önceki usûl kitaplarında anlaşılma ve meselenin tatbikinin bilinmemesi gibi bazı konularda zorluklar yaşıyordu. Tilimsânî'nin direkt delillerle fûrû' meseleye ulaşması, önceki usullerden onu ayıran yönüdür. Yani genel delillerden direkt meseleye örnek vermesi, hilâfa sebep olan meseleyi örneklerle açıklaması, fûrû' fıkıhın tatbiki konusunda bilgi vermesi, anlaşılma ve tatbikatta yaşanan sorunu çözmüştür.⁵¹

Tilimsânî; kitapta yer alan konuları, genelde Mâlikî, Şâfiî ve Hanefî mezhepleri açısından karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Nadiren diğer mezheplere atıfta bulunmuş, Zâhirîler'den bir, Hanbelîler'den dört yerde bahsetmiştir. Konuları genelde mezheplerin fikirlerine dayandırmış, bazı yerlerde Mâlikî âlimlerden Eşheb (ö. 204/820) ve İbn Kâsım'ın (ö. 191/806) görüşlerine müracaat etmiştir.⁵² Mezhep görüşlerini savunmamış, usûl-fürû' irtibatını kurmayı hedeflemiştir.

Tilimsânî, Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl ilmi ile ilgili kaleme aldığı bu eserinde fıkıh usûlü konularının düzenini kendine özgü başlıklarla yeniden yapmıştır. Kitaba delil ile başlamış, delili Aslun bi-nefsihî (Bizzat asıl olan), Lâzımın an aslihî (Aslı gerektiren) şeklinde iki bölümde ele almıştır. Aslı "aslun bi-nefsihî" yani varoluşsal asıl olarak tanımlamış ve aslı, naklî ve aklî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Müellif kitabına asılları belirleyerek başlamıştır. Asılların belirlenmesi fıkıh usûlü ilminin temel esasıdır. Kitap bu özelliği ile bile diğer kitaplardan farklı olduğunu göstermektedir. Kitabın ana başlıkları şunlardır ve

⁵⁰ Burhânî, "Cuhûdu fukahâu'l-Cezâiri fî usûlü'l-fikhî ve kavâ'ide'l-fikhîyyeti eş-Şerîf et-Tilimsânî nemûzen", 94.

⁵¹ Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed et-Tilimsânî, *Miftâh'ul-vusûl ilâ binâ'i'l-fürû' ale'l-usûl* (Lübân: Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfiyyeti, 2017), 10, 11, 13, 15; Burhânî, "Cuhûdu fukahâu'l-Cezâiri fî usûlü'l-fikhî ve kavâ'ide'l-fikhîyyeti eş-Şerîf et-Tilimsânî nemûzen", 98.

⁵² Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâ'i'l-fürû' ale'l-usûl*, 17, 31; Burhânî, "Cuhûdu fukahâu'l-Cezâiri fî usûlü'l-fikhî ve kavâ'ide'l-fikhîyyeti eş-Şerîf et-Tilimsânî nemûzen", 94.

ona göre fıkıh konularında hüküm elde etmede iki çeşit delil vardır: 1-Delîl bi-nefsihî (delilin bizzat kendisi). 2-Mütedammın li'd-delîli (delile götüren). Bizzat delil olanlar, Aslun bi-nefsihî (Bizzat asıl olan), Lâzımun an aslihî (Aslı gerektiren) olmak üzere iki kısım. Bizzat asıl olan deliller iki sınıftır. Bunlar: Naklî ve aklî asıldır. Delilleri naklî ve aklî olarak ele almasından dolayı kitap iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım naklî kısım ve naklî asıl ile amel edilmesi için 1- naklî aslın senedi sahih olmalı, 2- naklî aslın delâletinin açık olması, 3- naklî aslın hükmü devam ediyor olmalı yani neshedilmemiş olmalı, 4- naklî asla muarız olanlara karşı râcih yani tercih ediliyor olması şartını sağlamış olması gerekmektedir.⁵³ Bu şartların açıklanması sebebiyle bu kısımda dört bab bulunmaktadır. Birinci bab olan "senet" başlığı altında, mütevatir ve âhad haberi; naklî aslın delaletinin açık olması ile ilgili olan ikinci babta, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen naklî aslı; kavlî, fiilî, takrirî başlıklarında değerlendirmiştir. Kavli, hükmün bizzat kendisine veya muallıkına delalet eden sözde zikri geçen şeyden anlaşılan mantukî cihet ve sözde zikri geçmeyen şeyden anlaşılan mefhûmî cihet olmak üzere iki cihet başlığında incelenmiştir. A- Mantukî cihet başlığını iki tarafta incelemiştir: 1. Hükme delalet edenler: emir, nehy, tahyîr (mübah); 2. Hükümün müteallıkına delalet edenler ise nas, mücmel, zâhir, müevvel başlıkları altında incelenmiştir. B-Mefhûm cihet ise yedi mesele alt başlığında anlatılmıştır. Üçüncü babta hükmün sürekli olması yani nesh konuları, dördüncü babta ise naklî aslın râcih, tercihe elverişli olması durumu iki meselede yani senet ve metin alt başlığında değerlendirilmiştir.⁵⁴

Kitabın ikinci kısmı aklî asıl kısmında istishâb delili, ıstishâb-ı emr-i aklî veya hissî ve ıstishâb-ı hükm-i şer'î şeklinde işlenmiştir. Lâzımun an aslihî (Aslı gerektiren) başlığında üç bab bulunmaktadır. Birinci bab, kıyas-ı tard hakkında olup iki fasılda incelenmiştir. Birinci fasıl, kıyasın rükünleri, ikinci fasıl, tard kıyasın kısımları hakkındadır. İkinci babta kıyas-ı aks konusu ele alınmıştır. Tilimsânî'nin kıyas konusunu bu başlık altında ele alması yani aslın ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirmesi o zaman için önemli adımlardan sayılabilir.

Hüküm elde etmede ikinci delil olan mütez(d)ammın li'd-delîl başlığında ise icmâ ve sahâbe kavlini incelemiştir. İcma' delili de dört mesele başlığı altında incelenmiştir. Birinci mesele sükutü icmâ, ikinci mesele sahabe icmâ'ına muhalif bir görüş durumundaki icmâ'ın durumu, üçüncü mesele ilk ve ikinci asır arasındaki icmâ' muhalefeti, dördüncü mesele ise ehl-i Medine'nin icmâ'ı hakkında yazılmıştır. Mâlikîlerce delil sıralamasına dâhil edilen amel-i ehli Medine bu kitapta fazla yer almamıştır. Ölçü birimleri olan müd, sâ' ve ezan

⁵³ Tilimsânî, *Miftâh'ul-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 8.

⁵⁴ Tilimsânî, *Miftâh'ul-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 99-109.

hakkında icmâ yapıldığını ifade etmiştir.⁵⁵ Deliller sıralamasına da dâhil edilmemiştir.

Sonuç olarak Tilimsânî kitabında delilleri naklî, aklî ve bu ikisine tâbi olanlar şeklinde sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırma ile delillerin istinbât yollarını tertip ederken farklı bir yol izlemiştir.⁵⁶ Delilleri; kitap, sünnet, istishâb, kıyas, icmâ, sahâbî kavli sıralamasına göre ele almıştır. Bu sıralama onun hüküm elde etmede belirlediği sıradır diyebiliriz.

Kitabın ilk bölümü naklî asıl bölümüdür ve dört babdan oluşmaktadır. Naklî aslın delil hakkındaki ilk babı senet hakkındadır. Tilimsânî senet başlığı altında mütevâtir ve âhâd haber konularını ele almıştır. Mütevâtir haberi, “yalan üzere birleşmeleri imkânsız bir cemaatin haberi” olarak tanımlamış ve konuyu Kur’an ve sünnet çerçevesinde değerlendirmiştir. Kur’an’la ilgili bölümde tilaveti neshedilen âyetlerin hükme delaleti ve meşhur kıraatlerden hüküm istinbât edilmesi meseleleri hakkında mezhepler arası farklı görüşlere yer vermiştir. Şafîler’in süt kardeşliği hususunda alt sınırın beş olduğuna dair Hz. Aişe’den “bilinen on emzirmenin haramlığı Kur’an’da indirilen şeylerdendi ve beş emzirme ile neshedildi ve Kur’an bu şekil okunurken Resûlullah vefat etti.”⁵⁷ hadisini değerlendirmiştir. Şafîler’in bu rivayetle neshedilen âyetlerle hüküm verdiğini belirtirken Mâlikîlerce bu rivayetin Kur’an’ın mütevâtirliğine aykırı olduğu için bu hükmün bâtıl olduğunu ifade etmiştir. Kitabın mütevâtirliği ile ilgili olarak Hanefîlerce meşhur haber sayılan, İbn Mes’ûd’un yemin kefareti ve Übey bin Ka’b’ın îlâ meselelerinde Mâlikîler’in Kur’an’dan olmayan ifadelerin Kur’an’dan sayılıp hüküm verilemeyeceği tezini savunmuş ve Hanefîler’in meşhur haberlere istinaden verdikleri hükümlerin makbul olmadığını ifade etmiştir.⁵⁸ Ayrıca Tilimsânî Kur’an’ın hükmünü değiştiren haberin de Kur’an gibi mütevâtir olması gerektiği görüşündedir.⁵⁹

Âhâd haberi, “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” olarak tanımlayan müellif sened hakkındaki itirazları icmâlî ve tafsîlî olarak ele almıştır. İcmâlî alt başlığında âhâd haber ile gelen bir meselenin aklî ve kıyas nedeniyle terk edilemeyeceği görüşünde olduğunu ifade etmiştir. Tafsîlî alt başlığında ise senede, râvinin makbuliyeti ve isnadın muttasıl olma gerekliliği şartını

⁵⁵ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 155-157.

⁵⁶ Fatne, *el-Menhecü el-usûlî li'l imâmi eş-Şerîf et-Tilimsânî fi kitâbihî el-Miftâh*, 23.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'* (Kahire: *Daru'l-Hadîs*, 2012), *Kitâbu'r-Rada'*, 17; İmam Şafî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm* (Beirut: *Dâru'l-Fikr*, 1990), 5, 28.

⁵⁸ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 10-11.

⁵⁹ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 11.

getirmiştir. Makbul râvinin ise adil ve zabtı sağlam olması gerekmektedir.⁶⁰ Rivâyetin Allah Rasulü'ne kesintisiz bir şekilde ulaşması manasına gelen isnadın muttasıl olması durumuna engel olan üç durumdan bahseden Tilimsânî onları şu şekilde açıklamıştır: 1- İnkıtâ: Râviler arasında kopukluk olmasıdır. 2- İrsâl: Sahâbînin atlanarak hadisin direkt olarak Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet etmesidir. 3- Vakf: Senedin sahâbîde kalıp Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşmadığı hadistir. Konu ile ilgili pek çok örnek veren Tilimsânî'ye göre âhâd haber ile hüküm verilmesi için bu şartların sağlanması gerekmektedir.⁶¹

Naklî aslın hüküm değeri kazanması için Tilimsânî'nin ikinci şartı naklî aslın delaletinin açık olmasıdır. İkinci bab bu konuya ayrılmıştır. Rivayet edilen metnin ihtilaf konusu olduğunu ifade eden Tilimsânî, metni; kavli, fiilî, takrirî başlıklarında değerlendirmiştir. İlk başlık olan "kavli" konusunun hükme delâletini, 1- Mantûk yoluyla delâlet, 2- Mefhûm yoluyla delalet olmak üzere iki cihetle incelemiştir. Mantûk yoluyla delâlette hükmün bizzat kendisinde veya muallıkına delâlet eden sözde zikri geçen şeyden anlaşılabilir cihettir. Mefhûmu ise sözde zikri geçmeyen şeyden anlaşılabilir cihettir.⁶²

Tilimsânî mantûk ile hükme delalet yollarının hükmün bizzat kendisine delâlet edenleri, emir, nehiy ve tahyîr şeklinde incelemiştir. Her konuyu ayrı ayrı başlıklarda inceleyen müellif emir konusu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur. Tilimsânî emir için, "Yüksek bir makamdan fiilin yapılmasına yönelik sözdür." tanımını yapmıştır. Emire delalet eden kalıpların on beş anlamda kullanılması ile ilgili Kur'an'dan âyetleri delil olarak sunmuştur.⁶³ Konuyu on mesele başlığında ele almıştır. Talebe yetiştirmeyi kitap yazmaya tercih eden Tilimsânî talebelerinin ve okuyucunun dikkatini çekmek için emir konusunun meselelerine sorularla başlamıştır. Konunun başında kesin hüküm vermemiş, konuyu örnekler ve mezheplerin görüşleri ile değerlendirmiştir. Emir konusundaki on mesele şunlardır: 1- Mutlak emir vücut mu, yoksa nedbi mi ifade eder? 2- Emir, emredildiği anda mı yoksa sonraki bir vakte mi iktizâ eder? 3- Emir tekrara delâlet eder mi? 4- Müvessa bir vakte bağlanan bir emir vaktin başlangıcına mı yoksa sonuna mı taalluk eder? 5- Emir evvel emirde bütün mükelleflere mi yoksa bazı mükelleflere mi taalluk etmiştir? 6- Birden fazla şey muhayyer bırakılarak emredildiğinde, emir bu seçeneklerin hepsini mi kapsar yoksa muayyen olmayan tek bir cüzünü mü kapsar? 7- Bir şeyi emretmek emredilen şeyin cüzlerini kapsar mı kapsamaz mı? 8- Vakit ile sınırlı ibadetlerde emredilen fiilin vaktinin kaçırılması durumunda ibadetin kazası

⁶⁰ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 12-17.

⁶¹ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 17-21.

⁶² Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 23.

⁶³ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 24-25.

olur mu olmaz mı? 9- Bir şeyi emretmek o şeye vesile olan şeyin emredilmesini gerektirir mi gerektirmez mi? 10- Bir fiilin emredilmesi zıddının yasaklandığı anlamına gelir mi?

Tilimsânî bu meselelerden önce tahrmeden yani yasaktan sonra gelen emrin delâletinde var olan ihtilaflara da değinmiştir. Ona göre tahrmeden sonra gelen emir izne delâlet etmektedir.⁶⁴

Mantûk ile hükme delâlet yollarından ikincisi nehydir. Tilimsânî'ye göre nehy, "İsti'la cihetinden fiilin yapılmaması konusundaki talebe delalet eden sözdür." ve nehyin Kur'an'da altı manaya geldiğini âyetlerle göstermiştir. Bu manalar; nehy, dua, akıbetin beyanı, ümitsizlik, irşâd ve tahkîrdir. Müellif nehy konusunu "Nehiy kalıbı fiil hakkında haram mı yoksa kerahe mi ifade eder?" ve "Nehiy, nehyedilen fiilin fesadını ifade eder mi etmez mi?" soruları ile açıklamıştır.⁶⁵

Mantûk ile hükme delâlet yollarından üçüncüsü tahyîrdir. Tilimsânî'ye göre tahyîr bir fiilin yapılıp yapılmaması hususunda mükellefi serbest bırakmak anlamına gelmekle beraber fiilin yapılıp yapılmaması aynı seviyede değildir.⁶⁶

Mantûk ile hükme delâlet yollarından ikincisi muallıkına delâlet edenlerdir. Tilimsânî kitabında nas, mücmel, zâhir, müevvel konularını ikinci taraf başlığında incelemiştir.

Tilimsânî'ye göre nas, tek manadan başka bir manaya hamledilemeyen lafızlardır ve delâleti kat'idir. "Sizden birinin kabını köpek yaladığında onu yedi defa yıkasın."⁶⁷ ve "Haram ve Hill mahallinde beş vahşi öldürülür."⁶⁸ hadislerini örnek olarak vermiştir. İlk hadiste hükmün yedi sayısı ile elde edildiğini ifade ederken ikinci hadiste beş sayısı üzerine ziyade olmayacağı manasına gelmediğini yani hükmün sayı ile alakası olmadığını söylemiştir.⁶⁹ Tilimsânî konunun devamında Muhammed sûresi 4. âyetinde geçen imamın (devlet başkanının) esirler konusunda karşılıksız serbest bırakma ve fidye vermede muhayyer bırakılmasını nas kapsamında değerlendirdiğini ifade etmiştir. Yine

⁶⁴ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 24-36.

⁶⁵ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 36-40.

⁶⁶ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 40.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsne'd*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1995), 248/7.

⁶⁸ İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, Kitâbu'l-Hac, 91,92,93.

⁶⁹ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 42.

ona göre lafız karîne ve siyak ile de nas olmaktadır. İhtimal içeren lafızlar nas kapsamında değildir.⁷⁰

Mücmel, delâleti açık olmayan lafızlardır. Bu kapalılığın giderilmesi için karînelere ihtiyaç vardır. Konuya üç bölümde ele alan müellif, görüş farklılıklarına da ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir. Birinci bölümde tarifinden yola çıkarak icmâl sebeplerini, ikinci bölümde iki ihtimalden birini tercihte karinelerin beyanı ve üçüncü bölümde ise usûlcüler arasında mücmel hakkında var olan ihtilafli meselelere değinmiştir. İcmâl sebeplerini lafızda olması muhtemel icmâl alt başlığında ele almış lafızda oluşabilecek icmâli de müfred ve terkîb olarak ikiye ayırmıştır. Müfred alt başlığını lafzın kendisindeki, fiil çekiminde ve eklerinde oluşabilecek icmâl; mürekkeb alt başlığını da iki mana arasındaki te'liften kaynaklı icmâl, mufassalın terkîbi ve terkîbin tafsil edilmesi olarak toplamda altı kısımda işlemiştir. Bu başlıkların her birini icmâlin bir sebebi sayarak konuyu hilâfiyat açısından değerlendirmiştir.⁷¹

İkinci bölümde ihtimallerden birini râcih kılan karîneleri üç açıdan ele almıştır. Bu karîneler lafzî karîne, siyâki karîne ve hârici karînelerdir. Lafzî karîne, “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.”⁷² âyetinde geçen “kurûin” lafzının çoğul ifade şekli ile gelmesinin tekil manasındaki farklılığına dikkat çekmiştir. Tilimsânî, siyâki karîne, “وَامْرَأَةٌ مُؤْمِنَةٌ إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ”⁷³ âyetinde geçen “hibe” lafzının kıyas ile ümmete teşmil edilip edilmeyeceği hakkındaki ihtilafları değerlendirmiştir.⁷⁴ Üçüncü karîne olan hârici karîne icmâle sebep olan iki manadan birinin nasla, kıyasla ya da amel (amel-i ehli Medine) ile muvafık olma durumlarının her birine âyet, hadis ve sahâbe uygulamalarıyla örnekler vererek konuyu detaylandırmıştır.⁷⁵

Tilimsânî, mücmelin üçüncü bölümünde usûlcüler arasında mücmel konusunda var olan ihtilafları altı meselede ele almıştır. Birinci meselede şer'î hükümlerin nesnelere (a'yan) izafesinin icmâl olup olmama konusuna “Siz

⁷⁰ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 43-44.

⁷¹ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 45-50; Ebî et-Tayyib Mevlûd es-Serîrî es-Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl* (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 224-256.

⁷² Kur'ân Yolu (Erişim 16 Nisan 2024) el-Bakara 2/228.

⁷³ “Mü'min kadınlar kendilerini Nebî'ye hibe ederlerse.”, el-Ahzâb 33/50.

⁷⁴ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 50-51; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 259-266.

⁷⁵ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 51-53; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 266-275.

anneleriniz haram kılındı."⁷⁶ "Size meyte haram kılındı."⁷⁷ âyetlerini örnek olarak vermiştir. Bu âyetlerde izafe edilen haram kılınma "anne" ve "meyte"dir. Fakat bu haram kılınma nesnenin kendisi değil fiil ile alakalıdır.⁷⁸

Tilimsânî, ikinci meselede "Doğruluğu hakkında izmâr edilen kelime mücmel midir, değil midir?" sorusuna cevap arar. "Ümmetimden hata ve unutmaya kaldırıldı."⁷⁹ hadisini örnek olarak veren müellif, kaldırılan şeyin ümmetin unutulması ve hata etmesi olmadığını müşahede ve tecrübe ile sabit olarak kaldırılan şeyin uhrevî sorumluluk ve dünyevî bir ceza olduğunu ifade etmektedir. Resûl'ün (s.a.v.) doğru söylediği kesinse bu durumda bir izmârın gerçekleştiğini bu izmâr hakkında da örfî manânın gündeme geldiğini söylemektedir.⁸⁰

Üçüncü mesele şer'î hakikatlere nefiy ekinin gelmesi hakkındadır. "la...illa" kalıbında kullanılan naslardır. Müellif bu konuda "Velisiz nikâh olmaz."⁸¹ "Fâtıhasız namaz yoktur."⁸², "Oruca geceden niyet etmeyenin orucu yoktur." hadislerini örnek verir. Bu kalıbın kullanıldığı ifadelerde asıl itibariyle şeklî nefiy söz konusudur ve bu ifadelerde bazen sıhhatin bazen de kemalin nefiyi kastedilir. Sıhhat ve kemal bağlamında mücmellik oluşur görüşünde olanların ve bu tür ifadelerde mücmellik olmadığı görüşünü savunanların delillerini kısaca anlatmıştır.⁸³

Dördüncü mesele iki manaya gelen lafzın iki ihtimalden birine hamledilmesiyle bir fayda, diğer manaya hamledilmesiyle iki fayda olması durumudur. Tilimsânî bu konuda "Kim taşla temizlenecekse tek yapsın."⁸⁴ hadisini örnek olarak verir. Resûlullah'ın (s.a.v.) sözünde "vitr" sözünün fiilin kendisi ve taşlarla ilgili olma ihtimali vardır. Fiil ile olunca bir sonuç ve bir fayda vardır ama taş ile ilgili olunca iki sonuç ve iki fayda ortaya çıkar görüşünde olanlar bu durumun icmâl olduğunu savunmuşlardır. Konunun

⁷⁶ en-Nisâ 4/23.

⁷⁷ el-Mâide 5/1.

⁷⁸ Tilimsânî, *Miftâh'ul-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 53.

⁷⁹ İbn Battâl b. Abdülmelik, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 4/478.

⁸⁰ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 54; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 275-281.

⁸¹ İmam Mâlik, *el-Muvatta'*. "Kitâbu'n-Nikâh", 4.

⁸² Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Süneni Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Darânî (Suudî Arabistan: Daru'l-Mugnî, 2000), 2/790.

⁸³ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 54; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 281-285.

⁸⁴ Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, 1/524.

devamında muhakkik usûlcülerin de bu konudaki görüşlerinin mücmel olduğunu söylemektedir.⁸⁵

Tilimsânî beşinci meselede “Vaz’î lügavî mana ve şer’î hüküm arasında kalan lafız mücmel mi değil mi?” konusunu ele almıştır. Bu konu ile alakalı olarak “*Beytin tavafi namazdır.*”⁸⁶ hadisini örnek olarak vermiştir.⁸⁷

Altıncı mesele “lügatte ve şer’î de müsemması olan lafızlar için kullanılan lafız mücmel olur mu olmaz mı?” sorusudur. Tilimsânî bu konuda “*Ateşin değiştiği şeylerden abdest alın.*”⁸⁸ hadisini örnek olarak getirmiştir. Bu konuda şu görüşleri sıralar: Resûlullah’ın “vudû” kelimesinden kastı şer’î abdest ya da el yıkama olabilir. Bu ihtimalden dolayı mücmel olduğunu söyleyenler vardır. Bazı usûlcüler bu durumlarda şer’î manaya hamledileceğini çünkü şer’in örfünün bunu gerektireceğini söylemiştir.⁸⁹

Tilimsânî zâhir konusunu “iki manaya ihtimalli olup dilin kendisinden kaynaklı olarak yani vaz’î bakımından bir manası baskın olan lafızdır ve bundan dolayı manası açık olan lafızlardır.” şeklinde tanımlamıştır. Müellif konuyu sekiz sebep alt başlık altında detaylandırmıştır. Her sebep aslında bir müevvelin mukabilidir.

Tilimsânî, zâhir ve müevvel konularını karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Zâhir konusunda akla ilk gelen anlamı, müevvel konusunda ise akla ilk etapta gelmeyen ikincil manalar üzerinde durmuştur. Her iki konuyu da örnekler bağlamında değerlendiren müellif akla gelebilecek şüpheleri izale etmeye çalışmıştır. Konu ile ilgili olarak Abdülbaki Deniz, Tilimsânî'nin zâhir-müevvel konusunu karşılaştırmalı olarak ele alması hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

“Bu açıdan Tilimsânî'nin karşılaştırma, tez ve anti tez oluşturmak suretiyle diyalektik bir metot üzerinde akıl yürüttüğü görülmektedir. Bu yöntem, meselenin zihinlerde netleşmesi, muhatapı ikna ve te’vilin usûl sistematigi içindeki konumunu temellendirmek için gereklidir. Ayrıca bütün usûlcülerce her ne kadar müevvelin zâhir kavramıyla olan ilişkisine temas edilse de Tilimsânî'nin söz konusu ilişkiyi sistematik hâle getirdiği ve te’vil kapsamında

⁸⁵ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 55; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 285-287.

⁸⁶ Ebû Abdîrrahmâ Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. Hüseyin Abdülmü'min Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), “Menâsikü'l-hac”, 3931.

⁸⁷ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 55; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 287-289.

⁸⁸ İmâm Mâlik, *Muvattâ*, “Kitâbu't-tahârat”, 23.

⁸⁹ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 55; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 289-296.

değerlendirilen konuları somutlaştırdığı söylenebilir. Onun bu bakış açısı te'vilin usûl içerisindeki konumunu daha da pekiştirmiştir.⁹⁰

Bu başlıklar şunlardır:

- Birinci sebep, mecaza mukabil hakikat. Lafız hakikat ve mecaza muhtemel ise, hakikat râcihtir.
- İkinci sebep, vaz' itibariyle müşterek lafzın mukabilindeki müfred, asıl olan iştirâk olmamasıdır.
- Üçüncü sebep, müteradife (eş anlam) mukabil tebâyün (farklı anlam), asıl olan mütebâyün olmasıdır. Yani manayı diğerlerinden ayıran farklı bir mananın olmasıdır.
- Dördüncü sebep, izmâra (kapalı hüküm) mukabil müstakillik, asıl olan müstakil olmaktır. Yani açık ve net olan lafızlardır.
- Beşinci sebep, te'kide (önceki manaya delalet eden lafızlar) mukabil, te'sis (yeni bir manaya delâlet eden lafızlar), asıl olan te'sistir.
- Altıncı sebep, takdim ve te'hîre mukabil tertîb, asıl olan tertîbdir.
- Yedinci sebep umumdur.
- Sekizinci sebep takyîde mukabil ıtlaktır. Asıl olan mutlak olmasıdır.

Tilimsânî, âmm lafızları zâhir konusunun alt başlığı olan yedinci sebepte ele almıştır. Ona göre âmm, kapsadığı her şeyi içine alan lafızdır ve âmm lafız lügavî, örfî ve akli umum olmak üzere üç çeşittir.⁹¹

Müevvel için, "iki mânadan birine olan baskınlık lafız cihetiyle olursa zâhir, ayrı bir delil ile olursa müevveldir." tanımını yapan Tilimsânî zâhir konusunda akla gelen ilk mâna üzerinde yoğunlaşmış, bu konuda ise ikincil mânalar üzerinde durmak suretiyle konuyu sekiz sebep alt başlığı ile sunmuştur. Bunlar;

1-Kelimenin hakikat mânası yerine mecaz mânasına hamledilmesi.

2- İştirak te'vil sebeplerinden değildir. Çünkü mücmel lafza daha yakındır. Delil getirecek kişi iki mânaya ihtimalli olan bu lafza hakikat ciheti ile bakarsa ve ispatlarsa o lafız icmalden kurtulmuştur. Ama mânaya mecaz ciheti ile baktığında ise hakiki mânayı aşan daha güçlü bir delil ihtiyacını doğuracaktır. Yani müşterek lafızdan kastedilen mâna eğer mecaz mânası olacak ise hakiki

⁹⁰ Abdalbaki Deniz, "Tilimsânî'nin Usûl Anlayışında Zâhir-Müevvel Diyalektiği ve Te'vilin Yeri", *Batman Akademi Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 8.

⁹¹ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 57-69; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 296-359.

mânanın olmayacağına dair daha güçlü bir delil ile ancak müevvel kapsamında değerlendirilebilir.

- 3- Lafızda izmâra başvurmak. (İhtiyaç halinde lafza takdir yapılabilmesi).
- 4- Lafızların müteradifliği.
- 5- Lafzın te'kid olarak kabul edilmesi.
- 6- Lafızda takdim ve te'hir yapılması.
- 7- Lafzı, umum manasına değil husus manasına te'vil etmek.
- 8- Lafzı, mutlak manasına değil mukayyed manasına tevil etmek.⁹²

Sonuç olarak Tilimsânî, zâhir ve müevvel konularını karşılaştırarak konu bütünlüğünü sağlamıştır. Ona göre hüküm elde etmede kullanılan lafız iki mânadan birine olan baskınlığı lafız cihetiyle olursa zâhir, ayrı bir delil ile olursa müevveldir. Bu nedenle te'vil konusunu zâhirin anlamını belirleyen asıllar ile kıyaslayıp değerlendirmiştir. Ona göre, zâhir lafzın anlamını belirleyen faktörler müevvel lafzı da etkilemektedir.

Tilimsânî naklî aslın, mefhum yoluyla hükme delaletini mefhûm-ı muhalefet ve mefhûm-ı muvâfaka olmak üzere iki kısımda incelemiştir. Diğer adı fehva'l-hitâb olan mefhûm-i muvâfakayı Tilimsânî "Kendisi hakkında susulan şeyin konuşulandan hükme daha layık ve uygun olduğunun bilinmesidir." şeklinde tanımlanmıştır. Mefhûmu'l-muvâfaka delâletinin lafzî mi yoksa kıyasî bir delâlet mi olduğu konusunda ekoller arasında var olan tartışmalara girmeyen müellif, konuyu "celî" ve "hafî" olarak iki kısımda değerlendirmiştir. Celî kısmında "O ikisine öf bile deme"⁹³, "Kim zerre miktar iyilik yaparsa"⁹⁴, "Kitap ehlinde öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet etsen, onu sana (eksiksiz) iade eder." ve aynı âyetin devamında gelen "Onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet bıraksan, tepesine dikilip durmazsan onu sana iade etmez."⁹⁵ âyetlerini örnek vermiştir. İlk âyette onları dövmenin tahrim bakımından daha öncelikli olduğunu ikinci âyette fazlaca hayır yapmanın evlâ olduğunu, üçüncü ve dördüncü âyette "kıntar" ile "dinar" arasında mukayese yapıldığını belirtmiştir. Tanımında geçen "evlâ olma" kaydına uyumlu örneklerini vermiştir. Hafî kısmında ise evlâ olma konusunda itirazların olduğu örnekleri değerlendirmiştir. Uyuyan ve unutan kişinin namazını kaza etmesi gerekliliği ile ilgili hadisten yola çıkarak kasıtlı olarak namazı terk

⁹² Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 70-83.

⁹³ el-İsrâ 17 /23.

⁹⁴ ez-Zilzâl 99 /7.

⁹⁵ Âl-i İmrân 3/75.

edenin namazı kaza etmesinin daha fazla gerekli olduğu ile ilgili yorumda bulunmuştur.⁹⁶

Tilimsânî, mefhûmu'l-muhâlefeyi "Bir şeyin zikredilmesi ile meskutun anı (lafızda zikredilmeyen) hükmün muhalifinin anlaşılması" olarak tanımlamıştır. Bu konu hakkında hilafın fazlaca olduğunu söyleyen Tilimsânî, Mâlikîler'in çoğunluğunun ve Şafîiler'in mefhûmu'l-muhâlefeyi delil olarak kabul ettiğini Hanefîler'in cumhurunun ise kabul etmediğini ifade eder. Mâlikîler'in delil olarak kabul etmede dâimîlerin kabullerini dikkate aldıklarını belirtmiştir. Mefhûmu'l-muhâlefe ile hüküm elde etmek için bazı şartlar da getirmiştir. Bu şartlar şunlardır:

- 1- Hüküm şer' dairesinde olmalıdır.
- 2- Belirli bir sorunun cevabı olmamalıdır.
- 3- Hükümün korkutma ve yüceltme amaçlı olmaması gerekmektedir.
- 4- Hükümde mantûkun mahalli işkâl olmamalıdır.
- 5- Şâriin mefhûmu'l-muhâlefedeki elde edilecek hüküm ile başka bir hüküm arasında kıyasa aykırı olacak belirli bir kayıt koymaması gerekmektedir.

Tilimsânî ayrıca, konuyu sıfat, şart, gaye, adet, zaman, mekân, lakab mefhumları şeklinde yedi meselede örneklerle anlatmıştır.⁹⁷

Tilimsânî, naklî asıl ile amel edilmesi hususunda bazı şartlar getirmiş konuyu metin, fiil ve takriri olarak üç kısımda ele almıştır. Yukarıda metin ile ilgi müellifin eserinde yer verdiği konuları belirtmeye çalıştık. Resûlullah'ın (s.a.v.) fiilleri ile ilgili bu bölüm ile ilgili Tilimsânî, Resûlullah'ın (s.av.) yaptığı bir fiilde eğer Allah'a kurbiyet yani yakınlaşma kastı varsa hükmün mendûb olduğunu çünkü Resûlullah (s.a.v.) tarafından bir tercihin söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Kurbiyet kastı yoksa ibâhaya hamledilir. Tilimsânî'ye göre Resûlullah'ın (s.a.v.) fiillerinin hüküm koymada delil olarak kabul edilmesi için, fiilin Resûl'e ait cibillî bir fiil olmaması gerekir, ümmeti onun yediği gibi yemek ve onun uyuduğu gibi uyumak zorunda değildir. Ona has bir fiil olmaması gerekir; gece namazı gibi. Şeriatçe sabit olan bir durumun beyanı olmaması gerekir. Resûl'ün şu sözü gibi "Benim kıldığım gibi namazı kılın."⁹⁸ Bu "Namaz kılın."⁹⁹ âyetinin bir beyanıdır. Bundan önce hükmün

⁹⁶ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 83-84; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 415-419.

⁹⁷ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 83-89; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 419-435.

⁹⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/341.

⁹⁹ el-En'âm 6/72.

bilinmemesi gerekmektedir gibi bazı şartlar getirmiştir. Resûlullah'ın (s.a.v.) terk ettiği şeylerin fiillerine dâhil edilip edilmeme meselesi hakkında Tilimsânî, Resûl'ün (s.a.v.) terk ettiği şeylerin vücut olmadığına delil getirilmiş olması gerektiğini söylemektedir. Resûl'ün sükûtu meselesinde ise eğer şeriatte böyle bir şey varsa Resûlullah (s.a.v.) onu açıklardı ifadelerini kullanmıştır.¹⁰⁰

Metinle ilgili üçüncü kısım takrîrî kısım"dır. Resûlullah'ın (s.a.v.) huzurunda gerçekleşen bir olay karşısında onun sessiz kalmasıdır. Müellife göre Resûl'ün (s.a.v.) takrîrleri hüküm ve fiil olarak iki türlüdür. Resûl'ün (s.a.v.) şahit olduğu olayların hükümleri ile ilgili olan meselelere ilk kısımda yer vermiştir. Huzurunda gerçekleşen olaya sessiz kalması onun onayı olduğu görüşündedir. İkinci kısım ise fiiller hakkındadır. Tilimsânî bu kısmı Resûl'ün (s.a.v.) "bizzat huzurunda gerçekleşen", "onun zamanında meşhur olan" ve "meşhur olmayan" şeklinde üç meselede ele almıştır.¹⁰¹

Tilimsânî naklî aslın oluşumunda müstetir ahkâm başlığı altında nesh konusunu ele almıştır. Ona göre nesh, şer'î bir hükmün ondan sonra gelen şer'î hüküm ile kaldırılmasıdır. "Şer'î hükmün bitmesi" olarak tanımlandığını ifade eden Tilimsânî, "kaldırmak" (رفع) ve "bitmek" (انتهى) mânalarını Bakillanî'den alıntı yaparak açıklamıştır. Ona göre nesh, şer'î hükmün bitmesi değil kaldırılmasıdır. Konunun içeriğini üç meselede anlatan Tilimsânî birinci meselede, mutlak nassa yapılan ziyade nesh mi, değil mi? tartışmalarını ele almaktadır. Mâlikî ve Şafilîler'in görüşünün mutlak nassa yapılan ziyadenin nesh olmayacağını söyleyen Tilimsânî, Hanefîler'in bu konuda muhalif olduğunu belirtmiştir. İkinci meselede mantûk neshedilince bundan dolayı mefhûm nesh olur mu olmaz mı? sorusuna cevap aramıştır. Üçüncü mesele, naklî aslın mensûh olup olmadığı hakkında gelen bilgi hakkındadır. Naklî aslın mensûh olduğu hakkında ittifak ve muhalefet hükmün verilmesi için gerekli bir etkidir.

Tilimsânî'ye göre neshin şartları vardır, bu şartlar: 1- Nesh eden nâsîh nassın mensûhtan daha güçlü olması gerekir. 2- Mensûh olan hüküm şer'î bir delil ile olmalıdır. 3- Nâsîh şer'î bir delil ile olmalıdır. 4- Nâsîh her zaman mensûhtan sonraki bir zaman diliminde olmalıdır.¹⁰²

Naklî aslın kabul edilme şartlarından dördüncüsü naklî aslın râcîh olmasıdır. Tilimsânî, hâdislerin tercîh edilmesindeki kriterleri sened ve metin

¹⁰⁰ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 90-94; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 439-447.

¹⁰¹ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 95-98; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 447-452.

¹⁰² Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 100-108; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 453-476.

olarak iki cihette incelemiştir. Sened cihetini râvinin yaşının büyük olması, iki haberden birinin râvisinin diğerinden daha bilgili ve haberinin sağlam olması, râvinin olayı bizzat yaşaması, râvinin vakianın sahibi olması, Resûl'ün (s.a.v.) sohbetinde daha çok bulunması, olay hakkında birden fazla râvi bulunması, râvinin Resûlullah'a (s.a.v.) daha yakın olması, râvinin hadisi hicapsız duyması, râvinin rivayeti hakkında hilafın olmaması da tercih sebebi olarak görmüştür. Ayrıca râvinin İslâm'a daha geç bir dönemde girmesi de nesh açısından bir tercih sebebi olarak değerlendirilmiştir.

Metin cihetinde ise Tilimsânî şu görüşleri örnekleriyle sıralamıştır: İki metinden birinin kavli diğerinin fi'li olmasıdır. Sahih olan görüşe göre metnin kavli olması daha sağlamdır. İki metinden birinin mantûka diğerinin mefhûmuna delalet etmesidir. Mantûku delil olan daha evladır. İkisinden birinin hüküm kastı ile rivâyet edilmesi diğerinin edilmemesi durumunda hüküm kastedilenin tercih edilmesidir. İki metinden birinin bir sebep üzerine vârid olması ve diğerinin herhangi bir sebep olmaksızın vârid olmasıdır, bir sebep üzerine vârid olan o sebep üzerine tercih edilir. Sebepsiz vârid olan ise o sebeple ilgili olmayan yerde de tercih edilir. Zâhirin müevvele tercih edilmesidir. İki metinden birinin ispat diğerinin nefyolmasıdır. İspat râcihtir. İki metinden birinin beraet-i asliyeden nakil olması diğerinin geri kalandan olmasıdır. Nakil evladır. İhtiyatı tercih eden metin râcihtir.¹⁰³

Tilimsânî kitabının ikinci sınıf başlığı altında aslun bi-nefsihî konusunun ikinci kısmı olan aklî asılı incelemiştir. Bu kısım istishâb hakkındadır. Tilimsânî kitabında istishâbın tanımına yer vermemiştir. Fakat kitabı şerheden Ebû et-Tayyib Mevlûd es-Serîrî es-Sûsî, istishâbı "Geçmiş zamanda sabit olanın şimdi ve gelecek zamanda da aslının bâki kalmasıdır." şeklinde tanımlamıştır.¹⁰⁴ Tilimsânî istishâbı, aklî veya hissî istishâb ve şer'î hüküm istishâb şeklinde ele almıştır. İlki aksine delil olmadıkça kişiye sorumluluk yüklemeyen berâet-i asliyye istishâbidir.

İkinci çeşit, şer'î hükmün istishâbidir. "Bir sebebe istinaden sabit olmuş şer'î bir hükmün aksini gösteren bir delil bulunmadığı sürece devam ettiğine hükmedilmesi"¹⁰⁵ olarak tanımlanan bu konu ile ilgili bir tanım yapmayan Tilimsânî ihtilafa konu olan burun kanamasının abdesti bozup bozmaması hakkındaki konu ile ilgili delilleri sıralamıştır.¹⁰⁶

¹⁰³ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 109-117; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 477-489.

¹⁰⁴ Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 489.

¹⁰⁵ Ali Bardakoğlu, "İstishâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/376-381.

¹⁰⁶ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 117-119; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 489-494.

Bilindiği üzere Tilimsânî, delîlü bi-nefsihi konusunu iki çeşitte incelemiştir: Aslun bi-nefsihi ve lâzım an aslın. Kitabın ikinci nev' başlığı lâzım an aslın konusu ile alakalıdır. Hüküm elde etmede asıla lazım olanlar manasına gelen bu başlıkta, kıyas-ı tard, kıyas-ı aks ve istidlâl konuları açıklanmıştır. Birinci bab olan kıyas-ı tardı “aralarında bulunan emrin câmi’ (illet) sebebiyle hükmü bilinmeyen suretin hükmü bilinen surete katılması” şeklinde tanımlayan müellif, kıyasın rükünlerini, asıl, illet, fer’ ve hüküm olmak üzere dört kısımda incelemiştir.

Tilimsânî, “asıl” konusunda tanımlama yapmadan konuyu beş şart üzerinden değerlendirmiştir. İlk şartta aslın hükmünün kitap ve sünnette sabit olması, ikinci şartta aslın nesh edilmiş olmaması, üçüncü şartta aslın hükmünün asla mahsus olmaması, dördüncü şartta kendisine kıyas edilen aslın başka bir aslın fer’inden olmaması, beşinci şartta ise, iki farklı illet üzerine dayandırılan aslın hükmü konusunda ittifakın olmaması şeklinde ele almıştır.¹⁰⁷

Kıyas-ı tardın ikinci rüknü illettir ve Tilimsânî illet için belirgin bir tanım yapmamış konuyu altı şartla açıklamıştır. Bu şartlar: 1- Hüküm-i vücûdînin illet-i vücûdî ve hüküm-i ademînin illet-i ademî ile talili caizdir. Ancak hüküm-i vücûdînin illet-i ademî ile talilinde ihtilaf edilmiştir. 2- İlet olarak kabul edilecek vasıf zâhir (açık) olmalıdır. 3- İletinin vasfı muzabıt olmalıdır yani kişiden kişiye ve durumdan duruma göre değişmemeli, istikrarlı olmalıdır. 4- İletinin vasfının bulunması halinde hükmünde bulunması zorunluluğu mânasına gelen illetin muttarid olma şartıdır. 5- İlette in'ikâs şartıdır. İlet yoksa hüküm de yoktur. 6- İletinin ta'diye (geçişkenlik) özelliğinin olup olmaması hususunda ihtilafları değerlendiren Tilimsânî, Mâlikîler'in ta'diye şart koşmadıklarını söylemiş, nass ve icmâ ile sabit olan kasır illet ile hüküm verilebileceğini kabul ettiklerini ifade etmiştir.¹⁰⁸

Tilimsânî illet olabilecek vasıfları belirlemek amacıyla bazı yöntemler belirlemiştir. *Miftâhu'l-vusûl*'da bu yöntemler nas, icmâ, münasebe, deveran, şebek şeklinde sıralanmıştır. İlk iki yöntemin mansûs illetin diğerlerinin ise müstenbât illetin kısımlarını oluşturduğunu görmekteyiz.¹⁰⁹

Fer', kıyas-ı tard'ın üçüncü rüknüdür. Tilimsânî kıyasın rükünlerinden fer'i dört şartta incelemiştir. İlk şart, illetin fer'de mevcut olmasıdır. Çünkü

¹⁰⁷ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 121-128; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 494-522.

¹⁰⁸ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 128-134; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 522-539.

¹⁰⁹ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 136-139; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 547-557.

hükümde sabit olan şey bu illet sebebiyle fer'de de sabit olacaktır. İkinci şart, fer'in hükmü asıldan önce olmamalıdır. Üçüncü şart, fer'in konusu husus ve umum bir nas olmamalıdır. Dördüncü şart, fer'in mevzu aslın mevzusundan farklı olmamalıdır.¹¹⁰

Kıyas-ı tard'ın dördüncü rüknü hükümdür. Tilimsânî hüküm konusunu dört meselede incelemiştir. Hüküm öncelikle şer'î olmalıdır. Çünkü kıyas, şer'î bir delildir. Dil konusunda da kıyas yapılamayacağı görüşündedir. Normal hale gelen hüküm kıyas ile ispatlanamaz. Kat'î bir hüküm beklenen hallerde kıyas metodu kullanılmaz. Tilimsânî son meselede usûlcülerin arasında var olan "Hükümün nefyi şer'î mi, değil mi?" tartışmasına yer vermiştir. Şer'îdir diyenlerin hükmün kıyas ile ispatlanacağını kabul ettiklerini, şer'î hüküm değildir diyenlerin ise kıyası kabul etmediklerini söylemiştir.¹¹¹

Müellif eserinde Kıyas-ı tard'ı kısımlara ayırmıştır. Bu kısımlar şu şekildedir: Kıyas-ı tard'da asıl ve fer' arasındaki ortak nokta; illet, asıl ve fer' arasındaki bütün vasıfların hepsinde aynı olması ya da bazı vasıflarda ortak olması yönünden iki kısma ayrılmıştır. Bütün vasıfların hepsinde aynı olmasına kıyâs-ı lâ fârik denir. Bazı vasıflarda iştirak ettiği durumlar da iki kısımda incelenir. Bunlar kıyâs-ı illet ve kıyâs-ı delâlettir. Tilimsânî konunun devamında "hâtîme" alt başlığında kıyasa yapılan itirazlara yer vermiştir. Kıyasla ilgili bu itirazlar şunlardır: 1- Asıldaki hükmün kabul edilmemesinden kaynaklanan itirazlardır. 2- Asıldaki vasfın varlığının kabul edilmemesinden kaynaklanan itirazlardır. 3- Vasfın illet olarak kabul edilmemesi yönünde gerçekleşen itirazdır. 4- Müstakil bir illet ve illetin bir cüzü olmaya uygun bir vasfa yapılan itirazlardır. 5- Fer'deki vasfın vücudunun kabul edilme noktasındaki itirazlardır. 6- Hükümün nakızını gerektiren şeyler ile fer'e olan itirazlardır.¹¹²

Lâzım an asl konusunun ikinci babı Kıyas-ı aks'dır. Hükümün bir vasfının yokluğu ile yok olması mânasına gelen Kıyas-ı aks bazı usûlcüler tarafından tesir metodunun bir alt başlığı olarak değerlendirilmiştir.¹¹³ Tilimsânî ayrı bir başlık açmış, konu ile ilgili tartışmalara yer vermeksizin konuyu mezhepler arasında hilafa sebep olan örnekler ışığında ele almıştır. O Kıyas-ı aks'ı,

¹¹⁰ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 139-140; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 557-562.

¹¹¹ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 139-142; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 557-567.

¹¹² Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 142-147; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 567-571.

¹¹³ Tuncay Başoğlu, "İlet Tespit Metodlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (Aralık 2002), 142.

illetteki ayrılığı sebebiyle fer'deki aslın hükmünün nakîzinin (zıddının) ispat edilmesi şeklinde tanımlamıştır.¹¹⁴

Üçüncü bab istidlâl konusudur. Bu başlıkta Hanefîler'in istihsân ve Mâlikîler'in mesâlih-i mürsele kapsamında değerlendirdiği konular ele alınmıştır.¹¹⁵ Tilimsânî, konuyu telâzüm ve tenâfi başlığında ve her iki başlığı da üç kısımda ele almıştır. Telâzüm başlığında: a- Eser ile müesserin istidlâlidir ve başka bir manada ânî istidlâldir. Mâlikîlerce nafîle olan vitir namazının binek üzerinde edasına verilen cevazın sabah namazının sünneti için de geçerli olacağı örnek olarak verilmiştir. b- Müesser ile eserin istidlâli ki limmî istidlâl de denir. Mükâteb kölenin kefaretlar için azad edilemeyeceği örneği verilmiştir. c- İki eserden biri ile diğerrinin istidlâl edilmesidir. Tenâfi başlığında ise şu kısımlandırmayı yapmıştır. a- İki hüküm arasındaki varlık ve yokluk açısından çelişiklikler. Mâlikîler'e göre borçlunun zekât vermemesi ve almaması örnek olarak verilmiştir. b- İki hüküm arasındaki vücub sebebiyle çelişiklikler. Şafiîler'e göre meni temizdir ve onunla namaz kılmanın cevazına dair bir örnekle konu desteklenmiştir. c- İki hüküm arasında ademe dair çelişiklikler. Mâlikîler'e göre deniz meytesinin temiz olması onun yenmesinin helalliği ile ilgilidir. Bu iki durum İslâm ile beraber gelmiş yeni hüküm değil eski halin devamı kapsamındadır.¹¹⁶

Hüküm elde etmede ikinci delil olan mütez(d)ammın li'd-delîl kitapta ikinci cins başlığında ele alınmıştır. Delil içeren kaynaklar, icmâ ve sahâbe kavlidir.

Tilimsânî, hakkında bir tanım yapmadan icmâ'ın cumhur ulemaya göre hüccet olduğunu söylemiş, konuyu dört meselede ele almıştır. Birinci meselede bir cemaatin yanında bir sahâbî veya tabiünden birisi hüküm verirse ve bu hükme itiraz edilmezse bu icmâ sayılır mı, sayılmaz mı? İkinci meselede bir kişinin itirazının icmâ'ı bozmayacağına dair örnekler sunulmuştur. Üçüncü meselede ikinci asır âlimleri birinci asrın âlimlerine karşı fikir birliği yaparsa bu durum icmâ' sayılır mı sorusuna hüccet ve icmâ'dır cevabını veren Tilimsânî, dördüncü meselede Medine ehlinin icmâ'ı hakkında İmam Mâlik'in bir yöntemi olduğunu ifade etmiş, her kısım için ayrı örneklerini vermiş ve kitabını bu şekilde sonlandırmıştır.¹¹⁷

¹¹⁴ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 149-150; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 578-582.

¹¹⁵ Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 582.

¹¹⁶ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 149-154; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 578-590.

¹¹⁷ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 155-157; Sûsî, *Şerh Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 590-597.

Sonuç

Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl, fıkhun bir alt yazım şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Farklı mezhep görüşü çerçevesinde ve farklı üsluplarda ele alınan eserlerin ortak amacı fer' meselelerin dayandığı asıllara ulaşmak ve mezhepler arasındaki farklı görüşlere dikkat çekmektir. Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl tarzı yazılan eserler fıkıh usûlü kaidelerinin uygulamasını gösterdiği gibi usûl ile fûrû' arasındaki bağlantıyı da göstermektedir.

Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl adlı eser Mağribli Mâlikî âlim Tilimsânî tarafından Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl tarzında Mâlikî mezhebinde kaleme alınmış ilk ve tek eserdir. Eserde Mâlikî, Şafiî ve Hanefî mezheplerinin mukayesesi yapılmış ve sistematik olarak fıkıh usûlü konuları esas alınmıştır. Mezhepler arası mukayesede tarafsız bir şekilde konuların değerlendirilmesi de eseri diğerlerinden ayıran bir diğer husustur.

Müellif, idrak ve anlayışı kolaylaştırmak ve birbiriyle alakalı meseleleri sunmak için onları kısımlara ayırıp tertip etmede cedel ve mantık ilmini kullanmış, kitabını usûl bablarına göre sınıflandırmıştır. Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl tarzında yazılan diğer eserler, fûrû' fıkıh eserlerinin bablarına göre tanzim edilirken, bu eserde konular usûl konularına göre tanzim edilmiştir. Bu özelliği ile onlardan ayrılmıştır. Müellif; bablar, fasıllar, cihet, sebep, taraf, meseleler halinde incelediği her konu hakkında bir mukaddime ve tanım yapmıştır. Mukaddime kısmında konuyu nasıl ele alacağından bahsetmiştir.

Tilimsânî kitabında her konunun tanımını lügavî anlamıyla değil, fıkıh usûlü terimi olarak yapmıştır. Kendine has tanımlar yapan Tilimsânî, tanım için kullandığı lafızları anlaşılması ve hızı kolay lafızlardan tercih etmiş, lafızların uyumuna dikkat etmiş, eleştiri ve münakaşa yolunu tercih etmemiştir. Tek tanımda konuyu anlatan Tilimsânî'nin tanımları kısa ve özdir. Tanımlar üzerinde süregelen tartışmalara yer vermemiştir. Başlıktan sonra tanımları yapmış ve konunun anlaşılması için örnek vermiş ve sonrasında mezheplerin ihtilaflarına atıfta bulunmuştur. Kişiler üzerinden değil mezhep olarak değerlendirme yapmıştır. Amacı mezhepler arası görüş farklılıklarını ortaya koymak suretiyle fıkıh usûlü konularını anlatmaktır. Bir görüşü diğer bir görüş ile kıyas etmemiş, görüşlerin üstünlüğü konusuna değinmemiştir. Tercihi basiretli ve zeki okuyucusuna bırakmıştır.

Tilimsânî tanım yapacağı kelimenin lügavî mânalarına yer vermemiştir. Vermesi halinde, lügavî anlam ile ıstilahî anlam arasındaki münasebetin araştırılması, illetlerin tahlili gibi konular sebebiyle konunun uzamasına sebep olacak ve kitabın amacından dışarı çıkmış olacağını ifade etmiştir.¹¹⁸

¹¹⁸ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl*, 7, 8.

Kitapta temsillere geniş yer verilmiştir diyebiliriz. Müellifin zamanında Mağrib'de genelde mütekellim metodu ile eserler yazılmış; örneklere yer verilmeyen eserlerde teoriler, soyut ifadelerle aktarılmıştır. Tilimsânî mütekellim metodu ile yazılan bu eserlerden farklı olarak eserinde konuları örneklerle açıklamış ve bu sayede konuları somutlaştırmıştır. Tanımladığı her konu ile ilgili örnekler veren Tilimsânî, meselelerin anlaşılmasını ve teoriden pratik hayata intikalini amaçlamıştır.

Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Daru'l-Hadîs, 1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaut - Adil Mürşid. S. Arabistan: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aybakan, Bilal. "Şîrâzî, Ebû İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/184-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Baltacı, Ahmet. "İbnü'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/488-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/376-381. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Başoğlu, Tuncay. "İlet Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6(Aralık 2002), 141-160.
- Burhânî, Menûbe. "Cuhûdu fukahâu el-Cezâiri fî usûlü'l-fıkhı ve kavâ'id el-fıkhıyyeti eş-Şerîf et-Tilimsânî nemûzecen". *Mecelletü's-Şihâb*, ed. Mustafa Hamidatou. 77-112. Cezayir: Vadi Üniversitesi, Kasım, 2015.
- Ceren, İsmail. "Merâmîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/ 192-195. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "el-Müdevvenetü'l-Kübra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/ 470-473. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Tilimsânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/ 165-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Maliki Ekolü (III-V/IX-XI yy.)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Dârimî, Abdullâh b. Abdurrahman. *Sünen-i Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Darânî. Suudî Arabistan: Daru'l-Muğnî, 2000.
- Demir, Hasan. eş-Şerîf et-Tilimsânî'nin Miftâhu'l-vusûl adlı eserinde Hanefî Mezhebine Yaptığı Atıflar. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- Deniz, Abdulkâki. "Tilimsânî'nin Usûl Anlayışında Zâhir-Müevvel Diyalektiği ve Te'vilin Yeri". *Batman Akademi Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 1-21.
- Fatne, Bûamâra. *el-Menhecü el-Usûlü li'l İmâmi eş-Şerîf et-Tilimsânî fî Kitâbihi el-Miftâh*. Tilimsan: Ebû Bekir Belkaid Üniversitesi, Vüzâratü'l-âli ve'l-bahsi'ilmî, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ferkûs, Muhammed. "Dirâse ve tahkiku Miftâh'l-vüsûl ilâ binâ'l-furû 'alâ'l-usûl ve Kitâb mesârâtü'l ğalat-ı edille". thk. Muhammed Alî Ferkûs. Beyrût: Müessesetü'r-Riyâd, 1419/1998.
- İbn Battâl b. Abdülmelik. *Şerhu Sahîhi Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. Beyrut: Dâru İhyâu'Turâsî'l-Arabiyye, 1985.
- İmam Şafîî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1990.
- Kavas, Ahmet. "Tilimsânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/159-163.

- İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kesgin, Hafsa. "Mâlikî Fıkıh Usûlünün Tarihsel Süreci". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 505-535.
- Koca, Ferhat. "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/67-70. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 16 Nisan 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Muhammed, Hâc İsa. "Eş-Şerîf et-Tilimsânî el- Müctehid ve Müceddidü İlmü Usûlü'l-Fıkıhî fî el-Karnî es-Sâmine". *el-Fikru el-Cezâirî Dergisi* 5 (2011).
- Okuyucu, Nâil. "Tahrîcî'l-furû ale'l-usûl Edebiyatı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (2010) 113-136.
- Özdemir, Mehmet. "Ebû Tâfşîn 1". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/ 240. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özel, Ahmet. "Bâcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özen, Şükrü. "İbnü'l-Kassâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/104-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sûsî, Ebu't-Tayyib Mevlûd es-Serîrî. *Şerh Miftâh'ul-vusûl ilâ binâi'l-fürû' ale'l-usûl*. Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Şenkardeşler, Hatice Boynukalın. *Karâfî'nin Usûl Anlayışı*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Tilimsânî, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed. *Miftâh'ul-vusûl ilâ binâi'l-fürû' ale'l-usûl*. Lübnân: Müessesetü'l-Kitâbî's-Sekâfiyyetü, 2017.
- Tinbukî, Ahmed Bâbâ. *Neylü'l-ibtihâc*. Trâblus: Dârü'l-Kütüb, 2000.
- Yıldırım, Âdem. *Endülüis Fıkıh Okulları*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.

Hanefî Mezhebinin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Kıyas Karşısındaki Konumu

Salih ERDEN | 0000-0002-0109-4796 | salih.erden@beun.edu.tr

Dr. Arş. Gör., Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı,
Zonguldak, Türkiye

ROR ID: [01dvabv26](https://orcid.org/01dvabv26)

Öz

Bu çalışma, Hanefî mezhebinin deliller hiyerarşisinde sahâbî kavlinin kıyas karşısındaki konumunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, öncelikle sahâbî ve sahâbî kavli kavramları ele alınmış, daha sonra Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının ve Hanefî usulcülerin konuyla ilgili görüşleri ortaya konulmuştur. Son olarak kurucu imamların sahâbî kavli konusunda çelişkili tutum sergilediği iddia edilen üç mesele ve Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin sahâbî kavlinin delil değeri konusunda Hanefî mezhebinden farklı bir görüş ileri sürmesinin olası nedenleri analiz edilmiştir. Çalışmanın bulgularına göre Hanefî mezhebinin kurucu imamları, gerek akıl/kıyas ile anlaşılamayan gerek anlaşılabilen konularda sahâbî kavlini referans almış ve sahâbî kavlini kıyasa tercih etmişlerdir. Kaynaklarda her iki durumda sahâbî kavlini kıyasa takdim ettiklerine yönelik kurucu imamlardan nakledilen çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Ayrıca pek çok Hanefî usulcü, imamların sahâbî kavline yaklaşımının bu yönde olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan Hanefî usûl bilginleri de kurucu imamlar gibi sahâbî kavlinin her iki durumda kıyasa takdim edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak, Kerhî bu konuda farklı bir görüş ortaya koymuş, sahâbî kavlinin akıl yoluyla anlaşılabilen konularda delil değeri olmakla birlikte akıl yoluyla anlaşılabilen meselelerde kıyas karşısında herhangi bir üstünlüğünün bulunmadığını ileri sürmüştür. Onun bu görüşü benimsemesinde Mutezile düşüncesinin etkisi olduğunu gösteren bazı kanıtlar bulunmaktadır. Ayrıca kurucu imamların çelişkili tutum sergilediği iddia edilen üç mesele, onların sahâbî kavlini kıyastan öncelikli kabul ettiklerini gösteren rivayetlerle uyumlu bir şekilde yorumlanabilir.

Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku, Hanefî Mezhebi, Şer'î Deliller, Sahâbî Kavli, Kıyas.

Atf Bilgisi

Erden, Salih. "Hanefî Mezhebinin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Kıyas Karşısındaki Konumu". *Düzce İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2024), 87-114. <https://doi.org/10.61272/duid.1485669>

Geliş Tarihi	17.05.2024
Kabul Tarihi	25.06.2024
Yayım Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışma, Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN danışmanlığında 27.07.2018 tarihinde tamamlanan “Ebû Hanife’nin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Konumu” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2018).
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Position of the Qawl al-Sahâbî in the Hierarchy of Evidence of the Hanafî Madhhab Compared to Qiyas

Salih ERDEN | 0000-0002-0109-4796 | salih.erden@beun.edu.tr

Dr. Res. Asst., Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Islamic Jurisprudence, Zonguldak, Türkiye

ROR ID: [01dvabv26](https://orcid.org/01dvabv26)

Abstract

This study aims to determine the position of the *qawl al-sahâbî* in the hierarchy of evidence of the Hanafî madhhab compared to *qiyas*. In the study firstly, the concepts of *sahâbî* and *qawl al-sahâbî* are discussed, then the views of the founding imams of the Hanafî madhhab and the Hanafî methodologists on this issue are presented. Finally, three issues in which the founding imams are alleged to have taken a contradictory stance on the *qawl al-sahâbî* and the possible reasons for Abû al-Ḥasan al-Karhî's different view from the Hanafî madhhab on the evidential value of the *qawl al-sahâbî* are analysed. According to the findings of the study, the founding imams of the Hanafî madhhab took the *qawl al-sahâbî* as a reference and preferred the *qawl al-sahâbî* to *qiyas* in matters that could not be understood by reason and those that could be understood. In the sources, there are many narrations from the founding imams that in both cases, they preferred the *qawl al-sahâbî* to *qiyas*. In addition, many Hanafî jurists have stated that this was the approach of the imams towards the *qawl al-sahâbî*. On the other hand, Hanafî lawyers, like the founding imams, a preferred the *qawl al-sahâbî* to *qiyas* in both cases. However, al-Karhî put forward a different view on this issue and argued that although the *qawl al-sahâbî* has evidential value in matters that cannot be understood through reason, it does not have any superiority over *qiyas* in matters that understood through reason. There is some evidence that Mutazilite thought had an influence on his adoption of this view. In addition, the three issues on which the founding imams are alleged to have exhibited contradictory attitudes can be interpreted in accordance with the narrations showing that they prioritised the *qawl al-sahâbî* over *qiyas*.

Keywords

Islamic Law, Hanafî Madhhab, Adilla Shari'ah, Qawl al-Sahâbî, Qiyas.

Citation

Erden, Salih. "Position of the Qawl al-Sahâbî in the Hierarchy of Evidence of the Hanafî Madhhab Compared to Qiyas". *Düzce Divinity Journal* 8/1 (June 2024), 87-114. <https://doi.org/10.61272/duid.1485669>

Date of Submission	17.05.2024
Date of Acceptance	25.06.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External This study is based on the master's thesis titled "The Position of the Companion's Statement in the Evidence Hierarchy of Abu Hanifa," completed under the supervision of Prof. Dr. Abdullah Kahraman on 27.07.2018 (İstanbul: Marmara University, Master's Thesis, 2018). 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.
Ethical Statement	
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Usûl-i fıkıh, İslâm hukukunun metodolojik sorunlarını ele alan bir disiplindir. Bu disiplinin temelini şer'î deliller oluşturur. Şer'î delillerin, fıkıh hükümlerini belirlemede merkezi bir rolü bulunmaktadır. Şer'î deliller, usûl-i fıkıh ilminin günümüze ulaşan ilk yazılı metni kabul edilen İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* isimli çalışmasından bu yana kaleme alınan usûl-i fıkıh eserlerinin en önemli bölümlerinden biri olmuştur. İlk defa *er-Risâle*'de ele alınan, Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) ifadesiyle sünnetin nihai uygulaması olan sahâbî kavli delilinin de şer'î deliller içinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Çünkü sahâbe, vahyin muhatabı olan Hz. Peygamber'i görmüş ve onun gözetiminde yetişmiştir. Ayrıca onun birçok haline şahit olmuş ve sözlerini bizzat kendisinden duyma imkânı elde etmiştir. Bu sebeple fıkıh usulü açısından sahâbe sözleri ve uygulamaları naslardan sonra en temel referans kaynaklarından biri olmuştur.

Hanefî usûl âlimleri, sahâbî kavlinin çeşitli türlerini belirlemişlerdir. Bunlardan biri de sahâbe arasında yaygınlık kazanmayıp tâbiîn arasında meşhur olan ve sahâbe arasında muhalefet gördüğüne dair bilgi bulunmayan sahâbî kavlidir. Akıl/kıyas ile kavranamayacak konulardaki bu tür sahâbî kavlinin delil değeri, Hanefî mezhebi içinde tartışmalıdır. Bu çalışma, Hanefî mezhebinin deliller hiyerarşisinde söz konusu sahâbî kavlinin kıyas karşısındaki konumunu incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma kapsamında Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının ve usul bilginlerinin bu konudaki görüşleri analiz edilmiştir. Çalışma, sahâbî kavli delilinin Hanefî usûlündeki önemini anlamak için kapsamlı bir kaynak incelemesi sunmaktadır.

Hanefî mezhebi açısından sahâbî kavlinin delil değeri konusunu ele alan bazı çalışmalar bulunmaktadır.¹ Ancak söz konusu çalışmalardan farklı olarak bu çalışmada Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının konuyla ilgili kanaatleri, yalnızca Hanefî usul eserlerinden hareketle değil, kurucu imamların telif ettikleri eserler, Hanefî fûru fıkıh kitapları ve biyografi kaynakları incelenerek ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Öte yandan diğer çalışmalardan farklı olarak bu çalışmada Kerhî'nin (ö. 340/952) sahâbî kavlinin delil değeri konusunda Hanefî mezhebinden farklı bir görüş ileri sürmesinin muhtemel sebepleri analiz edilmiş, sahâbî kavlinin delil değeri noktasında Kerhî ile aynı kanaate sahip olduğu ileri sürülen Debûsî'nin (ö. 430/1039) sahâbî kavlini kıyastan öncelikli kabul ettiğini gösteren birtakım

¹bk. Musa Günay, "İmâm Ebû Hanîfe'nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2013); Recep Çetintaş, "Hanefî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2017).

argümanlar ortaya konulmuştur. Ayrıca kurucu imamların sahâbî kavli konusunda çelişkili tutum sergilediği iddia edilen üç mesele detaylı olarak incelenmiştir.

1. Usul Bilginlerinin Sözü'nün Delil Değerini Tartıştıkları Sahâbî

Sahâbî kavramı birçok hadis ve fıkıh usul bilgini tarafından farklı şekilde tarif edilmiştir. Hadis ve usûl bilginlerinin sahâbî tanımları karşılaştırıldığında, muhaddislerin daha geniş, usûlcülerin ise daha dar bir çerçeve çizdiği görülmektedir. Hadis bilginleri sahâbî tanımlarında yalnızca “uzun süreli beraberlik” ve “ilim elde etme” gibi lafzın sözlük anlamlarını esas almış, bu sebeple onların tanımları genel ve kuşatıcı bir nitelikte olmuştur.² Usûl bilginleri ise lafzın sözlük anlamını bir tarafa bırakıp örfî anlamını esas alarak, bu kişilerin sadece Hz. Peygamber’i görmekle kalmayıp İslâm dininin doğru bir şekilde öğrenecek kadar uzun bir süre onunla beraber olması gerektiğini vurgulamış, bu nedenle onların tanımları hadis bilginlerinin tanımlarına kıyasla daha dar kapsamlı olmuştur.³ Bu farklılığın bir neticesi olarak, muhaddislere göre Müslüman olarak Hz. Peygamber’i gören herkes sahâbî sayılırken, usûlcülere göre sadece Hz. Peygamber ile uzun bir vakit beraber olup onun ilmî mirasından faydalananlar sahâbî olarak adlandırılmıştır. Ayrıca usul bilginlerine göre Hz. Peygamber ile uzun vakit geçirmeyen kişi masum olmadığından, rivâyetinin kabul edilmesi hususunda tezkîye ve ta’dîl gerekirken, hadis bilginlerine göre kısa ya da uzun Hz. Peygamber ile birlikte

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Mustafa Dib Boga (Beyrut: Dâr’u İbn-i Kesîr, 1987), “Fezâilü’s-Sahâbe”, 1; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbn Salâh, *Ma’rifetü envâi ulûmi’l-hadis*, thk. Abdullatif el-Hemim-Mahir Yasin el-Fahl (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 396; Ebû ‘Abdullah Bedreddîn Muhammed Zerkeşî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ fi usûli’l-fikh* (Mısır: Dâru’l-Kütübî, 1994), 3/59; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hafîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma’rifeti usûli’l-ilmî’r-rivâye* (Mısır: Dâr-ü’l-Hüdâ, 2002), 1/192.

³ Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbü’l-Mu’temed fi usûli’l-fikh*, thk. Halil el-Mis (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 2/172; Ebû Muhammed ‘Alî b Ahmed b Şa’îd el-Endelusî İbn Hazm, *el-İḥkâm fi usûli’l-aḥkâm*, thk. eş-Şeyḥ Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1926), 5/89; Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed b. Süleyman el-Eşgar (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 1/309; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr şerhu usûli’l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 2/560; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 2/262; Zerkeşî, *Bahrü’l-muḥîṭ*, 3/359.

olan herkes adaletli kabul edildiğinden rivayetinin kabul edilmesi için tezkiye ve ta'dîle ihtiyaç yoktur.⁴

Esasında iki grubun tanımladığı şahsiyete bakıldığında hadis ve usûl bilginleri arasındaki bu farklılığın tabii olduğunu söylenebilir. Çünkü usulcülerin belirttiği sahâbî, Hz. Peygamber ile karşılaşmanın dışında dini konularda içtihat edebilen, hukuki görüş bildirebilen, dini hükümleri derinlemesine kavrayan bir hukukçu ya da sahâbîler içinde öne çıkan bir zattır. Bu nitelikler ise, yalnızca uzun zaman Hz. Peygamber ile birlikteliği olmuş ve ilmi açıdan ondan yararlanmış şahıslarda mevcut olabilir. Onu yalnızca bir defa görmüş bir şahsın ise ondan ilmi anlamda istifade etmesi beklenemez. Bu nedenle usul ehli, ehl-i hadisten farklı olarak çöllerde yaşayıp sadece bir kere Hz. Peygamber ile karşılaşmış, sonrasında onunla hiçbir araya gelmemiş birini, aranan hususi mana kendisinde bulunmadığı için sahâbî tanımının haricinde tutar.

Usûl alimlerinin sahâbe tanımından da anlaşılacağı gibi Hz. Peygamber ile aynı çağda yaşamış, onu bizzat görmüş ve onunla zaman geçirmiş tüm sahabîler ne Hz. Peygamber'e olan samimiyetleri ne de ona karşı gösterdikleri bağlılık açısından aynı düzeyde değillerdi. Bazıları, Hz. Peygamber'i görmekle kalmayıp, içtihat etme yeteneğine de sahipti. Bazıları ise bu düzeye ulaşamamıştı. Bu durumu tâbiîn alimlerinden Mesrûk b. Ecdâ' el-Hemedânî (ö. 63/683 [?]) şöyle ifade etmiştir: "Hz. Peygamber'in arkadaşlarından altı kişi hüküm verirdi. Bunlar Ömer, Ali, Abdullah, Übey, Zeyd ve Ebû Mûsâ idi." Yine, tâbiînin önde gelenlerinden Şa'bî (ö. 104/722) bu konuda şu sözleri sarf etmiştir: "Bilgi, Hz. Peygamber'in arkadaşlarından altı kişiden alınırdı. Bunlar arasında Ömer, Abdullah b. Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit kendi aralarında, Ali, Ebû Mûsâ ve Übey ise kendi aralarında bilgi alışverişinde bulunur, bilgi birikimi açısından birbirlerine benzerlerdi."⁵

Sahâbeyi bizzat tanıyan ve onları gözlemleyen tâbiîn alimleri, tüm sahâbîlerin aynı seviyede olmadığını, aralarında fıkıh bilgisi bakımından üstün olanların bulunduğunu ifade etmişlerdir. Keza Hanefî usulcüler de sözünün delil değeri olan ve kavli karşısında kıyasın bırakılacağı sahâbînin, fakih ve içtihat edebilen bir sahâbî olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim, bazı Hanefî kaynaklarında Ebû Hanîfe'nin sadece, ehl-i fetvâ olan Osman, Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbâs, Zeyd b. Sâbit ve Muâz b. Cebel ile bunlar düzeyindeki sahâbîleri taklit edeceği ve onlara muhalif olmayacağı

⁴ Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî, *Teysirü't-Tahrîr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1996), 3/68.

⁵ Ebûbekir Ahmed b Hüseyin b Ali el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ süneni'l-kübra*, thk. Muhammed Ziyâurahman el-Azimi (Kuveyt: Dâru'l-Hulefa li'l-Kitabî'l-İslâmî, ts.), 160-161.

aktarılmaktadır.⁶ Ayrıca Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944), Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının sözünü delil kabul edip, kıyasa tercih ettikleri sahâbenin, mutlak sahâbe değil fetva verme yetisine sahip sahâbe olduğunu aktarmıştır.⁷ Keza Debûsî, sahâbî kavlinin delil değeri noktasında kanıt olarak gösterilen “Ashâbım gökteki yıldızlar gibidir. Hangisine tâbi olsanız hidayete erersiniz.”⁸ hadisinde geçen “ashâbım” ifadesinin genel anlamda olmayıp, Hz. Peygamber’in bu ifadeyle bütün sahâbîleri değil yalnızca fıkhi konularda bilgi sahibi olanları kastettiğini, çünkü sahâbe içerisinde bedeviler gibi ittifakla taklidi meşru olmayan kişilerin yer aldığını belirtmiştir.⁹ Benzer şekilde Serahsî, sözünün delil değeri bulunan ve kavli karşısında kıyasın terk edileceği sahâbînin fıkıh alanında derin bilgi sahibi olan sahâbî olduğunu ifade etmiştir.¹⁰ Yine Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) “Delil değeri tartışılan sahâbeden maksat, yalnızca fakih olanlardır, diğerleri değildir.” diyerek bu durumu açıkça ifade etmiştir.¹¹ Bunun dışında, sonraki dönem Hanefî fıkıh bilginlerinden Bahrululûm el-Leknevî (ö. 1303/1886) “Usul alimlerinin sözünün delil değerini tartıştıkları sahâbe, fetih Müslümanları değil, Hz. Peygamber ile beraber olmuş ve onun ahlâkını benimsemiş kişilerdir.” sözleriyle sözünün delil değeri tartışılan sahâbenin seçkin sahâbîler olduğunu vurgulamıştır.¹²

2. Usul Bilginleri Tarafından Delil Değeri Tartışılan Sahâbî Kavli

Sahâbî sözleri, fıkıh kaynaklarında *kavlu’s-sahâbî*, *ekâvîlu’s-sahâbe*, *re’yu’s-sahâbî*, *fetvâ’s-sahâbî*, *hukmu’s-sahâbî*, *tefsîru’s-sahâbî* ve *mezhebû’s-sahâbî* gibi

⁶ Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn es-Sadrü’s-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî, *Kitabü Şerhi Edebi’l-kâdi li’l-Hassâf*, thk. Muhyî Hilâl Serhân (Bağdâd: Matbatü’l-İrşad, 1977), 1/183; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr şerhu usûli’l-Pezdevî*, 3/333.

⁷ Alâu’d-dîn Ebûbekir Muḥammed b. Aḥmed es-‘Semerkandî, *Mîzânul’-uşûl fi netâici’l-‘ukûl*, thk. Muḥammed Zekî ‘Abdilberr (Katar: Maṭâbi‘u’-d-Dûha’l-Hadîse, 1984), 492.

⁸ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdülber, *Câmi’u beyâni’l-ilm*, thk. Ebî’l-Eşbal ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzî, 1994), 2/956; Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *et-Telhîsü’l-habîr fi tahrîci ehâdisi Râfi’l-kebîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1989), 4/462.

⁹ Ebû Zeyd ‘Abdillâh b. Muḥammed b. ‘Ömer b. İsâ Debûsî, *Ṭaqvîmu’l-edille*, thk. Ḥalîl Muḥyiddin el-Meys (b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 257.

¹⁰ Ebû Bekr Şemsü’l-e’imme Muḥammed b. Ebî Sehl Aḥmed es-Serahsî, *el-Meḥşuṭ* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 8/140, 12/129, 13/30, 18/54.

¹¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr şerhu usûli’l-Pezdevî*, 3/333.

¹² Bahrululûm Ebû’l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî el-Leknevî, *Fevâtiḥu’r-rahâmût fi şerhi Müsellemi’s-sübût*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 2/232.

terimlerle ifade edilmiştir. Ayrıca kimi zaman *sünnet*, *hadis*, *haber* ve *eser* gibi kavramlar da sahâbî kavlini belirtmek amacıyla kullanılmıştır.¹³

Sahâbî kavlinin şer'î bir delil olup olmadığı meselesi ilk defa Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı usûl kitabında *ekâvîlü's-sahâbî* başlığı altında ele alınmıştır. Sonraki usûl kitaplarında ise *taklîdü's-sahâbî*, *ittibâu's-sahâbî*, *kaulü's-sahâbî*, *mezhebü's-sahâbî* ve *mutâba'tü eshâbî'n-nebî* gibi farklı başlıklar altında incelenmiştir.¹⁴ Hanefî usûl kitaplarında ise ilk defa Ebû Bekr el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı kitabında tartışmalı bir mevzu olarak yerini almıştır.¹⁵

Hanefî usûl âlimleri, sahâbî kavlinin çeşitli türlerini belirlemişlerdir. Bunlar arasından akıl/kıyas ile kavranmayacak konulardaki sahâbî kavlinin delil değeri Hanefî mezhebi içerisinde tartışmalıdır.¹⁶ Fakat bu kavlin niteliği hicrî altıncı asra kadar tam olarak belirlenememiştir. Bu konuda bazı Hanefî

¹³ Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen b. Ferḳad eş-Şeybani, *el-Aşl*, thk. Muḥammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2012), 12/1/134, 3/3, 5/89; Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. el-Ḥasen b. Ferḳad eş-Şeybani, *el-Hüccce alâ ehl-i Medine*, thk. Mehdi Ḥasen el-Keylânî el-Ḳâdirî (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1982), 1/24; Ebû Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 2/31, 2/65; Seraḥsî, *el-Meḃsuṭ*, 11/251; Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muḥîtü'l-burhânî fi'l-fıḳhi Nu'mânî*, thk. 'Abdülkerim Şâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/38; Ebû Muḥammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muḡni şerh-u Muhtasari'l-Hirakî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabi, 1985), 2/280; Ebû'l-Hasen Alî b. Muḥammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir fi fikhi mezhebi'l-İmamî's-Şâfiî*, thk. Şeyh Ali Muḥammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 8/ 522. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Hacı Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözü'nün Hukukî Değeri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990), 324.

¹⁴ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbü'rî, *el-Burhân fi usûli'l-fıḳh*, thk. Şalâh b. Muḥammed b. 'Aveyde (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/2/834; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/404; Ebû'l-Hasen Seyfuddîn 'Alî b Muḥammed b Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-aḥkâm*, thk. 'Abdurrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 4/4/210; Ebû İshâk İbrâhîm b Musâ b Muḥammed el-Laḥmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥasan Alu Selmân (Huber: Dâru İbni 'Affân, 1417), 7/4/132.

¹⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994), 3/361-369.

¹⁶ Ceşşâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/339; Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 28-34, 299; Faḫru'l-İslâm Ebû'l-Usr Pezdevî, *Kenzü'l-voşul ilâ marîfeti'l-usul* (Karaçi: Matbaatü Cavit Biris, ts.), 239-247; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muḥammed b. Ebî Sehl Aḫmed es-Seraḥsî, *Usûlü's-Seraḥsî* (Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, 1395), 1/295-320, 2/112; 'Semerkandî, *Mizânul'-usûl*, 495. Sahâbî kavli türleri hakkında detaylı bilgi için bk. Salih Erden, *Ebû Hanîfe'nin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Konumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 57-73.

usulcüler, soyut ifadeler kullanırken, bazıları somut örnekler vererek tartışma noktasını açıklama yoluna gitmişlerdir. Örneğin Cessas ve Pezdevî, ihtilâflı olan sahâbî kavlini “Başka bir sahâbînin karşı çıkmadığı/muhalifi bilinmeyen sahâbî sözü” olarak tanımlarken,¹⁷ Lâmişî (ö. 522/1127) tartışma noktasını “Umum-u belvâdan olmayan bir meselede fetva verebilen bir sahâbînin sözüdür. Bunun aksini gösteren başka bir sahâbî kavli de bulunmamaktadır.” şeklinde,¹⁸ Semerkandî (ö. 539/1144) de “Kaçınılmaz olan yahut yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi mümkün olmayan olayların dışında bir konu hakkında fetva verebilen bir sahâbî sözüdür. Bu söze diğer sahabîler tarafından karşı çıkılmamıştır.” şeklinde tanımlamıştır.¹⁹

Buradan hareketle tartışma noktasının hicrî 4-5.. asırda henüz net değilken hicrî 6.-7. asra gelindiğinde Lâmişî ve Semerkandî'nin açıklamaları ile tam olarak netleştiği söylenebilir. Ayrıca buradan yola çıkarak, Hanefî usûl bilginleri arasında delil değeri sorgulanan sahâbî sözünün, umum-u belvâdan olmayan bir meselede sahâbe devrinde yaygınlaşmayıp tabiîn döneminde şöhret bulan ve sahâbe arasında muhalefet gördüğüne dair bilgi bulunmayan fakih sahâbî kavli olduğu ifade edilebilir. Hanefî usûl âlimleri, bu tür sahâbî kavlinin diğer sahabîler için delil olmadığı konusunda hemfikir olmakla birlikte, tabiîn ve sonrası için delil olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.²⁰

3. Hanefî Mezhebinin Sahâbî Kavlinin Delil Değeri Hakkındaki Kanaati

3. 1. Kurucu İmamların Kanaati

Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin Kur'an, Sünnet ve icmâdan sonra sahâbî kavliyle amel ettiği ve onu kıyastan üstün tuttuğuna dair, senetli ve senetsiz çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlere eserlerinde yer verenler arasında pek çok Hanefî fakih yer almaktadır.²¹ Ayrıca Kudûrî (ö. 428/1037),

¹⁷ Ceşşâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/361; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşul ilâ ma'rifeti'l-üşul*, 236.

¹⁸ Ebû Senâ' Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fi usûlü'l-fıkh*, thk. Abdül Mecid et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 153.

¹⁹ 'Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 482.

²⁰ Ceşşâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/361; Debûsî, *Ta'vîmu'l-edille*, 256; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşul ilâ ma'rifeti'l-üşul*, 234; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/105.

²¹ Ceşşâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/361; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 6/2919, 9/4735, 7/3401, 11/5893; Abdelouahad Jahdani, *Kitâb Masâil al-Hilâf fi Usûl al-Fıqh Les problèmes de divergences en méthodologie juridique de Husayn b. 'Alî al-Saymarî* (Marseille: Phd Thesis, ts.), 220; 'Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 481; İbn Mâze, *Kitabü Şerhi Edebi'l-kâdi lil Hassâf*, 1/186; Ebû Bekir b Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7/5; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhtû'l-burhânî fi'l-fıkhî Nu'mânî*, 8/9; Takıyyüddin b. Abdilkâdir et-

İbn Mâze (ö. 536/1141), Kâsânî (ö. 587/1191) ve Takıyyüddîn et-Temîmî (ö. 1010/1601) olmak üzere birçok Hanefî fakih Ebû Hanîfe'ye göre sahâbî kavlinin kıyastan öncelikli olduğunu belirtmiştir.²² Aynı şekilde Ebû'l-Mansûr el-Mâturîdî, Cessâs ve Saymerî Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının sahâbî kavlini kıyasa takdim ettiğini açıkça ifade etmişlerdir.²³ Yine son dönem Osmanlı âlimi Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1952) ve Mısırlı âlim Muhammed Ebû Zehre (ö. 1390/1974) de bu görüşü paylaşmaktadır.²⁴ Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin, sahâbî kavli karşısında kıyası terk ettiği ve sahâbî kavli bulunduğu durumlarda kıyasa bakarak hüküm vermediği noktasında birçok kanıt bulunmaktadır.

Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin eserlerine bakıldığında onların da tıpkı Ebû Hanîfe gibi sahâbî kavliyle amel ettikleri ve onu kıyastan üstün tuttukları görülmektedir.²⁵ Nitekim Ebû Yûsuf, "Bu konuda kıyas şöyledir, ancak ben eser sebebiyle kıyası bıraktım." diyerek bunu açıkça belirtmiştir.²⁶ Ayrıca Kerhî, Ebû Yûsuf'un "eser" kelimesiyle diğer sahâbîlerin muhalefet etmediği sahâbî kavlini kastettiğini, ona göre sahâbeden muhalefet eden olmadığı sürece sahâbî kavliyle amel etmenin kıyastan daha doğru olduğunu ve onun sahâbî kavli karşısında kıyası terk ettiğini ifade etmiştir.²⁷ Keza Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfî* isimli eserinde geçtiği üzere Şeybânî, içtihat ederken önce Kitap ve Sünnet'e, ardından sahâbî sözlerine bakılmasını, eğer sahâbî kavli mevcut değilse, kıyas yapılmasının caiz olduğunu dile getirmiştir.²⁸ Yine Şeybânî, *el-*

Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1970), 1/144, 151.

²² Kudrî, *et-Tecrîd*, 6/2919, 9/4735, 7/3401, 11/5893; Burhâneddin Buhârî, *el-Muhtû'l-burhânî fi'l-fıkhi Nu'mânî*, 8/9; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 7/5; İbn Mâze, *Kitabü Şerhi Edebi'l-kâdi li'l-Hassâf*, 1/186; Takıyyüddîn Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 1/144, 151.

²³ Ceşşâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/361; Saymerî, *Kitâb Mesâil al-Hilâf fi Usûl al-Fiqh*, 220; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 481;

²⁴ Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu ehli'l-Irâk ve hadîsühüm*, thk. Muhammed Salim Ebû Âsî (Kahire: Dâru'l-Besâir, 2009), 52; Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Muhammed Ebû Zehre, *el-İmâm Ebû Hanîfe Hayâtühû ve âsruh ârâ'ühû ve fıkhuhû* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1991), 268-269.

²⁵ Ebû Yûsuf Ya'qûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *el-Harâc*, thk. Sa'd Hasan Muhammed Tahâ 'Abdurra'ûf Sa'd (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 82, 114, 184; Ebû Yûsuf Ya'qûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *İhtilafü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leyla*, thk. Ebu'l Vefâ el-Afgânî (Hindistan: Lecnetü İhyâ'i'l-Ma'ârif en-Nu'maniyye, ts.), 1/42; Şeybânî, *el-Hücce*, 3/ 58, 311, 575.

²⁶ Ceşşâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/361.

²⁷ Ceşşâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/361.

²⁸ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Belhî, *el-Kâfî*, (İstanbul:

Hücce alâ ehl-i Medine adlı eserinde sahâbî kavlinin kıyastan öncelikli olduğunu ve sahâbî kavillerine uymanın zorunluluğunu vurgulamış ve bu noktada birçok söz sarf etmiştir. Bunlardan bazıları şu şekildedir: “Sahâbî kavli varken kıyas yapılmaz.”²⁹, “Hadis ve sahâbî kavli varken kıyasa ihtiyaç yoktur. Eğer elinizde Hz. Peygamber’in bir hadisi ya da sahâbî kavli olsaydı, kesinlikle bunu kanıt olarak sunardınız. O halde söylediğiniz sizin şahsi görüşünüzdür. Bu ise, bir kanıt sunmadığınız sürece kabul edilemez.”³⁰ Şeybânî bu sözleriyle sahâbî sözünün kıyastan öncelikli olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. İlâveten onun, bazen sahâbî sözüne kıyas ederek hüküm verdiğini belirtmesi³¹ Şeybânî açısından bakıldığında sahâbî sözünün kıyastan mukaddem bir delil olduğunu göstermektedir. Yine Serahsî, Şeybânî’nin “Onda da yoksa ashâbından gelenlerle” ifadesinden hareketle onun sahâbî kavlini kıyasa takdim ettiğini belirtmiştir.³² Bunun yanı sıra kaynaklarda Ebû Yûsuf ve Şeybânî’nin sahâbî sözünü kıyastan öncelikli kabul ettiğini gösteren birçok rivayet yer almaktadır.³³ Ayrıca birçok Hanefî usûlcü, Ebû Yûsuf ve Şeybânî’ye göre sahâbî sözünün kıyastan öncelikli bir hüccet olduğunu açıkça belirtmiştir.³⁴

Ancak, Ebû’l-Hasen el-Kerhî, sahâbî kavli hakkında Ebû Hanîfe’den “Sahâbe bir hususta ittifak ederse, onu benimseriz. Tâbiîn ittifak ederse, onlarla rekabet ederiz.” ifadeleri dışında başka bir nakil aktarılmadığını ve ona göre akıl ile anlaşılabilen konularda sâhâbî kavlinin hüccet değeri bulunmadığını, kıyastan mukaddem bir delil olmadığını ileri sürmüştür.³⁵ Öte yandan başta

Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 922), vr. 313a.

²⁹ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/204.

³⁰ Şeybânî, *el-Hücce*, 2/514. Şeybânî’nin ilgili konuda sarf ettiği diğer ifadeler şu şekildedir: “Sahâbeden daha fakih bir nesil gelmedi. En doğru fıkıh onlarındır. Onlar Resûlüllâh’a bizden daha yakındır. Eğer onlar bir şeyin kötü olduğunu belirtiyorsa o şeyden kaçınınız.”, “İbn Ömer’in sözleriyle hareket eden kimse yanlış bir iş yapmış olmaz. Zira o, Müslümanların önderidir.”, “Hz. Ömer, Resûlüllâh’ın sünnetini en iyi bilendir.”, “Kimse Hz. Ömer’in kavlini göz ardı edemez.”bk. Şeybânî, *el-Hücce*, 1/204.

³¹ Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, vr. 313a.

³² Serahsî, *el-Mebşut*, 16/83.

³³ İbn Abdülber, *Câmi’u beyâni’l-ilm*, 1/759, 856; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsbehânî, *el-Hücce fi beyâni’l-mehicce*, thk. Muhammed b. Rebî b. Hâdî (Riyad: Dâru’r-Râye, 1999), 2/430; Zâhid el-Kevserî, *Hüsni’l-tekâdî fi sîreti’l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî* (Mısır: Dâru’l-Envâr, 1948), 52.

³⁴ Ceşşâş, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 3/361; Saymerî, *Kitâb Masâil al-Hilâf fi Usûl al-Fiqh*, 318; Pezdevî, *Kenzü’l-vüşul ilâ ma’rifeti’l-ûsul*, 254; Serahsî, *Usûlû’s-Serahsî*, 2/105; Semerkandî, *Mizânu’l-ûşûl*, 481.

³⁵ Ceşşâş, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 3/361.

Debûsî olmak üzere birçok Hanefî usul bilgini gerek Ebu Hanîfe'nin gerek Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin kimi zaman sahâbî kavliyle kimi zaman kıyasla hüküm verdiklerini ve onların bu konudaki tatbikatlarının birleşmediğini iddia etmiştir.³⁶ Fakat, kurucu imamların sahâbî kavline olan yaklaşımlarıyla ilgili bu iddia, birçok Hanefî fakih tarafından ciddi şekilde eleştirilmiştir. Söz gelimi Hanefî fakih Takıyyüddîn et-Temîmî, Kerhî gibi Ebû Hanîfe'den sahâbî kavlinin kıyastan öncelikli olduğu konusunda rivayet gelmediğini iddia edenleri şu şekilde tenkit etmiştir: "Ebû Hanîfe kıyası sahâbî kavline takdim etmedi. Bunu aksini iddia eden kimse, rivayet ilminden mahrumdur. Yalnız ona muhalif olanlar, onun kıyası sahâbî kavline takdim ettiğini iddia etmiştir."³⁷ Yine Ebû Hanîfe'nin kıyası sahâbî kavline takdim ettiği iddiasına katılmayan Muhammed Ebû Zehre (ö. 1390/1974) Kerhî'yi şu sözlerle eleştirmiştir:

"Kerhî, Ebû Hanîfe'nin bazı fer'i meselelerde verdiği hükümlere dayanarak, Ebû Hanîfe'nin yalnızca akılla anlaşılabilen konularda sahâbî görüşlerini referans aldığı sonucuna ulaşmıştır. Ancak bu çıkarım, Ebû Hanîfe'den aktarılan rivayet³⁸ ile uyuşmamaktadır. Bu durumda hangisine itibar etmeliyiz? Onun ifadesine mi yoksa Kerhî'nin çıkarımına mı? Elbette onun

³⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 256; Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî Habbâzî, *el-Muğnî fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muzhir Bekâ (Mekke: Merkezü'l-Bahsî'l-Âlî ve İhyâi Tûrâsî'l-İslâmî, 1903), 268; Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî el-Fârâbî İtkânî, *eş-Şâmil fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Carullah, 5, 488), vr. 27a, 27b; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Ali Beyzûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1890), 253; Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemseddin Fenârî Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi fi usûli's-serâi*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/38-39; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbn Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, thk. Mustafa el-Bâbî el-Halebî (Mısır: Külliyyetü's-Şerîa bi'l-Ezherî's-Şerîf, 1932), 361; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, 2/310; Emîr Padişah, *Teysîrû't-Tahrîr*, 3/133; Mustafa Hulusî Güzelhisârî, *Menafi' u'd-dekâ'ik fi şerhi Mecâmi'i'l-hakâ'ik* (İstanbul: Şirketü Sahafiyye-i Osmânî, 1891), 218.

³⁷ Takıyyüddîn Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 1/151.

³⁸ Bir konuda hüküm vereceğim vakit ilk olarak Kur'an'a müracaat ederim. Eğer Kur'an'da bir hüküm bulamazsam, Peygamber'in sünnetine yönelirim. Kur'an ve sünnetten bir hüküm çıkaramazsam, sahâbîlerinin beyanlarına bakarım. Onlardan istediğim birinin ifadesini kabul eder, istemediğimi bırakırım. Fakat onların ifadelerini terk edip başka kişilerin ifadelerini tercih etmem. İş, İbrahim Nehai, Şabi, İbn Sîrin, Ata, Saîd b. Müseyyeb gibi kişilere dayandığında, ben de onlar gibi içtihat ederim. bk. Ebû'l Kasım Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. el-Haris b. Ebi'l-Avvâm es-Sa'dî İbn Ebi'l Avvâm, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahhârûhu ve menâkibühü*, thk. Latîfü'r-Rahmân el-Behrâicî el-Kâsımî (Mekke: Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010), 98; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî, *Ahhârû Ebî Hanîfe ve Eshâbihî* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985), 24.

ifadesini esas almalıyız. Ayrıca görünüşte Ebû Hanîfe'nin ifadeleriyle çatışan fer'î örnekleri de onun açıklamalarına uyumlu bir şekilde yorumlamak mümkündür. Esasında bunlar arasında bir çelişki de bulunmamaktadır. Bu çelişkiyi ileri süren kişi, ilk olarak Ebû Hanîfe'nin ilgili konuda sahâbî fetvası olduğu halde kıyas sebebiyle onu terk ettiğini ve konuyla ilgili başka bir sahâbî görüşünün bulunmadığını kanıtlamak zorundadır. Ancak bu iddiayı öne sürenlerin hiçbiri bunu kanıtlayamamıştır. Dolayısıyla pek çok kişi Ebû Hanîfe'nin sahâbî sözlerini kıyastan öncelikli kabul ettiğine yönelik aktarımda bulunurken ve onun pek çok fûru meseledeki istinabatı bunu teyit ederken, hiç kimsenin Ebû Hanîfe'nin kıyas karşısında sahâbî görüşlerini terk ettiğini iddia etmeye hakkının olmadığını belirtebiliriz.”³⁹

3. 2. Usûlcülerin Kanaati

Hanefî usulcülerin kahir ekseriyeti de tıpkı kurucu imamlar gibi gerek akılla kavranabilen gerek kavranamayan konularda sahâbî kavliyle amel etmenin gerekli olduğunu ve sahâbî kavli varken kıyasa başvurmanın kabul edilemeyeceğini savunmuştur. Tespit edilebildiği kadarıyla bu görüşü açık bir şekilde ilk dile getiren Hanefî usul bilgini, Ebû Saîd el-Berdâî'dir (ö. 317/930). Cessâs'ın ifadesine göre Berdâî, sahâbî kavlinin delil değeri hakkında şu sözleri sarf etmiştir: “Sahâbî sözü hüccettir. O varken kıyasa bakılmaz.”⁴⁰ Yine Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Semerkandî konuyla ilgili Berdâî'den “Sahâbîyi taklîd etmek vaciptir. Sahâbî kavli karşısında kıyas terk edilir. Biz meşâyihimizi bu tavır üzerine gördük.” sözlerini aktarmıştır.⁴¹

Berdâî'nin yanı sıra bu görüş, neredeyse Hanefî fıkıh bilginlerinin tamamı tarafından savunulmuştur.⁴² Ancak, sahâbî kavlinin kıyastan üstün olduğunu

³⁹ Muhammed Ebû Zehre, *el-İmâm Ebû Hanîfe hayâtühû ve 'âsruh ârâ'ühû ve fikhuhû*, 268-269.

⁴⁰ Ceşşâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/361.

⁴¹ Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 256; Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣul ilâ ma'rifeti'l-ṣusul*, 234; Semerkandî, *Mîzânul'-uṣûl*, 481.

⁴² Ebû Bekir el-Ceşşâs, *Şerhu muhtaşari't-Taḥâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muḥammed (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2010), 8/8, 9, 22, 23; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 3/1506, 10/5226, 11/5893; Saymerî, *Kitâb Masâil al-Hilâf fi Usûl*, 220; Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, 8/40, 13/30, 16/83, 18/54; Lâmişî, *Kitâb fi usûlü'l-fikh*, 154-157; Semerkandî, *Mîzânul'-uṣûl*, 481; Cemâlüddin Ebû Muḥammed 'Ali b. Yaḥya Zekerîyya b. Mes'ûd el-Enşârî, *el-Lübâb fi'l-cem'î beyne's-Sünneti ve'l-Kitâb* (Dimaşk-Beyrut: Daru'l-Kalem-Darû's-Şâmiyye, 1994), 2/491; İbn Mâze, *Kitâbu Şerhi Edebi'l-kâdi li'l-Hassâf*, 1/79-82; Ebû'l-Hasen (Hüseyn) Rüknu'lislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Salahaddin en-Nâhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 2/770; Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî Habbâzî, *el-Muḡnî fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muzhir Bekâ (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-Âlî ve İhyâi Tûrâsî'l-İslâmî, 1903), 273; İtkânî, *eş-Şâmil fi şerhi*

savunan Hanefî fakihler, sahâbî kavlini mutlak olarak kabul etmemişler, onu bazı şartlara bağlamışlardır. Hanefilere göre sahâbî kavlinin kıyasa takdim edilebilmesi için gerekli olan şartları aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

i-) Sahâbî beyanının Kur'an ve sünnetin genel anlamına ters düşmemesi gerekir. Âyet ve hadisin belirgin manasına zıt olan sahâbî kavli ile hareket edilmez.⁴³

ii-) Görüş bildiren sahâbînin fıkıh bilgini olması gerekir. Bedeviler gibi fıkıh bilgisinden mahrum olan ve ittifakla uyulması meşru olmayan sahâbe sözlerinin delil değeri yoktur.⁴⁴

iii-) Sahâbî kavli ile ters düşen başka bir sahâbî kavli bulunmaması gerekir.⁴⁵ Zira bu yönde bir sahâbî kavlinin olması halinde ihtilafta icma meydana gelir. Bu durumda kendisine muhalefet edilen sahâbî kavliyle amel etmek vacip olmaz. Ancak yine de sahâbîlerin ifadelerinin dışına çıkarak onlardan hiçbirinin söylemediği bir şeyi ifade etmek meşru değildir.⁴⁶

Netice itibariyle Hanefî fıkıh bilginlerinin kahir ekseriyetine göre hakkında nass bulunmayan bir meselede, Kur'an ve sünnetin geneline aykırı olmayan ve sahâbe arasında muhalefet gördüğüne dair herhangi bir ize rastlamayan fakih sahâbî sözünün mutlak olarak kıyastan mukaddem bir delil olduğu söylenebilir.

Ancak Hanefî usul bilgilerinden Ebû'l-Hasen el-Kerhî, diğerlerinden farklı olarak sadece akılla kavranması mümkün olmayan *mekâdir-i şer'iyye* gibi konularda delil niteliği taşıdığını, akıl ile kavranabilen konularda ise kıyasa karşı üstünlüğünün olmadığını iddia etmiştir.⁴⁷ Kerhî'nin usûle dair görüşlerini günümüze aktaran öğrencisi Ebû'l Bekr el-Cessâs'ın ifadesine göre Kerhî sahâbî kavlinin delil değeri noktasında şu sözleri sarf etmiştir:

Usûli'l-Pezdevî, vr. 25b-37a. Hanefî fakihlerin delil değeri tartışılan sahâbî kavli hakkındaki kanaatleri hakkında detaylı bilgi için bk. Erden, *Ebû Hanîfe'nin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbî Kavlinin Konumu*, 97-118.

⁴³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2/532, 3/1112, 6/3090, 1525, 8/4065, 10/ 5254.

⁴⁴ Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 257; Serahsî, *el-Mebṣuṭ*, 8/140; 12/129; 13/30; 18/54; Semerkandî, *Mîzânu'l-uşûl*, 492; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*, 3/333.

⁴⁵ Ceşşâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/361; Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣul ilâ ma'rifeti'l-uşûl*, 236; Lâmişî, *Kitâb fi usûlü'l-fikh*, 153; Semerkandî, *Mîzânu'l-uşûl*, 482.

⁴⁶ Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, vr. 313a; Ceşşâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/329; Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 258; Pezdevî, *Kenzü'l-vüṣul ilâ ma'rifeti'l-uşûl*, 239; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/112; Semerkandî, *Mîzânu'l-uşûl*, 492.

⁴⁷ Ceşşâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/361.

“Ebû Yûsuf’un bir konuyu izah ederken sıkça şunu dile getirdiğini duydum: ‘Bu mesele kıyas açısından bakıldığında şöyledir, ancak ben eser sebebiyle burada kıyası bıraktım.’ Ebû Yûsuf’un buradaki ‘eser’ ifadesinden kastı, hiçbir sahâbînin karşı çıkmadığı sahâbî sözüdür. Onun sahâbî kavline olan bu yaklaşımı, ona göre muhalefet edeni bilinmediği sürece sahâbeyi taklit etmenin kıyasla amel etmekten daha doğru olduğunu gösterir. Ancak bu tutum bana hoş gelmiyor.”⁴⁸

Ayrıca Debûsî, Pezdevî ve Semerkandî’nin aktardığına göre Kerhî, sahâbî kavlinin delil değeri hakkında şunları söylemiştir: “Sahâbeyi taklit, ancak akılla anlaşılamayan konularda caizdir.”⁴⁹

Tespit edilebildiği kadarıyla Kerhî’nin bu görüşü Hanefî mezhebinde hiç destek bulmamış ve Kerhî bu konuda tek kalmıştır. Bununla birlikte Molla Fenârî, Abdülâziz el-Buhârî, İbn Emîru Hâc, İtkânî, Emir Padişah gibi bazı Hanefî usulcüler, Hanefî mezhebi içerisinde Kerhî’nin görüşüne meyleden bir grup (جماعة) olduğundan bahsetmişler ve bu grup içerisinde sadece Debûsî’nin ismini zikretmişlerdir. Onlara göre Debûsî’nin; sahâbî kavli konusunu incelerken önce Berdâî’nin daha sonra Kerhî’nin görüşünü ele alması ve Kerhî’nin delillerine Berdâî tarafından öne sürülen delillerden daha fazla yer vermesi onun Kerhî’nin görüşüne meylettğini ve Kerhî gibi sadece akılla anlaşılamayan konularda sahâbî sözünü delil kabul ettiğini göstermektedir.⁵⁰

Ancak Debûsî’nin Kerhî ile aynı kanaate sahip olmadığını gösteren bazı emareler bulunmaktadır. Söz gelimi Debûsî, usul kitabında şer’î deliller konusu incelerken Kitap, Sünnet ve icmâ’dan sonra sahâbî kavlini, daha sonra kıyas konusunu ele almıştır.⁵¹ Yine o, dört gruba ayırdığı zannî deliller içerisinde sahâbî kavline üçüncü sırada, kıyasa ise dördüncü sırada yer vermiştir.⁵² İlaveten Debûsî, usul eserinin çeşitli yerlerinde sahâbî kavlinin kıyastan üstün olduğunu gösteren açıklamalarda bulunmuştur. Söz konusu açıklamalar şu şekildedir:

⁴⁸ Ceşşâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 3/361.

⁴⁹ Debûsî, *Taḳvîmu’l-edille*, 168; Pezdevî, *Kenzü’l-vüṣṣul ilâ ma’rifeti’l-ṣusul*, 236; Semerkandî, *Mîzânü’l-üşûl*, 484.

⁵⁰ Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâî*, 2/437; İtkânî, *eş-Şâmil fi şerhi Usûli’l-Pezdevî*, vr. 32a; Emîr Padişah, *Teyisirû’t-Tahrîr*, 3/133; Ebu ‘Abdullah Şemsuddin Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed el-Ma’ruf ibn Emir Hâc, *et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr* (b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 2/310; Abdülâziz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr şerhu usûli’l-Pezdevî*, 3/323; Ayrıca bk. Çetintaş, “Hanefî Mezhinde Sahâbî Kavlinin Hücet Değeri”, 32.

⁵¹ Debûsî, *Taḳvîmu’l-edille*, 115-114.

⁵² Debûsî, *Taḳvîmu’l-edille*, 168.

“Sahâbî kavli de haber-i vahid gibi zanniyet ifade eder. Zira biz hata yapabileceğimiz gibi sahâbî de hata yapabilir. Ancak biz, bazı hadisler sebebiyle ve bir tür içtihad⁵³ dayanarak onların içtihatlarını bizimkilerden üstün tuttuk.”⁵⁴

“Biz, Hz. Peygamber’in sahâbe hakkındaki hadisinden onların görüşlerinin başkalarının görüşlerinden daha doğru olduğunu öğrendik.”⁵⁵

Bu bilgiler doğrultusunda, sahâbî kavlinin delil değeri noktasında Debûsî'nin Kerhî ile aynı kanaatte olduğunu söylemek yerine onun diğer Hanefî usulcüler gibi sahâbî kavlinin mutlak olarak kıyasa takdim edilmesi gerektiği görüşünü benimsediği ifade edilebilir.

4. Kurucu İmamların Çelişkili Tutum Sergilediği İddia Edilen Üç Meselenin Analizi

Kurucu imamlarının sahâbî kavlini kıyasa öncelediklerine dair birçok kanıt bulunduğu halde Debûsî, üç mesele öne sürerek onların sahâbî kavlinin delil değeri konusunda belirli bir görüşlerinin olmadığını ve bu noktadaki tatbikatlarının birleşmediğini ileri sürmüştür.⁵⁶ Hatta Debûsî'nin bu iddiası Habbâzî, İtkânî, İbn Melek, Molla Fenârî, Kemâlüddîn İbn Hümâm, İbn Emîru Hâc, Emir Padişah ve Güzelhisârî gibi birçok Hanefî fıkıh bilgini tarafından savunulmuştur.⁵⁷ Ancak Debûsî, yalnız üç örneğe dayanarak bu görüşü savunsa da bu meseleleri imamların sahâbî kavlini kıyastan öncelikli kabul ettiklerini gösteren rivayetlerle uyumlu bir şekilde yorumlamak mümkündür.

Debusî'nin ileri sürdüğü ilk örnek, ecîr-i müşterekin, yanında kaybolan malı tazmin edip etmeyeceği hakkındadır. Debusî'nin iddiasına göre Ebû Yûsuf ve Şeybânî ecîr-i müşterekin, yanında kaybolan malı tazmin etmesi gerektiğini belirtmiş ve bu görüşlerini Hz. Ali'ye (ö. 40/661) dayandırmışlardır. Buna karşılık Ebû Hanîfe, kıyası esas alarak bu görüşe itiraz etmiş ve ecîr-i müşterekin bu durumda tazmin yükümlülüğünün olmadığını öne sürmüştür.⁵⁸

⁵³ Debûsî, “haberi vahid” ile Hz. Peygamber’e uyulması gerektiğini bildiren hadislerden “içtihat” ile de sahâbî sözlerinin delil olarak kullanılmasına dair ileri sürülen akli argümanlardan söz etmektedir. bk. Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 257.

⁵⁴ Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 168.

⁵⁵ Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 391.

⁵⁶ Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 256.

⁵⁷ Habbâzî, *el-Muḡnî fî usûli'l-fikh*, 268; İtkânî, *eş-Şâmil fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, vr. 27a, 27b; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Ali Beyzun (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1890), 253; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi*, 2/38-39; İbn Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, 361; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr*, 2/310; Emir Padişah, *Teyisirü't-Tahrîr*, 3/133; Mustafa Hulusi Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-dekâ'ik*, 218.

⁵⁸ Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 256.

Ancak Serahsî'nin belirttiğine göre Ebû Hanîfe'nin bu meseledeki tutumu, Hz. Ali'den nakledilen başka bir rivayete dayanmaktadır.⁵⁹ Ayrıca Abdülhak ed-Dihlevî'nin ifadesine göre Ebû Hanîfe'nin bazı konulardaki sahâbî sözüne karşı durduğu şekilde algılanabilecek açıklamaları, ilgili konuda farklı bir sahâbî sözünün bulunması nedeniyle yapılmış olabilir. Örneğin Hz. Ali, ecîr-i müşterekin yanında kaybolan malı tazmini konusundaki görüşünden -Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin kanıt olarak kullandıkları rivayet- vazgeçmiştir. Hatta bu mevzuda merfû bir hadis mevcuttur. Bu nedenle, bu meseleye dikkatli yaklaşmak gerekir.⁶⁰ Buradan hareketle Ebû Hanîfe'nin ecîr-i müşterek konusunda re'y ile değil sahâbî kavli ile hüküm verdiği söylenebilir.

Debûsî'nin dile getirdiği başka bir konu, hamile kadınların boşanması hakkındadır. Onun ifadesine göre Şeybânî, İbn Mes'ûd ve Câbir b. Abdullah'ın görüşlerine dayanarak, hamile bir kadının üç defa boşanamayacağını ileri sürerken, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, Şeybânî'nin bu görüşüne itiraz etmiş ve hakkında sahâbî sözü olmamasına rağmen hamile bir kadının üç defa boşanabileceğini savunmuştur.⁶¹ Ancak her ne kadar Debûsî *Takvîmü'l-edille*'de Ebû Hanîfe'nin İbn Mes'ûd ve Câbir b. Abdullah'ın görüşlerine vakıf olduğu halde kıyas yoluyla hüküm verdiğini öne sürse de *Takvîmü'l-edille*'den sonra telif ettiği *el-Esrâr* adlı kitabında, "Büyük olasılıkla Ebû Hanîfe'ye İbn Mes'ûd ve Câbir b. Abdullah'tan gelen haberler ulaşmamıştır." sözlerini sarf etmiştir.⁶² Ayrıca Tahavî'nin ifadesine göre, Ebû Hanîfe'nin bu noktadaki dayanağı kıyas değil, bazı nakli delillerdir.⁶³

Debûsî'nin üçüncü iddiası ise selem konusundadır. Ona göre Ebû Hanîfe, İbn Ömer'den aktarılan bir rivayete dayanarak selem sözleşmesinde sermayenin ilan edilmesinin gerekli olduğunu belirtmiş, Ebû Yûsuf ve Şeybânî ise ona karşı çıkmıştır.⁶⁴ Ancak Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin İbn Ömer'den nakledildiği ifade edilen bu rivayetten habersiz olması da ihtimal dahilindedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin İbn Ömer'den kendisine intikal ettiğini belirttiği rivayet, İbn Ömer'in uygulamalarından yola çıkarak söylenmiş olabilir. Zira tespit edilebildiği kadarıyla kaynaklarda İbn Ömer'den Ebû Hanîfe'nin düşüncesini açıkça dile getiren bir rivayet yer almamaktadır.⁶⁵ Bu nedenle Ebû Yûsuf ve

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebşu*, 12/129.

⁶⁰ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût fi şerhi Müsellemi's-sübût*, 2/234.

⁶¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 256.

⁶² Salim Özer, *Debûsî'nin el-Esrar fi'l-Usuli ve'l-Furu Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 1529.

⁶³ Ceşşâs, *Şerhu muhtaşari't-Tahâvî*, 5, 47.

⁶⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 256.

⁶⁵ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dârul-Kible, ts.); Ebû Bekr

Şeybânî, İbn Ömer'in davranışlarından Ebû Hanîfe kadar açık bir sonuç çıkarmamış ya da böyle bir sonuca varmayı makul bulmamış olması, dolayısıyla ilgili konuda açık bir sahâbî beyanının olmaması nedeniyle bu yönde bir görüş ileri sürmüş olabilirler.

Netice itibariyle bu ihtimaller mevcutken ve imamlardan aktarılan pek çok nakil ve hukuki örnek öne sürülenin tersini ifade ederken, yalnızca üç meseleden hareketle kesin bir biçimde kurucu imamların sahâbî kavlinin delil değeri noktasındaki kanaatlerinin sabit olmadığını ve bu konudaki tatbikatlarının birleşmediğini iddia etmenin isabetli bir karar olmadığı söylenebilir.

5. Kerhî'nin Sahâbî Kavli Konusunda Hanefî Mezhebinden Farklı Bir Görüş İleri Sürmesinin Olası Nedenleri

Hanefî mezhebinin önde gelen alimlerinden Ebû'l-Hasen el-Kerhî, akılla kavranabilen konularda, sahâbî kavlini, kıyas yoluyla elde edilen hükümlerden üstün tutmama yönündeki tavrıyla Hanefî doktrinine muhalif bir pozisyon almıştır. Kerhî'nin bu konudaki tutumu, Hanefî mezhebinin genel kabullerine karşı çıkışının altında yatan sebepler açısından dikkate değer bir merak konusu oluşturmaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Ebû Hanîfe'nin sahâbî kavlinin kıyas karşısındaki konumu noktasında birçok rivayet bulunduğu halde Ebû'l-Hasen el-Kerhî, Ebû Hanîfe'den gelen rivayetler arasında onun sahâbî kavlinin kıyastan öncelikli kabul ettiğini gösteren herhangi bir rivayet bulunmadığını belirtmiştir. Buradan hareketle Kerhî'nin, konuyla ilgili Ebû Hanîfe'den aktarılan herhangi bir rivayet olmadığı kanaatine sahip olması veya Ebû Hanîfe'den nakledilen rivayetleri güvenilir bulmaması sebebiyle, bu konuda Hanefî fakihlerinden farklı bir görüşe sahip olduğu söylenebilir.

Öte yandan Kerhî, itizal düşüncesine yakınlığıyla tanınan bir şahsiyet olarak bilinir. Hatîb el-Bağdâdî başta olmak üzere birçok kişi onun

Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, thk. Abdürrahman el-Azami (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1982); Ebû Nuaym İsbahanî, *Müsnedü Ebî Hanîfe Rivâyetü Ebî Nuaym*, thk. Muhammed el-Fâriyâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1994); Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. el-Hâris b. Halîl el-Hârisî el-Buhârî, *Müsnedü'l-İmami'l A'zam Ebî Hanîfe*, thk. Lütfurrahman el-Behrâicî (Mekke: el-Mektebetü'l-İmâdiyye, 2010); Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî Haskefî, *Müsnedü Ebî Hanîfe Rivâyetü'l-Haskefî*, thk. Abdurrahman Hasan Mahmud (Mısır: el-Âdâb, ts.); Ebû'l-Hasan 'Alî b Muhammed Alî el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, thk. Halîl Muhyî'd-dîn el-Meys (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985).

Mutezile'nin öncülerinden olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶ Mutezile'nin önde gelenlerinden Kâdî Abdülcebâr ve öğrencisi Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin sahâbî kavlinin hüccet değeri noktasındaki açıklamalarına bakıldığında, Kerhî'nin argümanları ile onların argümanları arasında dikkate değer bir benzerlik olduğu görülmektedir. Cessâs'ın belirttiğine göre, Kerhî, sahâbî sözünün delil değeri noktasında şu sözleri sarf etmektedir:

“Bir sahâbînin sözü, icmâ ile sabit bir delil olmadığından, diğer bir sahâbînin ona karşı çıkması mümkündür. Şer'î ölçülerin belirlenmesi konusunda ise içtihat ve kıyasın bir yeri yoktur, bunların öğrenilmesinin yegâne yolu vahiy veya ittifaktır. Sahâbîlerin bu tür bir konuda kesin hüküm bildirmeleri, onların bunu Hz. Peygamber'den aldıklarını gösterir. Çünkü sahâbe, bu ölçüleri varsayım yoluyla belirlemiş olamaz. Bu nedenle şer'î ölçüler konusunda sahâbî sözü bağlayıcıdır ve vahiy mesabesinde olduğu için bu konuda ona uymak zorunludur.”⁶⁷

Burada Kerhî, sahâbî kavlinin, icmâ ile sabit bir delil olmadığı için karşı çıkılabilecek bir haber türü olduğunu, akılla anlaşılabilir konularda delil niteliği taşımadığını, fakat şer'î miktarlar gibi akılla idrak edilemeyen meselelerde, yani mecburiyet hâlinde, sahâbî sözüyle hareket etmenin gerektiğini ve yalnızca bu durumda sahâbî sözünün bağlayıcı bir kanıt olduğunu belirtmektedir.

Mutezilî usul âlimi Kâdî Abdülcebâr da sahâbî sözünün delil değeri noktasında şöyle demektedir:

“Sahâbîler arasında yaygın olmayan ve başka bir sahâbînin karşı çıkmadığı sahâbî sözünün, doğru kabul edilen görüşe göre delil değeri bulunmamaktadır. Çünkü bu konuda icmâ yoktur. Bu nedenle onu doğrulamak için bir kanıt gereklidir ve bu kanıt icmâdan başkası olamaz. İlgili konuda icmâ olmadığı için bu tür sahâbî sözleri bir delil sayılmaz. Ancak, cevaplanamayan bir konu hakkında bu tür bir sahâbî sözü varsa, o takdirde bu görüş doğru kabul edilir ve ona göre hareket edilir. Çünkü ilgili konuda başka bir sahâbî rivayetinin olmaması, söz konusu sahâbî sözünün doğruluğunu

⁶⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el- Bağdâdî Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve züvâluhû*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 10/153; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 11/225; Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1939), 6/369.

⁶⁷ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 3/361.

gösterir. Zira ihtiyaç duyulan bir konuda sahâbîlerden farklı bir görüş ileri sürmek ve bir rivayeti terk edip yanlış bir şeyi savunmak doğru değildir.”⁶⁸

Benzer şekilde Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, hakkında icmâ olmadığı için tek bir sahâbî sözünün delil değeri olmadığını belirtmiştir.⁶⁹ Ayrıca sahâbî sözünün yalnızca akıl ile idrak edilemeyen konularda delil değeri olduğunu şu cümlelerle ifade etmiştir: “Bir sahâbî, içtihat yapılamayan bir konuda görüş bildirdiğinde yapılması gereken onun bu sözü bir rivayet olarak aktardığına hükmetmektir. Zira kuvvetle muhtemel sahâbî bu bilgiyi Hz. Peygamber'den almıştır.”⁷⁰

Görüldüğü üzere deliller hiyerarşisinde aklı nakle takdim eden Mutezile,⁷¹ doğal olarak akıl karşısında sahâbî kavlinin delil değerinin bulunmadığını ileri sürmüş, ancak akıl yoluyla kavranamayan konularda zaruret halinde onunla amel edilebileceğini belirtmiştir. Büyük olasılıkla yukarıda adı geçen Mutezili bilginler bu görüşü hocalarından nakletmişlerdir. Dolayısıyla bu görüş, Mutezile mezhebinin konuyla ilgili kanaatini yansıtmaktadır. Muhtemelen Kerhî de Mutezile mezhebinin etkisi altında kaldığı için bu hususta Hanefî mezhebinden farklı bir görüş ileri sürmüştür.

Sonuç

Sahâbe, Hz. Peygamberle birlikte yaşamış, onunla dostluk kurmuş, vahyin nüzulüne şahit olmuş kimselerdir. Onlar, Kur'an ve Sünnet'in sonraki nesillerle aktarılmasına öncülük etmiş ve bu iki temel kaynağın en orijinal şekilde korunmasını sağlamışlardır. Sahâbenin bu özel konumu ve hususiyetleri sebebiyle İslâm hukukçuları, sahâbeden gelen rivâyetlere ve içtihatlarına büyük önem vermişlerdir.

Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe de içtihad ederken sahâbî kavli deliline özel bir değer atfetmiş, akılla kavranması mümkün olan ve olmayan konularda sahâbî kavli bulunması durumunda kıyasa göre değil sahâbî kavlini dikkate alarak hüküm vermiştir. Aynı şekilde onun önde gelen öğrencileri Ebû Yûsuf ve Muhammed Şeybânî, bu konuda Ebû Hanîfe'nin metodunu takip ederek her iki durumda sahâbî kavlini kıyasa takdim etmişlerdir. Hanefî

⁶⁸ Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Şerhu'l-'Umed*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd (Kahire: Dâru'l-Matbaati's-Selefiyye, 1990), 1/257-259.

⁶⁹ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, 2/71-72.

⁷⁰ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, 2/174.

⁷¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 4/362; Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Farâbî, 2017), 87-88.

mezhebinin kurucu imamları, kendi eserlerinde sahâbî kavlinin bulunduğu yerde kıyasa başvurulmayacağını açıkça belirtmiştir. Ayrıca onların fikhî analizleri ve onlardan nakledilen pek çok rivayet bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Ancak Ebû'l-Hasen el-Kerhî, Ebû Hanîfe'nin sahâbî kavlini delil olarak kabul ettiğine dair ondan nakledilen bir rivayet bulunmadığını iddia ederek onun sahâbî kavlini kıyasa takdim etmediğini öne sürmüştür. Debûsî de bu konuda Kerhî ile aynı kanaati paylaşmış, hatta üç meseleden hareketle kurucu imamların sahâbî kavli ile ilgili uygulamalarının örtüşmediği; onların kimi zaman sahâbî kavline kimi zaman kıyasa bakarak hüküm verdikleri yönünde başka bir görüş ortaya atmıştır. Fakat ne Kerhî'nin ne de Debûsî'nin görüşü imamlardan nakledilen rivâyetler ve hukuki değerlendirmeler ile uyumlu değildir. Ayrıca Debûsî'nin, imamların sahâbî kavlini bırakıp kıyasa amel ettiklerine dair öne sürdüğü üç meseleyi, imamların sahâbî kavlini kıyastan öncelikli kabul ettiklerini gösteren nakillerle uyumlu bir biçimde yorumlamak mümkündür. Bu sebeple, imamların açık beyanlarını ve bunun aksini gösteren çok sayıda fikhî örneği göz ardı edip, onların sahâbî kavlini kıyastan öncelikli görmediklerini ileri sürmenin doğru bir yaklaşım olmadığı söylenebilir.

Öte yandan Hanefî fakihler de deliller hiyerarşisi konusunda imamlarının belirlemiş olduğu çerçeveyi aşmamışlar, Kur'an ve Sünnet'in umumuna aykırı olmayan ve muhalifi bilinmeyen fakih sahâbî sözünün mutlak olarak kıyastan öncelikli bir delil olduğunu savunmuşlardır. Ancak Kerhî, onlardan farklı olarak, akıl ile kavranabilen konularda bu tür sahâbî sözünün kıyas karşısında herhangi bir üstünlüğünün bulunmadığını iddia etmiştir. Onun, sahâbî sözünün delil değeri noktasındaki görüşünün altında yatan sebeplere bakıldığında iki önemli nokta dikkat çekmektedir. İlk olarak Kerhî'nin, Ebû Hanîfe'nin sahâbî kavlini kıyastan öncelikli kabul ettiğine dair herhangi bir rivayet olmadığı kanaatine sahip olması ya da Ebû Hanîfe'den gelen rivayetleri sahih bulmaması nedeniyle, bu konuda Hanefî fakihlerden farklı bir görüş ileri sürdüğü söylenebilir. Bunun yanı sıra onun sahâbî kavline olan yaklaşımı ile Mutezile mezhebinin sahâbî kavline olan yaklaşımı arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Bu nedenle bu noktadaki diğer bir ihtimal, Mutezilî düşünceye yakın olduğu bilinen Kerhî'nin sahâbî kavlinin delil değeri konusunda, deliller hiyerarşisi içerisinde akli nakle takdim eden Mutezile mezhebinin etkisi altında kaldığı ve bu hususta Mutezile ile aynı görüşü benimsemiş olabileceğidir.

Diğer taraftan Hanefî mezhebi içerisinde yer alan bazı fakihler, Debûsî'nin de aralarında bulunduğu bir grup Hanefî fakihin, Kerhî'nin görüşünü paylaştığını belirtmiştir. Ancak, tespit edilebildiği kadarıyla Kerhî'nin bu yaklaşımını destekleyen başka bir Hanefî fakih bulunmamaktadır. Ayrıca, Debûsî'nin aksi bir görüşe sahip olduğunu gösteren bazı kanıtlar mevcuttur.

Sonuç olarak, Hanefî mezhebinin gerek akıl/kıyas ile anlaşılabilen gerek anlaşılabilen konularda sahâbî kavlini kıyasa tercih ettiği ve bu konuda yalnızca Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin farklı bir görüş ileri sürdüğü görülmektedir. Ayrıca, Hanefî mezhebinin sahâbî kavlinin delil değeri konusundaki bu tavrı, mezhebin kıyas karşısında sünneti (hadis) terk ettiği iddiasının doğru olmadığını göstermektedir. Öyle ki Hanefîler, sünnetin bir türü olan ve sünnet ile amelin nihaî noktası kabul edilen sahâbî kavli mevcut olduğunda dahi kıyası terk etmiş, nakli esas alarak hüküm ortaya koymuşlardır.

Kaynakça | References

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Abdürrahman el-Azami. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1982.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*. thk. Halil Muhyiddin Elmîs. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Sahâbî Sözü-Kıyas İlişkisi ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarından Örnekler". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (1994).
- Apaydın, Hacı Yunus. "Sahâbî Sözü'nün Hukukî Değeri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990).
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. *el-Înâye fi şerhi'l-Hidâye*. Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.
- Beyhakî, Ebübekir Ahmed b Hüseyin b Ali. *el-Medhal ilâ Süneni'l-kübra*. thk. Muhammed Ziyaürahman el-Azimi. Kuveyt: Dâru'l-Hulefa li'l-Kitabî'l-İslâmî, ts.
- Beyhakî, Ebübekir Ahmed b Hüseyin b Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Mustafa Dib Boga. Beyrut: Dâr'u İbni Kesîr, 1987.
- Buhârî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. el-Hâris b. Halîl el-Hârisî. *Müsnedü'l-İmami'l A'zam Ebî Hanîfe*. thk. Lütfurrahman el-Behrâicî. Mekke: el-Mektebetü'l-İmâdiyye, 2010.
- Burhânüşşerîa, Burhâneddîn Mahmûd b Ahmed el-Buhârî. *el-Muhtâtu'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. 'Abdulkerim Sâmi el-Cundî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz el-Kinânî. *el-Hayevân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Ceşşâs, Ebû Bekr Ahmed b 'Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtâşari't-Taḥâvî*. thk. 'İşmetullah 'Înâyetullah Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye - Dâru's-Sirâc, 2010.
- Ceşşâs, Ebû Bekr Ahmed b 'Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Çetintaş, Recep. "Hanefî Mezhinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2017).
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Te'sîsü'n-nazar*. thk. Mustafa Muhammed Kabbânî. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdillâh b Muhammed b 'Ömer b Îsâ. *Takvîmu'l-edille*. thk. Ḥalîl

- Muhyiddin el-Meys. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demirel, Harun Reşit. "Ehl-i Hadis ve Usûlcüler Arasında Sahâbe Tanımı Tartışması". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe -Sahâbe Kimliği ve Algısı-*. Sakarya: İSAV, 2013.
- Demirî, Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kahirî eş-Şâfiî. *en-Necmü'l-vehhâc fi-şerhi'l-Minhâc*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004.
- Durmuş, Abdullah. *Takvimü'l-edille Adlı Eseri Çerçevesinde Debusi'de Naslar Dışındaki Şer'i Deliller*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Ebû Nuaym İsbahânî. *Müsnedü Ebî Hanîfe Rivâyetü Ebî Nuaym*. thk. Muhammed el-Fâriyâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1994.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *el-Âsâr*. thk. Ebû'l Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *el-Ĥarâc*. thk. ẓâhâ 'Abdurra'ûf Sa'd. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezherî, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *er-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. Haydarâbâd: Lecnetü İhyâ'i'l-Ma'arif, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *İhtilafü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leyla*. thk. Ebu'l Vefâ el-Afgânî. Hindistan: Lecnetü İhyâ'i'l-Ma'arif en-Nu'maniyye, ts.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî. *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Halil el-Mis. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî. *Şerhu'l-Umed*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd. Kahire: Dâru'l-Matbaati's-Selefiyye, 1990.
- Emîr Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî. *Teysirü't-Tahrîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Erden, Salih. *Ebû Hanîfe'nin Deliller Hiyerarşisinde Sahâbi Kavlinin Konumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *et-Talikatü'l-kebîra fi mesâili'l-hilâf alâ mezhebi Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Mustaşfâ fi 'ilmi'l-uşûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Günay, Musa. "İmam Ebû Hanîfe'nin Sahâbi Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2013).
- Güzelhisârî, Mustafa Hulusi. *Menâfi'u'd-dekâ'ik fi şerhi Mecâmi'i'l-hakâ'ik*. İstanbul: Şirketü Sahafiyye-i Osmânî, 1891.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî. *el-Muğni fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Muzhir Bekâ. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-Âlî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1903.
- Hâkim eş-Şehîd, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Belhî. *el-Kâfi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 922.
- Haskefi, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî. *Müsnedü Ebî Hanîfe Rivâyetü'l-Haskefi*. thk. Abdurrahman Hasan Mahmud. Mısır: el-Âdâb, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli*

- ilmi'r-rivâye*. Mısır: Dâru'l-Hüdâ, 2002.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Tarîhu Bağdâd ve Züyûluhû*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Herevî, Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed. *Zemmü'l-keîlâm ve ehlihi*. thk. Abdurrahman Abdülaziz eş-Şebel. el-Medinetü'l-Münevvere: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hükm, 1998.
- İbn Abdiberr, Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İntifâ' fî fedâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ Mâlik ve'ş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Acîbe, Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-Ömerî. *Îkazü hümemi üli'l-ebşâr li'l-iktidâ-i bi seydi'l-muhacirin ve'l-ensâr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kible, ts.
- İbn Ebî'l-Avvâm, Ebû'l Kasım Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. el-Haris b. es-Sa'dî. *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkibuhü*. thk. Latîfû'r-Rahmân el-Behrâicî el-Kâsimî. Mekke: Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-Tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Hacer, Ahmed b Ali el-Askalânî. *et-Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi Râfiî'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Hacer, Ahmed b Ali el-Askalânî. *Tehzibu't-Tehzîb*. Hindistan: Matbaatü Dairâtî'l-Ma'arif en-Nizâmiyye, 1908.
- İbn Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. thk. Mustafa el-Bâbî el-Halebî. Mısır: Külliyyetü'ş-Şeria bi'l-Ezherî'ş-Şerîf, 1932.
- İbn Hüsrev, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed el-Belhî. *Müsnedü'l-İmam el-a'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit*. thk. Latîfû'r-Rahman el-Behrâicî. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğni şerh-u Muhtasari'l-Hirakî*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabi, 1985.
- İbn Mâze, Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn es-Sadrü'ş-Şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî. *Kitabü Şerhi Edebi'l-kâdi li'l-Hassâf*. thk. Muhyî Hilâl Serhân. Bağdâd: Matbaatü'l-İrşad, 1977.
- İbn Mâze, Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn es-Sadrü'ş-Şehîd Ömer b. 'Abdil'azîz b. 'Ömer b. el-Buhârî. *Edebu'l-kâdi li'l-Hassâf*. thk. Muhyî Hilâl Serhân. Bağdâd: Matba'atü'l-İrşad, 1977.
- İbn Melek. *Şerhu Menâri'l-envâr fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Ali Beyzun. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1890.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî. *el-Bahrî'r-râ'ik şerhu*

- Kenzi'd-dekâik ve Minhatü'l-hâlik ve tekmiyetü't-Tûrî*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmi, ts.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Abdullatif el-Hemim-Mahir Yasin el-Fahl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadis*. thk. Abdullatif el-Hemim-Mahir Yasin el-Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1939.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî el-Fârâbî. *eş-Şâmil fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Carullah, 5, 488.
- Jahdani, Abdelouahad. *Kitâb Masâil al-Hilâf fi Usûl al-Fiqh Les problèmes de divergences en méthodologie juridique de Husayn b. Alî al-Saymarî*. Marseille: Universite de Provence-Aix-Marseille, Phd Thesis, 1991.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. nşr. Fuâd Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Farâbî, 2017.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Aḥmed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cum'a Muhammed. Kahire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Lâmişî, Ebû Senâ' Mahmud b. Zeyd. *Kitâb fi usûlü'l-fikh*. thk. Abdül Mecid et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1995.
- Leknevî, Bahrülulûm Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî. *Fevâtilu'r-rahamût fi şerhi Müsellemi's-sübût*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebir fi fikhi mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*. thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâ'l fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvad Ma'rûf. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1980.
- Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemseddin Fenârî. *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Muhammed Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *el-İmâm Ebû Hanîfe hayâtühû ve 'asruh ârâ'ühû ve fikhuhû*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1991.
- Özen, Şükrü. "Te'sisü'n-Nezâ'ir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/545-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özer, Salim. *Debbusî'nin el-Esrâr fi'l Usûl ve'l-Furû Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. *Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*. Karaçi: Matbaatü Cavit Biris, ts.

- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985.
- Semerqandî, Alâu'd-dîn Ebûbekir Muhammed b. Aşmed. *Mîzânul'-usûl fi netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zekî 'Abdilberr. Katar: Maţâbi'u'd-Dûha'l-Hadîse, 1984.
- Semerqandî, Ebû'l-Leyş Naşr b. Muhammed. *U'yûni'l-mesâil*. thk. Salahüddin en-Nahi. Bağdad: Maţba'atü Es'ad, 1966.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebşuţ*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Muhammed b. Aşmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-Eimme. *Uşûlu's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973.
- Siğnâkî, Hûsâmeddîn Huseyin b. 'Alî b. Haccâc b. 'Alî. *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*. thk. Faḥruddîn Seyyid Muhammed Kanî. b.y.: Mektebetu'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzî', 1422.
- Suğdî, Ebu'l Hüseyin Ali b. Hüseyin b. Muhammed. *en-Nütef fi'l-fetâvâ*. thk. Salahaddin en-Nâhî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Miftâhü'l-cenne fi'l-ihricâc bi's-sünne*. Medine-i Münevvere: el-Câmiatü'l-İslâmî, 1989.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferqad. *el-Âsâr*. thk. Ebû'l Vefâ el-Afgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferqad. *el-Aşl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2012.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferqad. *el-Câmi'u's-sağîr ve şerḥuḥu en-Nâfi'u'l-kebir*. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1985.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferqad. *el-Hüccce alâ ehl-i Medine*. thk. Mehdi Hasen el-Keylânî el-Ķâdirî. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1982.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferqad. *el-Meḥâric fi'l-Hiyel*. Kahire: Mektebetü'-Sekafeti'd-Diniyye, 1999.
- Şîrâzî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkı. *Müsnedü Ebî Hanîfe*. thk. Abdrurahman Hasan Mahmud. Mısır: el-Âdâb, ts.
- Takiyyüddîn Temîmî, Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî. *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Lecnetü İhyâi Tûrâsî'l-İslâmî, 1970.
- Zâhid el-Kevserî. *Fıkhü ehli'l-İrâk ve hadîsühüm*. thk. Muhammed Salim Ebû Âsî. Kahire: Dâru'l-Besâir, 2009.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *Bahrü'l-muhît*. Mısır: Darü'l-Kütübî, 1994.

Nisyan-ı Nisvan İndirgemeciliğine Mahkûm Edilmiş Bir Konu: Kadının Şahitliği

Özlem Yanık | 0000-0003-2184-5953 | ozlemynk@gmail.com

Dr., Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul, Türkiye

ROR ID: 007x4cq57

Öz

İslâm muhakeme hukukunda kadınların şahitlik nisabındaki konumları, çeşitlilik arz etmektedir. Davanın niteliğinin önemli olduğu nisap taksiminde kadınların ceza davalarındaki şahitlikleri reddedilirken, hak davalarında ise belirli şartlar çerçevesinde şahitlikleri geçerli kabul edilmiştir. Nasta iktisadi işlemlere şahitlik etmeleri gerektiğinde bir erkeğe karşılık iki kadının beyanının talep edilmesi ve iki kadından birinin misyonunun 'hatırlatma görevinin ifası' olarak açıklanması, literatürde kadınların akli yetenekleri bakımından erkeklere nispeten zayıf addedildikleri için şahitlik nisabında bu şekilde konumlandırıldıkları düşüncesinin yerleşmesine yol açmıştır. Psikoloji biliminin verilerine göre ezber, hafıza, detaylara hâkimiyet gibi konularda erkeklerden daha üstün oldukları kabul edilen kadınların, İslâm hukukunun şahitlik nisabındaki konumları itibarıyla 'unutkanlık'la özdeşleştirilmeleri, nassın illetinin doktrindeki kapsamı hususunda bir problem olduğu varsayımını doğurmaktadır. Bu çalışmanın amacı, hükmün yegâne illetinin kadınların unutkanlığına hasredilerek daraltılması yerine lafzın ifade ettiği anlam genişliği içinde meselenin ele alınarak, kadın duygu ve biyolojisinden kaynaklanan etkilerin bütünlüğünü göz ardı etmeden bir yaklaşım ortaya koymanın daha isabetli olacağına ilişkin bir katkı sunmaktır.

Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku, Şahitlik, Kadın, Hafıza, Unutkanlık.

Atıf Bilgisi

Yanık, Özlem. "Nisyan-ı Nisvan İndirgemeciliğine Mahkûm Edilmiş Bir Konu: Kadının Şahitliği". *Düzce İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2024), 115-142. <https://doi.org/10.61272/duid.1384101>

Geliş Tarihi	31.10.2023
Kabul Tarihi	02.04.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu makale "Muamelat Fıkında Kadın Farkı ve Günümüz Türk Hukuku Çerçevesinde Tahlili Bir Yaklaşım" başlıklı doktora tez çalışmasından üretilmiştir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Topic Reduced to Women's Forgetfulness: Women's Testimony

Özlem Yanık | 0000-0003-2184-5953 | ozlemynk@gmail.com

Dr., Preacher, Directorate of Religious Affairs, İstanbul, Türkiye

ROR ID: 007x4cq57

Abstract

In Islamic judicial law, The position of women in the context of witness testimony varies. While the testimony of women in criminal cases was rejected in the nisab division, where the nature of the case was important, their testimony was accepted as valid under certain conditions in civil cases. When they are required to testify in economic transactions, the testimony of two women is requested against one man, and the role of one of the two women is explained as the 'performance of the duty of reminding'. This has led to the entrenched belief in the literature that women are positioned this way in matters of testimony because they are considered relatively weaker in intellectual capabilities compared to men. According to the findings of the science of psychology, women are considered superior to men in matters such as memory and mastery of details. However, their association with 'forgetfulness' in the context of their position in the matter of testimony suggests a problem with the scope of the reasoning of the evidence in Islamic law. The purpose of this study is to make a contribution suggesting that instead of narrowing the ruling solely to women's forgetfulness, it would be more accurate to address the issue within the broader meaning expressed by the text and taking into account the overall effects arising from women's emotions and biology.

Keywords

Islamic Law, Testimony, Woman, Memory, Forgetfulness.

Citation

Yanık, Özlem. "A Topic Reduced to Women's Forgetfulness: Women's Testimony". *Düzce Divinity Journal* 8/1 (June 2024), 115-142. <https://doi.org/10.61272/duid.1384101>

Date of Submission	31.10.2023
Date of Acceptance	02.04.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This article is extracted from doctorate dissertation entitled "Muamelat Fıkında Kadın Farkı ve Günümüz Türk Hukuku Çerçevesinde Tahlili Bir Yaklaşım". 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.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	etik.duzceilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

İslâm hukuku yargılamanın önemli figürlerinden biri olan şahit üzerinden şahitlik müessesesini düzenlemiş, ilk etapta hukuki olayı kavramanın (tahammülü'ş-şehâdet), sonraki aşamada ise olayı mahkemede aktarabilmenin (edâü'ş-şehâdet) yeterlilik şartlarını içeren sistematik bir tasnif ortaya koymuştur.¹ Her iki türden yeterlilik için ortak şart niteliğinde zikredilen vasıflar; özgür irade, İslâm inancına aidiyet, akli ve biyolojik yeterlilik, hacir altında olmamak, görme ve işitme yönünden engeli bulunmamak, zihnî dinamizm ve dürüstlük, bir günah ya da suçla itham edilmemek (adâlet), erdemli (mürûet) davranış tarzını benimsemek ve erkek olmak şeklinde sıralanmıştır.²

Erkek olmanın, şahitliğin makbuliyet göstergelerinden biri olarak zikredilmesi kadınların şahitlik yapmaları gerektiğinde nisabı belirleyen etkenin davanın niteliği mi yoksa cinsiyet olgusunun bizatihi kendisi mi olduğu sorularını beraberinde getirmiş³, her iki etkeni belirleyici kabul eden hukukçular yanında, şahitlik nisabını taabbüdiliğin göstergesi kabul edenler de olmuştur.⁴ Hükmün taabbüdiliğini benimsemeyen hukukçular bakımından kadınların sayıları ve şahitlik yapabilecekleri alanlar davanın niteliğine göre değişkenlik göstermektedir.⁵ Kadınların şahitlikteki konumları, kadınlıklarına

¹ Alâuddin Ebû Bekir b. Mesud el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 6/266; Mevkûfâtî Mehmet Efendi, *Mülteka'l-Ebhur (Mevkûfât) Tercümesi*, sad. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Sağlam Yayınevi, ts.), 3/217.

² Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, thk. Âmir el-Cezzâr Abdullah el-Minşâvî (Kâhire: y.y., 2005), 4/20; Kâsânî, *Bedâi*, 6/266; Hafîb eş- Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/450.

³ Kadının şahitliği konusunda bk. Hayrettin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevleri", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 5/4 (1991), 271-278; Yaşar Yiğit, "İslâm Ceza Hukukunda Kadınların Şahitliği", *Marife Dergisi* 1/1 (2001), 77-94; Sahip Beroje, "Günümüz İspat İmkânları ve Anlayışı Işığında Kadının Şahitliğinin Yeniden Değerlendirilmesi", *Ekev Akademi Dergisi* 8/19 (2004), 111-134; Hadi Sağlam vd. "İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Bağlamında Şahitlik Müessesesinin Değerlendirilmesi", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2012), 87-103; Mücahit Çolak, "İslâm Muhakeme Hukukunda Şahitlik ve Hükümleri", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/2 (2016), 85-104.

⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l Ahkâm* (İstanbul: Matbaâ-i Tevsi'î Tibaât, 1330/1914), 4/308.

⁵ Sözü edilen hukukçular hükümlerin hikmetlerine göre ta'lil edileceğini benimseyen usûlcülerdir. bk. Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1404/1984), 3/250;

özgü fizyolojik ve psikolojik süreçlerin etkisi altında yaşayabilecekleri “unutma - şaşırma” haline bağlanırken, erkek ve kadın şahitlerin şahitlik konumundaki durumları ise “şahitlik nisabı” ile ifade edilmiştir.

1. Şahitlik

Şahitlik lügatte; hazır bulunmak, bildirmek, açıklamak⁶ anlamlarıyla yer alırken hukuki terim olarak ise kişinin hakkın ispatına yardımcı olmak amacıyla görme ya da işitme yoluyla vakıf olduğu bir gerçeği, yargılama devam ederken açık ve doğru bir şekilde beyan etmesi şeklinde açıklanmıştır.⁷

1.1. Şahitlik Nisabı ve Kadınların Konumu

İslâm muhakeme hukuku davaların niteliğine bağlı olarak şahitlerin cinsiyet ve sayılarını “şahitlik nisabı” kavramı temelinde düzenlemiştir.⁸ Şahitlerin niceliğine yüklediği anlamla rakamsal bir çerçeve izlenimi doğuran nisap, şahidin bireysel niteliği-kalitesi yanında durum ve olayı doğru kavrayıp, doğru aktarma yeteneğine (zabt ve adâlet) atfettiği değerle beyanın gücünü de ortaya koyan bir delil konumundadır.

Naslarda⁹ çeşitli hukuki durumlara ilişkin şahit sayıları cinsiyet olgusuna bağlı olarak zikredildiğinden doktrinde bu doğrultuda düzenlemeler yapılmış, İslâm hukukçuları şahitlik nisabını belirlerken davaların mahiyetinin Allah ve kul haklarına aidiyeti esasından hareket etmişlerdir.¹⁰ Had ve kısas

Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşi, *Bahru'l muhît* (Kuveyt: Vakıflar Bakanlığı Yayınları, 1990), 5/207.

⁶ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1996), 3/238-241; Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *Kâmusu'l muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1407/1987), “şhd”, 372; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: Ravza Yayınları 2018), 8/118.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/364; Zeynüddîn b. Alî el Ma'beri el-Melibârî, *Fethu'l-mu'în bi-şerhi kurreti'l-ayn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004), 135; Muhammed Saîd es-Sağircî, *Delilleriyle Hanefî Fıkhı* (İstanbul: Karınca ve Polen Yayınları, 2010), 873; Çolak, “Şahitlik”, 86.

⁸ Bilmen, *Kâmus*, 8/119.

⁹ bk. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Bakara 2/282; en-Nisâ 4/15; et-Talâk 65/2.

¹⁰ İbn Emîru Hac, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 2/104; Ebü'l-Usr Fâhru'l İslâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî (Abdülaziz Buhârî'nin Keşfu'l-esrâr şerhi ile)*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997), 195; Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ Efganî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2005), 2/289.

davalarında (zina, katl, kazf, hırâbe, sirket vb.) insan canının taşıdığı önem çerçevesinde şahitlik için ağır şartlar konulup nisabın artırılmasıyla kamu düzeninin korunması ve toplum yararı gözetilirken, bireysel hakların söz konusu olduğu hukuk davalarında ise (mülkiyet, alacak, tazminat, veraset vb.) ispatın ve bu hakları elde etmenin kolaylaştırılması amacıyla şartlar hafifletilerek nisap azaltılmıştır. Sonuçta kamu hakkına taalluk eden ve hâkimin herhangi bir takdir yetkisinin bulunmadığı had suçlarında kadınların şahitliği kabul edilmezken¹¹ medeni hakları ilgilendiren hukuki muamelelerde ise hakkın niteliğine göre erkeklerle birlikte ya da yalnız olarak kadınların şahitliği kabul edilmiştir.

İslâm hukukunda özel suçlara takdir edilen özel ve ağır cezalar, suçun sabitliği konusunda hata yapılmaması için hassas bir araştırma yapılması gerektiğine işaret etmekte ve delillerin değerlendirilmesi aşamasında tereddüt içeren vasıfların ayıklanmasını hedeflemektedir. “Şüphelerle hadleri kaldırınız.”¹² ve “Gücünüz yettiğince Müslümanlardan hadleri düşürünüz, onun için bir çıkış olursa onu serbest bırakın, imamin-devlet başkanının af

¹¹Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (Riyâd: Dâru'l-Vefâ, 1421/2001), 6/14-15; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/684; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhi's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1423/2003), 2/333; Serahsî, *Usûl*, 16/114; Kâsânî, *Bedâi*, 6/279; Ebû'l-Hasen Burhanüddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Tamir - Hâfiz Aşur (Kahire: Dâru's-Selâm, 2000), 3/116-117; Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd El-Endelüsî, *Bidâyetü'l müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: y.y., 1424/2004), 2/348; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni fi fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 1417/1997), 12/16; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1430/2010), 2/140; Kemâlüddîn İbnü'l Hümâm, *Şerhu fethi'l kâdir ale'l-Hidâye şerhi bidâyeti'l-mübtedî* (Kahire: y.y., 1389/1969), 6/451; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: y.y., 1417/1997), 7/60; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/441; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2003), 8/310; Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994), 8/314-316.

¹²Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylâi, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye* (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1407/1987), 4/80; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Sıtkı Cemîl Attâr (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1425/2005) 20/259.

konusunda hata yapması, ceza konusunda hata yapmasından hayırlıdır.”¹³ hadisleri, had cezalarının infazı için şüphe kalmayacak kadar açık ve kesin delillerle hükmedilmesini, aksi halde cezaların uygulanamayacağını bildirmektedir. Hadislerden istinbat edilen hükmün “Şüpheler, hadleri düşürür.” şeklinde bir hukuk kaidesine dönüşmesi,¹⁴ kadınlarla özdeş bir nitelik olarak görülen eksik zapt ve unutkanlık hallerinin de şüphe kavramı içinde mütalaa edilmesine ve kadınların ceza davalarındaki şahitliklerinin reddedilmesine neden olmuştur. Zira böyle bir şahitlik, taşıdığı şüpheli ispat vasıtası niteliğiyle cezanın infazının gerçekleştirilmesine yardımcı olmayacak ve kadının şahitliğini icra etmiş olması bir ihtiyacı gidermeyecektir.¹⁵

Ceza davalarında erkeklerle birlikte şahitlikte bulunmaları halinde şüphe unsurunun ortadan kalkacağı sâikiyle kadınların şahitlik yapabileceklerini benimseyen Atâ b. Ebî Rebâh (öl.114/732), Hammâd b. Ebî Süleyman (öl.120/738) ve Süfyân es-Sevrî (öl.161/778) gibi tâbiûn hukukçuları ile Zâhirîler’e karşılık¹⁶ kadınların eksik zapt ve unutma ihtimallerinin çokluğunu şüphe vasfını barındıran bir durum olarak değerlendiren İslâm hukukçularının cumhuri ise yalnızca kadınların şahit oldukları had gerektiren suçlarda asli cezanın değil bedeli cezanın uygulanmasını daha uygun görmüşlerdir.¹⁷ Sirkat suçuna kadınların şahitlik yapması durumunda suçun haddi olan el kesme cezasına değil hırsızlığa konu olan malın tazminine hükmedilmesi, yalnızca kadınların şahit olduğu bir katil davasında sırf kadınların şahitliğine dayalı

¹³ Ebû İsâ Muhammed b. Serve et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. M. Fuad Abdalbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Hudûd”, 2; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî, nşr. Şuayb el-Arnâvut vd. (Beyrut: y.y., 2003), 4/ 62, (No. 3097, 3098); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ ma'â cevheri'n-nakî li'bni Türkmânî* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, 1986), 8/238, (No.17513).

¹⁴ Kâsânî, *Bedâi*, 9/262; Mergînânî, *Hidâye*, 5/202.

¹⁵ Serahsî, *Usûl*, 16/114; Kâsânî, *Bedâi*, 6/279; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/403.

¹⁶ Cessâs, *Ahkâm*, 1/684-685; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bendarî (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988), 9/395; Serahsî, *Usûl*, 16/113; İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/387; İbn Kudâme, *Muğnî*, 12/5-6; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmu'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemin* (Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, ts.), 1/97; Abdülkadir Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâî'l-İslâmî, mukârenen bi'l-kânûni'l-vad'î* (Beyrut: y.y., 1993), 2/411; Bilmen, *Kâmus*, 8/126; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997), 1/491; Ebû Yahya M. Hasen, “Hükm-ü şehâdeti'n-nisâ fi'l-ukûbât”, *Mecelletü's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 6/14 (Kuveyt: y.y., 1989), 201.

¹⁷ Bedelî cezalar asli cezanın uygulanmadığı durumlarda başvuru olan ta'zîr cezalarıdır. bk. İbn Kayyim, *İlâm*, 1/97; Ahmed Fethi Behnesî, *el-Ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'r-Râid el-Arabî, 1983), 123.

olarak kısasın değil diyet hükümlerinin uygulanması bu çerçevede benimsenmiştir.¹⁸

Temel ilke olarak mali konuları ilgilendiren hukuki işlemlerde iki erkek veya bir erkek ile iki kadının şahitliği tüm hukukçulara göre geçerlidir.¹⁹ İçeriği medeni hakların kullanımından ibaret olan nikâh, talâk ve talâktan rücû şahitliği gibi muamelelerde Hanefiler ve bir görüşünde Ahmed b. Hanbel, iki erkek veya bir erkek ile iki kadının şahitliğini geçerli kabul etseler de diğer mezhepler sıklıkla vuku buldukları için kendisine ihtiyaç duyulan şahitlik nev'inden görmedikleri bu alanda kadınların şahitliklerini kabul etmemişlerdir.²⁰ Çoğunlukla kadınların bilgi ve tecrübe sahası içinde kalan bekâret olgusunun tespiti, doğum, çocuğun sağ olarak doğumunun tespiti (istihlâl), süt emzirme ve miras gibi konularda ise yalnızca kadınların şahitliği ile yetinileceği benimsenmiştir.²¹ “Erkeklerin muttali olamayacağı konularda sadece kadınların şahitliğinin kabul edileceği”²² bu alan, yalnızca kadınların bilebilecekleri kadınlara has durumlarla, çeşitli kusur ve hastalıkların tespitinden oluşmaktadır.²³

Gerek yalnızca kadınların ve yalnızca erkeklerin şahitliğine itibar edilen, gerekse de iki kadın şahidin bir erkeğe denk tutulduğu hukuk davalarının varlığı, şahitlik sorumluluğunun kadın ve erkeğin fiziki, psikolojik, tecrübi nitelikleri, ilgi alanları ve yeteneklerine göre paylaştırıldığını göstermektedir. Nisaba ilişkin bu farklılık erkeğin sosyal hayata hâkimiyeti, kadının ise sınırlı

¹⁸ Kâsânî, *Bedâi*, 7/270.

¹⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/136; Serahsî, *Usûl*, 16/114; Kâsânî, *Bedâi*, 9/263; İbn Kudâme, *Muğnî*, 12/16; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/402-403; Mehmet Efendi, *Mevkûfat*, 3/217-218; Zuhaylî, *İslâm Fıkhu*, 8/314-316.

²⁰ Serahsî, *Usûl*, 5/56; Kâsânî, *Bedâi*, 2/255; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12/7; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/83; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l kadîr*, 3/190-191.

²¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/83; Şîrâzî, *Mühezzeb*, 5/632-633; Kâsânî, *Bedâi*, 6/277-279; Merginânî, *Hidâye*, 7/346; İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/601; Ebû Zekerriyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-müftîn*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1991), 11/253; İbn Kudâme, *Muğnî*, 12/6-16; İbn Kayyim, *İ'lâm*, 150-151; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l kadîr*, 6/43-345; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 6/573; Sağlam, “Şahitlik Müessesesi”, 92.

²² Ali Himmet Berki, *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikâl* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1985), 374.

²³ Serahsî, *Usûl*, 16/114, 115; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 11/253; İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/388; İbn Kudâme, *Muğnî*, 12/17; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/140; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l kadîr*, 6/346; Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Kitâbü'l-mîzân*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrût: y.y., 1989), 3/423.

sosyal hayatı, duygusallığı ve unutkanlığını esas alan içtihatların dayanağını oluşturmaktadır.²⁴

Kadınların şahitlik nisabındaki konumları borç ilişkilerinin yazıya geçirilmesini tavsiye eden müdâyene âyetine dayanmaktadır. “*Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın. (...) Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar. Çağrıldıklarında şahitler gelmezlik etmesinler. Borç küçük olsun büyük olsun vadesini belirterek onu yazmaktan üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah katında daha adâletli, şahitlik için daha destekleyici ve şüpheye düşmemeniz için daha uygundur...*”²⁵ Bazı İslâm hukukçuları âyette öncelikle Müslüman erkeklerin şahitliğinin talep edilmesinden hareketle²⁶ kadınların ancak yanlarında bir erkek bulunması kaydıyla şahitlik yapabileceğini benimsemiştir.²⁷ İbarenin sevkini erkeklerin hem mevcut olmama, hem de mevcut olup gelmeme durumlarını kapsayacak şekilde kullanıldığını (fein lem yekûna - iki erkek olmazsa - فان لم يكونا) benimseyenler bakımından ise bu ifade tarzı bedeliyet içerdiğinden, asıl bulunmadığında bedelin aslın hükmünü alacağı esasıyla²⁸ kadınların şahitliği erkeklerin varlığına bağlı olarak değerlendirilemeyecektir. Buna göre âyet, erkekler olmadığında kadınların şahitliğine başvurmayı bir şart olarak değil seçenek olarak sunmakta ve erkek şahitler hazır bulunsa bile iki kadının şahitliğinin muteber olduğunu beyan etmektedir.²⁹

Kadın şahitlerin iki olmasının sebebinin “... iki kadın şahit bulundurun ki, kadınlardan biri (şahitlik ettiği konuda) unutursa diğeri ona hatırlatsın...” beyanıyla

²⁴ Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî - İsmail Muhammed eş-Şendîdî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011), 1/255; Fahrudin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb et-tefsiru'l-kebîr* (Kahire: Dârü'l-Gad el-Arabî, 1412/1992), 4/123; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l kadîr el-câmî' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, thk. Dr. Abdurrahman Umeyra (Kahire: y.y., 1998), 1/302; Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım Yayınları, 2013), 1/982-983.

²⁵ el-Bakara 2/282.

²⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîrü't-Taberî câmi'ül beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l Hicr, 2001), 3/123.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Farh el-Kurtubî, *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mubeyyin limâ tazammâna mine's-sünneti ve âyi'l-furkan*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 1/252.

²⁸ Cessâs, *Ahkâm*, 1/ 684.

²⁹ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/388; İbnü'l Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/334; Beroje, “Kadının Şahitliği”, 115.

hükme bağlayan âyette hükmün illetini (tadille – saparsa - تضل) lafzı oluştururken, klasik dönemde bu lafız ağırlıklı olarak “unutma” ve “şaşıрма” anlamlarıyla karşılanmıştır.³⁰ İslâm hukukçularının erkek şahitlerin varlığını kadınların şahitliğini kenara iten bir faktör olarak değerlendirmedikleri halde, lafzın ifade ettiği anlamlar içinden ağırlıklı olarak “kadının unutkanlığına” atfı yapmaları³¹ hüküm konusunda ileri sürülen gerekçelerin kadının yaratılış ve akli melekeleri itibarıyla erkeğe nispeten zayıf olduğu ve şahitliğinin bu sebeple yarım sayıldığı anlayışının üzerine bina edilmesine sebep olmuştur.

1.2. Hüküm İleti Bağlamında “Dalâl”

Lügatte yolunu şaşırma, gizli kalmak, kaybolmak, sap(tır)mak, bilerek ya da bilmeyerek doğru yoldan ayrılmak, konunun unutulması nedeniyle yalnız bir bölümünü aktarabilmek anlamlarına gelen dalâl,³² anlam örgüsü bakımından unutan kimsenin olayın özünden uzaklaşarak çarpıtmasının söz konusu olmasıyla ilişkilendirilmiş bir kavramdır.³³

Âyette تضل (tadille) sigasıyla yer alan bu kavram, lügat anlamlarından hareketle kadının “dalâl”inden maksadın hatırlayamaması,³⁴ unutulması³⁵ veya şaşırması³⁶ olduğu açıklamalarıyla literatürde geniş yer bulmuştur. İkinci kadın şahidin varlığının amacı, hatırlayamaması durumunda ilk kadın şahide yardım etmek olduğundan onun vazifesini açıklayan فتذكر (fetüzekkira) “hatırlatsın” lafzı da okunuşuna göre bu anlamı takviye edecek şekilde

³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/56; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/256.

³¹ Taberî, *Câmî'ül-beyân*, 3/125-126; Ebû'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b.

Muhammed el-Harezmî ez-Zemâhşerî, *el-Keşşâf an hakaiki't-tenzil ve uyûni'l-ekavil fi vüçûhi't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Mârife, ts.), 1/403; Ebu'l-Berekât Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/140; Muhammed Ali Sâbûnî, *Muhtasar-u İbn-i Kesir* (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981), 1/254.

³² Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh fi'l-lüğa ve'l-'ulûm* (Beyrut: y.y., 1974), 5/1748; Ebû Muhammed Abdullah İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi't-tefsîri'l-azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/382; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, 1/332.

³³ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/373; Ebû's-Suûd Efendi, *İrşâdu'l akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1990), 1/270; Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 3/58.

³⁴ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 298; Zemâhşerî, *Keşşâf*, 1/403.

³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l gayb*, 6/56; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/256.

³⁶ İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 2/382.

yorumlanmış, kadınlardan biri unutup bocaladığında diğerinin ona hatırlatması, unutulan noktaların toplanıp tespiti için yardımcı olması anlamıyla değerlendirilmiştir.³⁷

Klasik dönemde kadınların şahitlik nisabındaki konumlarının illeti olarak belirlenen unutmama, şaşırma, yanılma gibi tepkiler kadın fıtratının tabii meyli olarak ele alınırken, modern dönemde kadınların mizaçları ile ilişkilendirilmeksizin psikolojik süreçlerin doğurduğu sonuçlar olarak değerlendirilmiştir.³⁸ Buna göre unutkanlığın değil, yanılma ve bocalamanın karşılığı olan “dalâl” ticari sahadaki tecrübe, yetenek ve ilgilerinin azlığı eşliğinde kadınlığın doğasından kaynaklanan çeşitli fizyolojik ve psikolojik süreçlerin ortaya çıkardığı zihin bulanıklığının ifadesidir.³⁹

Klasik dönem tefsir ve hukukçularının “*tadille*” fiiline ağırlıklı olarak unutmama anlamı vermelerinde sünnet delilinin de katkısı bulunmaktadır. Hz. Peygamber’in bir bayram günü sahâbe kadınlarla diyalogunu içeren sözler “unutkanlık” anlamını pekiştirici mahiyettedir: “...Basiret sahibi bir erkeğin aklını sizin kadar çelebilen, akli ve dini eksik başka bir varlık görmedim.” Kadınlar: “Aklımızın ve dinimizin eksik olması ne demektir Yâ Rasûlallah?” dediler. Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: “Kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısı kadar değil mi?”, kadınlar: “Evet” dediler. Hz. Peygamber: “İşte bu kadının aklının noksanlığındandır. Âdetli olduğu zaman namaz kılamaz ve oruç tutamaz değil mi?” dedi. Kadınlar yine: “Evet” dediler. Hz. Peygamber de: “İşte bu dinlerinin noksanlığındandır.” dedi.⁴⁰

Buhârî’de Ebû Saîd el-Hudrî’nin naklini esas aldığımız bu hadisin farklı sened ve tarikleri bulunmakta,⁴¹ kadınlarla ilgili olmasına ve kadın topluluğu

³⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/90; Kurtubî, *Ahkâmu’l-Kur’ân* 2/251; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/156; İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-veciz*, 1/381-382; İbnü’l Arabî, *Ahkâm*, 1/337; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 7/123-124.

³⁸ Amina Vedud, *Kur’an ve Kadın*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 146-147; Asma Lamrabet, *Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kur’an’dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması: İslâmî Feminizmler*, çev. Öykü Elitez (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 57; Mustafa Yıldırım, “Fıkıh- Kültür İlişkisi Bağlamında Kadın ve Hukuku”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Kadın Özel Sayısı (2016), 48-50.

³⁹ Seyyid Kutub, *Kadın ve Aile* (İstanbul: İhtar Yayınları, 1997), 36-37; M. Reşit Rıza, *Tefsîru’l-menâr (tefsîru’l-Kur’âni’l-hakîm)* (Mısır: el-Hey’etu’l-Mısriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, 1990), 3/123-124.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi u’ş-şâhih*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî’n-Necât, 2001), “Hayız”, 6.

⁴¹ Hadisin başka rivayetleri için bk. Buhârî “İydeyn” 19, “Zekât” 44, “Şehâdât” 12, “İmân” 21, “Küsûf” 9, “Savm”

40, “Nikâh” 88; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, thk. M. Fuat Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâu’t-Turâsil-Arabî, ts.), “İman”, 34; Ebû

çinde yaşanmasına rağmen ekseriyetle erkekler tarafından nakledildiği görülmektedir.⁴² Nakledilen rivayette kadınların “Dinimizin noksanlığı nedir?” sorusuyla içinde buldukları durumu algılayamamalarını bile, akli noksanlıklarına işaret eden bir nokta olarak gören klasik dönem müellifleri⁴³ Hz. Peygamber’in kadınlara durumlarını izah ederken yumuşak bir üslupla ve akılları miktarınca hitap etmesini de bu noksanlığın delili konumunda değerlendirmişlerdir.⁴⁴

Konumuz sıhhatini tartışmak olmasa da bu hadisin ravileri bakımından problemlili olduğunu dile getiren,⁴⁵ vahyi geri plana iterek Câhiliye dönemine ait anlayışları hortlattığı gerekçesiyle reddedilmesi gerektiğini benimseyen⁴⁶ ve tevakkuf metodu ile hareket ederek rivayetin teviline yönelik çeşitli yorumların bulunduğunu belirtmemiz gerekiyor.⁴⁷ Mahiyeti itibariyle kadınları içinde buldukları birtakım davranış modellerini düzeltmeye teşvik eden bu rivayet, bütün kadınları mı yoksa ilgili eylemin içinde olan kadınları

Abdurrahman Ahmed b. Şuayb el-Horasânî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (b.y.: Mektebetu Matbuâtü'l-İslâmiyye, 1986), “Küsûf”, 17; Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'aş es-Sicistanî. *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed b. Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.) “Sünne”, 15; Tirmizî, “İman”, 6; İbn Mâce, Ebû Abdullah, *Sünenü İbni Mâce*, thk. M. Fuad Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Fiten”, 19; Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, thk. M. Fuad Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları,, 1992), “Küsûf”, 2. Hadis hakkındaki eleştiri ve değerlendirmeler için bk. Kâmil Çakın, “Kadınlara İlgili Bir Hadis ve Değerlendirmesi”, *Dinî Araştırmalar*, 1/1 (Mayıs 1988), 21; Zekeriyâ Güler, “Kadın Din ve Akıl Bakımından Eksik midir?”, *Mehir/2* (Yaz 1998), 14-21; Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 174-248; Hidayet Şefkatlı Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 127-160.

⁴² Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylem*, 126.

⁴³ Aynî, *Umde*, 3/173; İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-Bârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.), 1/540.

⁴⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1 /540; Aynî, *Umde*, 3/173.

⁴⁵ Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvid - Âdil Ahmet Abdulmevcud - Abdulfettah Ebû Sünne (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 4/93-94; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzîb*, thk. Halil Me'mun- Ömer es-Sülemî- Ali b. Mes'ud (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1417/ 1996), 3/126, 312.

⁴⁶ Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, 203-214; Necla Akkaya, “İslâm Hukukunda Kadının Siyasi Hakları”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 5/4, 246-248; Adnan Koşum, “İslâm Hukukunda Kadının Yargıçlığı Problemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2003), 70.

⁴⁷ Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhu Müslim b. el-Haccâc*, nşr. Halil Me'mun Siyhâ (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1998), 2/66-68; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/540-541; İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016), 10/95-97.

mı muhatap aldığı yönüyle kesin bir hüküm taşımamaktadır.⁴⁸ Diyalogun ilerleyişindeki ifadelerden yaratılışlarında var olan bir vasıftan dolayı kadınları yargılamak ya da teşri maksadı taşımadığı, kadınların kendilerine nispet edilen tavırların ağırlığı karşısında kapıldıkları karamsarlığı gidermeye yönelik açıklamalar içerdiği⁴⁹ ve rivayetin sebep-i vürûdunun şahitlik hukukunu düzenlemeye yönelik olmadığı anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in soru sormak suretiyle muhatabının dikkatini çekme metoduna başvurduğu bilinen bir gerçektir. Buradan hareketle kadınların sorulan soruyu bile anlamadıkları şeklinde insafsız bir yorum yerine, cesurca Hz. Peygamber'in ne demek istediğini anlamaya ve maksadını araştırmaya çabalayan kadınların akıl çerçevesinde hareket ettiklerini söylemek daha yerinde bir yaklaşım olacaktır. Şeri teklife muhatap olmanın ilk şartının "akıl olmak" olduğu düşünülecek olursa ibadetlerindeki eksiklerinden bahsedilmesindeki üslubun da kadınları kulluğa teşvikle ameli bakımdan olgunlaştırmaya yönelik inzâr niteliği taşıdığı görülecektir.⁵⁰ Nitekim bu hitabın, durumlarının tespiti ve alışkanlık haline getirdikleri bazı davranışları değiştirme hususunda kadınlara farkındalık kazandırmaya yönelik bir ikaz kabul edilmesi de alternatif bir bakış açısı olacaktır.⁵¹

1.2.1. Kadının Şahitliğinde "Dalâl"e Yol Açan Etkenler

Klasik kaynaklarda kadının zabt konusunda erkeğe nazaran eksik olduğu üzerinde durulması ve çağdaş araştırmalarda ise kadınların duygusal, görsel, sözel ve matematiksel zekâ bakımından erkeklerden daha üstün olduğunu doğrulayan sonuçlara ulaşılması⁵² unutkanlığın kadınla özdeşleştirilmesi yorumunu boşa çıkarmış gözükmektedir. Bu bakımdan klasik literatürde epey yer tutan bu konuyu kadın-erkek farkı bağlamında ele almanın hükmün illetini belirlemek için yaptığımız çıkarıma katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz.

Hafıza ve zabtı ilgilendiren konular psikolojide, "öğrenilen kavram ve davranışların zihinde birikimini" ifade eden "bellek" konusu altında ele alınmaktadır. Bellek, kadın-erkek her insanda var olan bir sistem olmakla birlikte belleğin kapasitesi cinsiyete göre değil kişinin bireysel özelliklerine, çevre, kültür ve eğitim düzeyine göre değişkenlik arz etmektedir.⁵³ Belleğin bir

⁴⁸ Ahmet Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Matbaası, 1977), 1/351-352.

⁴⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/541; Aynî, *Umde*, 3/173-174; Said Şimşek, *Günüümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1995), 223.

⁵⁰ Zekeriya Güler, *40 Hadiste Kadın ve Aile* (İstanbul: Rihle Kitap, 2019), 171.

⁵¹ Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, 199-200.

⁵² Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayınları, 1994), 243.

⁵³ M. Nail Karakuşçu, *Genel Psikoloji ve Normal Davranışlar* (Ankara: Pelin Ofset, 1999),

durum ya da olaya ilişkin ilgisinin yoğunlaşması ise bireysel bir farkındalık olan dikkat faktörüyle ilgilidir. Zihnin ruhi ve sinirsel yeteneklerinin bir uyarıcıya odaklanması ve etkin hale gelmesi olan dikkat hakkında, doğuştan kazanıldığı veya bedensel ve ruhsal gelişime paralel bir yetenek olarak sonradan edinildiği gibi çeşitli tezler ileri sürülmüştür. Başka bir uyarana odaklanmanın söz konusu olmadığı dinleme ve gözleme gibi davranışlar da birer dikkat halidir.⁵⁴

Dikkat olgusu; uyarıların şiddet ve devamlılığı kadar kişinin yönelimlerini ilgilendirme derecesine göre de değişerek artıp eksilebilir niteliktedir.⁵⁵ İlgi, irade ve uyarının gücü birleştiğinde zihin fonksiyonunu tam olarak gerçekleştirip dikkati doğururken, bu üç niteliğin hepsinin ya da birinin bulunmamasının dikkati engellediği ve eksilttiği anlaşılmaktadır. Kadın ya da erkeğin fıtrata, ruh hali, fizyolojik yapısı, içinde yaşadığı çevre, ilgi, algı, dikkat ve iradesi; hatırlama, zihinde tutma ve aktarım yapmayı birlikte etkileyen sebepleri teşkil etmektedir.

Unutkanlık ise akılda var olan bir bilginin normalde hatırlama gücüne sahip olunmasına rağmen hatırlanamaması olarak tanımlanmaktadır.⁵⁶ Unutmanın akıl ve zekâ ile bir ilgisi olmayıp duygusal veya olaya/kişiyeye ilgisizlik gibi sebepleri bulunmaktadır.⁵⁷ Tıbbi araştırmalarda unutkanlık, anlık olduğunda normal bir davranış olarak kabul edilse bile hafızadaki yer, kişi ve bazı durumların çoğunlukla akla gelmemesi sorun olarak değerlendirilmiştir. Bu durumu tetikleyen unsurlar ise vitamin eksikliği, hormonal yetersizlikler, nöropsikolojik rahatsızlıklar ile dikkat eksikliği belirtileri arasında olan ve duygusal yıkım getiren depresyon olarak sıralanmaktadır.⁵⁸ Bu veriler ışığında her ay menstrüasyon geçiren, hamilelik ve menopoz gibi güçlü değişimlere maruz kalan kadınların duygusal durumlarında yaşayacakları dalgalanmaların unutkanlığı tetikleyebileceği söylenebilir.⁵⁹ Yine de nöropsikolojik semptomların erkekleri etkilemediğini

85, 91-92.

⁵⁴ Yener Özen, “Değerler Felsefesi Açısından İrade ve Bileşenleri (Özgür Bir İrademiz Var Mı?)”, *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (Eylül 2013), 4; Karakuşçu, *Genel Psikoloji ve Normal Davranışlar*, 101.

⁵⁵ Karakuşçu, *Genel Psikoloji ve Normal Davranışlar*, 74, 102-103.

⁵⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 4/387.

⁵⁷ Zekeriya Güler, *40 Hadiste Kadın ve Aile*, 171.

⁵⁸ Memorial Hastanesi, “Unutkanlık Neden Olur?” (Erişim 12.02.2023).

⁵⁹ Kadınlar açısından yalnızca anneliğe uyum ve gebelik süreçlerinin bile psikolojik baskı oluşturan yönleri olduğu ifade edilmektedir. bk. Kâmile Kanukçuoğlu (ed.), *Kadın Sağlığı Sorunlarının Psikosomatik Yansımaları* (Ankara: Detay Yayınları, 2017), 26.

söylemeye yetecek verilere sahip olmadığımızdan unutkanlığı yalnızca kadına hasretmek pek sağlıklı bir yaklaşım olmayacaktır.

Ortalama zekâ açısından iki cinsiyet arasında bir farklılık söz konusu değilken hatırlama yeteneğinde kadınların erkekleri geçmesi sık karşılaşılan bir sonuçtur.⁶⁰ Kadınlar ilgi alanlarına giren şeyleri süratle öğrenebildikleri, hayal ve fikirleri uzunca bir süre muhafaza edebildikleri için hafızaları erkeklerinkinden daha güçlü kabul edilmiştir.⁶¹ Başarı testlerinde ve hafıza ile ilgili becerilerde kadınların daha önde olmasına rağmen yer ve isim hatırlamada ise kadınların erkeklere nazaran zayıf kaldıkları anlaşılmaktadır.⁶² Norveç'te 48 binden fazla katılımcıyla yürütülen HUNT3 araştırmasının sonuçlarına göre yaşları genç olsa bile erkeklerin kadınlardan daha unutkan olduğu verisine ulaşılmıştır. Araştırmayı yürüten Prof. Holmen araştırmanın sonucunu erkekler bakımından şaşırtıcı olarak yorumlamakla birlikte, aynı araştırmanın hafızalarının güçlülüğüne rağmen tarih ve isim hatırlama konusunda kadınların hafızasının oldukça zayıf kaldığını ortaya koyduğunu da belirtmektedir.⁶³ Kadınlar için mutlak bir unutkanlık yerine sınırlı bir unutkanlık alanına işaret eden bu araştırma, kadınlarla alakalı ancak bir "hatırlama" sorunundan söz edilebileceğini gösteren sonuçları bakımından önemlidir.

Zihin yapısı, kavrayış ve ruhi yetenekler çok karmaşık olmakla birlikte her insanda aynı güç ve nitelikte değildir. Bunlar yaş, kültür ve çevreye göre değişiklik göstermektedir.⁶⁴ Özellikle kadının erkekten ayrı olarak birtakım biyolojik süreçlerden geçmesi onun hassasiyetlerini artıran faktörler olarak değerlendirilmiştir. Kadın mizacının erkeklere göre daha e-motivite yani heyecana meyilli olduğu ve heyecanın ağır bastığı psikozların kadınlarda daha sık görüldüğü kaynaklarda yer almıştır.⁶⁵ Kadınların emotional (duygusal) farklılıkları onların duygusal travmalara daha meyilli olmaları sonucunu doğurmaktadır. Hamilelik, doğum, lohusalık, menstrüasyon, menopoz gibi

⁶⁰ Cavit Ünal, "Cinsiyete Bağlı Psikolojik Farklar ve Türk Çocukları Üzerinde Bir Karşılaştırma", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 6/1 (1973), 42-44; Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, 120.

⁶¹ Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2019), 29-82; Emel Topçu, "Kadın Lider Olunca", *İslâmîyât Dergisi* 3/2 (Nisan-Haziran 2000), 167-172.

⁶² Anna Batyra, *Türkiye'de Cinsiyete Dayalı Başarı Farkı, Eğitim Reformu Girişimi, Uluslararası Öğrenci Değerlendirme Programı (PISA) Bulguları 2015* (İstanbul: Aydın Doğan Vakfı Yayınları, 2017), 62-131.

⁶³ Krokstad, S. Langhammer vd. "Kohort Profili, HUNT Çalışma Norveç", *International Journal of Epidemiology* 42/4 (2013), 968-977.

⁶⁴ Karakuşçu, *Genel Psikoloji ve Normal Davranışlar*, 75,104.

⁶⁵ bk. Mazhar Osman, *Tabâbet-i Rûhiye* (İstanbul: Kader Matbaası, 1941), 2/237; Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, 56,194, 249-255.

süreçler; sebep oldukları biyolojik, fizyolojik ve psikolojik sonuçlarla kadınların yaşamlarında ağır ve zorlu etkiler bırakmaktadır. Doğum hadisesinin yaşattığı baskı ve tedirginliğin kadında rol değişikliğinin yoğun olarak yaşandığı bir dönem olarak nitelendiği görülürken,⁶⁶ bu dönemde yaşanan bedensel ve ruhsal değişimin mizaç değişimi, suçluluk hissetme, konsantrasyonda azalma, intihar eğilimi gibi çeşitli sonuçlar doğurabileceği bilimsel olarak da kabul edilmiştir.⁶⁷ Gebelik ve gebelik sonrası dönemlerde ortaya çıkan depresyon, annelik hüznü, postpartum psikoz gibi rahatsızlıkların halüsinasyon, delüzyon, hızlı duygu dalgalanmaları, anksiyete ve sosyal uyum sorunlarına yol açabildiği bilinmektedir.⁶⁸ Yine menopoz ve post menopozal dönemde kadınların ruh sağlıklarını inceleyen klinik çalışmalarda sıkıntı, huzursuzluk, alınganlık, kendini güvende hissetmeme, kolaylıkla ağlama, mutsuzluk, neşesizlik, dikkat dağınıklığı, unutkanlık, nedensiz korku ve panik benzeri pek çok semptomla kadınların karşı karşıya olduğunu gösteren bulgular mevcuttur.⁶⁹ Bu türden biyolojik ya da psikolojik bir süreçte adli sahadan soyutlanmaksızın kadınların hemcinsleriyle dayanışma ve çoğulculuk içinde şahitlik yapmalarının sağlanması çok önemli bir teşviktir.

Kanaatimizce burûdet ve rutûbetin çokluğunun unutkanlığı kadınların genel karakteri haline getirdiğini,⁷⁰ hayızdan önce ve hayız boyunca baş gösteren çeşitli fiziksel rahatsızlıkların olayları analiz kapasitelerine etki ettiğini dile getiren İslâm hukukçuları,⁷¹ kimyasal ve fizyolojik yaratılış niteliklerinin kadın mizacına etkileri⁷² konusunda ilkesel bir tutuma

⁶⁶ “Psikoloji”, *Medicana Genel Sağlık Ansiklopedisi* (İstanbul: Ana Yayıncılık, 1993), 10/17.

⁶⁷ Özkan Özdamar- Onat Yılmaz - Hacer Beyca - Murat Muhcu, “Gebelik ve Postpartum Dönemde Sık Görülen Ruhsal Bozukluklar (Gebelikte ve Postpartum Dönemde Sık Görülen Psikiyatrik Bozukluklar)”, *Zeynep Kâmil Tıp Bülteni* 45/2 (2014), 71-77; Ayşe Koyun - Lale Taşkın - Füsun Terzioğlu, “Yaşam Dönemlerine Göre Kadın Sağlığı ve Ruhsal İşlevler: Hemşirelik Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/1 (2011), 67-99.

⁶⁸ Dilan Yar - Mualla Yılmaz, “Gebelik Postpartum Dönemde Kadın Ruh Sağlığı: Derleme Çalışması”, *Adnan Menderes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 5/1 (2021), 93-100.

⁶⁹ Ayhan Algül - Aytekin Özşahin vd. “Postmenopozal Majör Depresif Bozuklukta Klinik Gidiş ve Yaşam Olayları İlişkisinin Araştırılması: Vaka Kontrollü Açık Uçlu Çalışma”, *Güllhane Tıp Dergisi* 57/3 (2015), 214; Rüveyda Bayraktar - Zehra Uçanok, “Menopoza İlişkin Yaklaşımların ve Kültürlerarası Çalışmaların Gözden Geçirilmesi”, *Aile ve Toplum* 2/5 (2002), 1-8.

⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l gayb*, 6/55.

⁷¹ bk. Muhammed Gazâlî, *Hukûku'l-insân beyne te'âlimi'l-İslâm ve i'lâni'l-umemi'l-muttehide* (Mısır: Dâru'd-Dâvâ, 1994), 126; Muhammed Gazâlî, *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet*, çev. Ali Özek (İstanbul: İSAV, 1992), 89.

⁷² Gülten Ülgen - Emel Fidan, *Çocuk Gelişimi* (İstanbul: MEB Basımevi, 1992), 216.

sahiptirler. Kadınlarda unutmaya ihtimalinin fazlalığını kişiye göre değil cinsin çoğunluğuna göre değerlendirdiklerini ve fıtrî özelliklerinin getirdiği duygusallıklarına nazaran bu hükme ulaştıklarını ifade etmeleri,⁷³ kadınların erkeklere göre dikkatlerinin yeterince yoğunlaşmasına engel olan yapı, sorumluluk ve ilgi alanlarından söz etmeleri⁷⁴ bu tutumlarının sonucudur. İslâm hukukçuları her ne kadar kadınların gördüğünü zapt etme ve bunu bir başkasına aktarabilme yetilerini sorgulamadıklarını, bu konuda oluşabilecek bir zafiyetin birden fazla kadının şahitliğiyle zaten giderildiğini ifade etseler de⁷⁵ konunun “unutkanlık” odağında tartışılmasına engel olamamışlardır.⁷⁶

1.3. Hükümün İlleti Olmaya Elverişli Diğer Vasıflar

İslâm fıkıh usulünde hükümlerin ancak illetlerine bağlı olarak varlık göstereceği temel ilkesiyle illet; varlığı hükümün varlığını, yokluğu ise hükümün yokluğunu gerektiren açık, münasib ve munzabıt (standart) bir vasıf olarak tanımlanmıştır.⁷⁷ Bu çerçevede âyette yer alan “tadille” lafzına verilen unutmaya - unutkanlık anlam ve vasfı kişiden kişiye değişiklik gösteren göreceli bir durum olup genelgeçer ve munzabıt bir nitelik değildir. Unutmak tüm insanlar için geçerli olup sadece kadınlarla sınırlı değildir. Genç olup unutkan olan ya da yaşlı olup unutkan olmayan; erkek olup unutkan olan ya da kadın olup parlak bir hafızaya sahip olan kişiler olabileceği bir gerçektir. Kur’an’ın “Rabbimiz unuttur ya da yanılırsak bizi mesul tutma!”⁷⁸ duasıyla yanılığa düşüp unutamamayı tüm insan nev’ine özgü bir durum olarak takdim ettiği göz önünde bulundurulacak olursa, her iki durum her iki cins için de geçerli olmalıdır. Klasik dönemde bazı müfessirlerin müdâylene âyetinden erkek olanın unutmaya ihtimalinin olmadığı yönündeki çıkarımlarını⁷⁹ yanlışlayan niteliğiyle bu sonuç, unutkanlık vasfının yalnız kadınlara ait bir özellik olarak

⁷³ Elmalılı, *Hak Dini*, 2/982-983; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’an-ı Kerîmin Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/308.

⁷⁴ Süleyman Ateş, *İslâm’a İtirazlar ve Kur’an-ı Kerim’den Cevaplar* (Ankara: Kevser Yayınları, ts.), 462; Musa Kazım Yılmaz, *Kur’an Ailesi* (İstanbul: Hilâl Yayınları, 1994), 288; Muhammed el-Behiy, *Kur’an ve Toplum*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Bir Yayınları, 1986), 294; İzzet Derveze, *ed-Dustûru’l-Kur’ânî ve sünnetü’n-nebeviyye fi şuûni’l-hayât* (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhu, 1966), 1/123.

⁷⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/140.

⁷⁶ Mustafa Sibâî, *el-Mer’ e beyne’l-fikh ve’l-kânun* (Beyrut: Dâru’l-Verrâk, 1999), 31-32.

⁷⁷ Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fi usûli’l-fikh* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2011), 196-197, 200-201; Abdülvehhab Hallâf, *İlmü usûli’l-fikh* (Kahire: Dârû’l Hadis, 2003), 75-78; Zekiyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlu’l-fikh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 157; Fahreddin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 65.

⁷⁸ el-Bakara 2/286.

⁷⁹ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/255.

kabul edilemeyeceğinin ve hükmün illeti olamayacağına göstergesi olarak değerlendirilmiştir.⁸⁰

Bazı İslâm hukuku araştırmacılarına göre ise bu hüküm İslâm'da yokmuş veya olmamalıymış gibi bir kompleksle meselenin ele alınmasına gerek olmayıp şahitlik konusunda illet kadın olarak yaratılmış olmanın kendisidir.⁸¹ Kadınlar için bu durum zül olmayıp tabii bir durumdur. Hz. Âişe'nin daha faziletli olduğu nasla sabit olmasına rağmen, şahitliğinin İmâm-ı Âzam'ın şahitliğinin yanında yarım olduğunu belirten bu bakış açısı, kadın ya da erkeğin üstünlük ve faziletini ölçmek için şahitliğin bir araç olmadığı kanaatindedir.⁸²

İleti cinsiyete izafe eden bu yaklaşım çerçevesinde kadını iki kişi de olsa şahit olarak tanımlamanın bir anlamı olmayacağı düşüncesindeyiz. Hem yanılan ve şaşıranın kadın; hem de hatırlatmada bulunanın diğer bir kadın olduğu süreçte kadın olmanın "cins" olarak şahitlikteki nisabı belirleyen tek etken olarak anlaşılmasını doğru bulmuyoruz. Bu mantık çerçevesinde bakılacak olursa tek erkeğin yanında da bir başka erkek veya iki kadın şahit talep edilmesinin erkeğin de şahitliği ve akli melekeleri noktasında noksan olduğu çıkarımını yapmaya izin verdiği düşünülebilir.⁸³ Nitekim tek başına erkeklik faktörü de şahitlik için belirleyici olmadığından çevre ve algıya dikkat çekmek üzere Hz. Peygamber, çadırlarda yaşayıp şehir hayatının ve muamelelerinin inceliklerini bilemeyen "bedevilerin şehirli hakkında şahitlik etmesinin uygun olmayacağını" beyan etmiştir.⁸⁴ Yaklaşık kırk yıl hadis nakleden, tenkit ve tashihte bulunan Hz. Âişe örneği ise "kadınlığına rağmen" akıl, hafıza ve adâlet gibi nitelikleri bakımından yeterli olması halinde kadının şahitlik görevini ifa edebileceğine bir karine bile sayılabilir.⁸⁵ Mesele "kadınlık" kimliğiyle ilgili olmamalıdır ki Hz. Peygamber tek kadının şehadetini olayın niteliğine bağlı olarak kabul etmiş,⁸⁶ İslâm hukukunda yalnızca kadınların şehadetiyle gerçekleşen hüküm örnekleri söz konusu

⁸⁰ Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylem*, 160.

⁸¹ Beroje, "Kadının Şahitliği", 118.

⁸² İlgili görüş için bk. Orhan Çeker, "Kadının Şahitliği Üzerine", *Marife* 1/ 1 (Bahar 2001), 244-245.

⁸³ Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylem*, 154.

⁸⁴ Ebû Dâvûd, "Akdiye", 17; İbn Mâce, "Ahkâm", 30; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 9/188; Ebû İbrahim İzzettin Muhammed b. İsmail es-San'ânî, *Sübü'lü's-selâm şerhu Bulûğ'i'l-Merâm min cem'i edilleti'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991), 4/1478.

⁸⁵ Hz. Âişe'nin rivayetlerinde hata gördüğü ya da kendi döneminde yanlış anlaşıldığı için düzeltilmiş hadislerle ilgili olarak bk. Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li 'r-râdi mâ istedrekethu Âişe alâ's-sahâbe* (Beyrût: y.y., 1970).

⁸⁶ Buhârî, "Şehâdet", 4.

olmuştur.⁸⁷ Buradan çıkarılması gereken sonuç kadın ya da erkeğin şahitliğinin cinsiyet kimliğine göre değil, bu şahitliklerin toplumsal yarar ve hukuk sistemine katkıları bakımından değerlendirilmesi gerektiğidir.⁸⁸

Âyette mevzu edilen şahitlerin niteliğini sözleşme şahitleri olarak yorumlayan bazı müellifler ise tarihselci bir yaklaşımla hükmün dönemin kadınlarının ticari tecrübesizliği çerçevesinde ele alınması gerektiği görüşündedir.⁸⁹ Kadınların ticari hayatın verilerine ve jargonuna aşina olmadıkları için iki kişi olarak şahitlik yaptıklarını benimseyen bu görüş de dayandığı illet bakımından geçersiz görünmektedir. Ticari tecrübe tıpkı unutkanlık gibi kişiden kişiye, muhite ve algıya göre değişkenlik gösterebildiğinden ölçü konulamayan bir vasıf olup hükmün illeti olma niteliği taşımamaktadır. Kadınların sosyal hayata katılamamaları nedeniyle sosyal içerikli işlerin idaresini tekellerinde bulunduran erkeklere nispeten tecrübi açıdan geride oldukları kabul edilse bile⁹⁰ bu durum şahitlik noktasında eksik kabul edilmelerine gerekçe olamayacaktır. Ayrıca ticari hayatta Hz. Hatice gibi etkin kadınların varlığı, âyetin nazil olduğu toplumdaki kadınların tamamının ticari tecrübeden yoksun olduğunu söylemeye engeldir.⁹¹

Hükmün illeti olmaya elverişli olduğu düşünülen diğer bir vasıf ise “yanılma - şaşırma”dır. Sözleşme konusu olan olayın kavranmasına yetecek kadar zihinde berrak olmaması, kişinin ruhsal gerilim içinde bulunması gibi pek çok neden yanılğı doğurabilir. Halbuki bu tür işlemlerde ihtiyaç anında şahitlik yapabilmek heyecanlarından sıyrılmayı ve etkilenmeden etraflıca düşünmeyi gerektirir. İki kadından birinin zikredilen etkilerle yanılığa

⁸⁷ İlgili örnekler için bk. İbnü'l-Kayyım, Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye* (Kahire: Matbaâtü'l-Medenî, ts.), 85-87; Abdülaziz Bayındır, *İslâm Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 1986), 164-167.

⁸⁸ bk. Hüseyin Hatemi, *İlahi Hikmet'te Kadın* (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2000), 58.

⁸⁹ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr-tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (Mısır: el-Hey'etu'l Mısıriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 3/124-125; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/491.

⁹⁰ Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 1990), 143; Beroje, “Kadının Şahitliği”, 117.

⁹¹ Muhammed Hamîdullah, *Siretü İbn İshak el-müsemmatü bi-kitabi'l-mübtedei ve'l- me'a'asi ve'l-meğazi'nin tahkîk ve ta'lîki* (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981), 91; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Kâtib İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: y.y., 1388/1968), 1/167; Asr-ı saâdetde bilinen kadın tacirler için bk. Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayınları, 1990), 2/4; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1993), 1/621; Rıza Savaş, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 233-235.

düşmesi halinde ötekinin düzeltmede bulunması hakkın korunması bakımından garanti bir yöntem olup⁹² şahitlikte iki kadının varlığının illeti olarak değerlendirilmiştir.

Şahitliğin edası için temelde bir erkeğin yanında bir kadın söz konusuysen, şahitlik ettiği konuda erkekle çelişkiye düşmesi ihtimaline binaen ikinci bir kadın şahit daha talep edilmiş, bu iki kadından hangisinin şaşırtıp yanılacağı, hangisinin hatırlatıp düzeltereceği bilinmediği için de “ikisinden biri” denilerek kimlikleri muğlak bırakılmıştır.⁹³ İkinci kadının varlığının tedbir amaçlı olduğunu gösteren bu durum, birinci kadının kesinlikle yanılacağı gibi bir hükme değil, yanılıya düşebilme ihtimaline dayanmaktadır.⁹⁴ Bu ihtimalin gerçekleşmesi birinci kadının yanılmış olduğunun göstergesi olacağından onun beyanı hükümsüz, ikinci kadının şahitliği ise geçerli kabul edilecektir.⁹⁵ Bu, kadının şahitliği ile ilgili problem konusunun bizatihi kadının şahitlik etmesinin değil, şahitlik anında birinci kadın şahidin yaşayacağı psikoloji ile ilgili olduğunu göstermektedir.⁹⁶ Dolayısıyla âyetteki hükmün illeti unutmaya ihtimalini de içinde barındıran genişliğiyle “yanılma-şaşırtma-bocalama” olmalıdır.⁹⁷

Sonuç

Müdâyene âyeti, hakların muhafazasında tavsiye bir yöntem içermekle kadınların şahitlik yapıp yapamayacaklarını değil, mahkemeye şahit olarak çağrıldıklarında nisap ve sorumluluk alanlarını düzenlemektedir. Şahitlik nisabı, şahitlerin tutarlılığını ölçmek için bir araca dönüşürken, bir erkek başka bir erkekle ya da bir erkek başka bir kadınla o da bir başkasıyla denetime tabi tutularak haksızlıkların önlenmesi amaçlanmaktadır. Erkek şahidin şehadetinin doğruluğunun kadın şahitlerin beyanlarına bağlanmış olması

⁹² Seyyid Kutup, *Kadın ve Aile*, 37-38; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrî'l-hadis terettübü's-suveri ve hasebi'n-nüzûl* (Beyrut: Dâru'l Garbi'l-İslâmî, 2000), 5/320; Beroje, “Kadının Şahitliği”, 117.

⁹³ Musa Carullah Bigiyef, *Hatun*, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 116; Zehra Davarcı, ‘*Hak Dini Kur'an Dili' ve 'Kur'an Yolu' Tefsirlerinde Kadının Sosyal Statüsü* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 80.

⁹⁴ İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 2/382.

⁹⁵ Ali Bulaç, “Mekâsîdû's-Şerîâ Bağlamında Kadınların Şahitliği Konusu”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 5/4 (1991), 298-304.

⁹⁶ Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâmî, 1997), 2/434.

⁹⁷ Ebu't-Tayyib Siddîk b. Hasen b. Ali el-Hüseyînî el-Kınnecî, *Neylû'l-merâm min tefsîri'l-âyâtî'l-ahkâm*, thk. Yusuf b. Ahmed el-Bekrî (Suudi Arabistan: Ramâdiye'n-Neşr, 1997), 1/217-219.

hakkın ispatı konusunda kadınlara yüklenmiş büyük ve zorlu bir görevdir. Sosyal hayatın büyük kısmının erkeklere ait olduğu bir sosyolojide yabancı oldukları konuları öğrenme ve aktarma yetenekleri bakımından teşvik vazifesi görmesi beklenen bu durum, kadınları sosyal hayatın içine çeken bir fonksiyon icra etmektedir.

İslâm hukukçularının kadınların şahitlik esnasında yaşayacakları duygusallık ya da gerginliğe bağlı tereddüt halinin beyyineyi kesin ispat vasıtası olmaktan çıkardığına hükmetmeleri ve “Şüphe hadleri düşürür.” ilkesine atfettikleri önem, meseleyi cinsiyetler özelinde değil hukuk emniyetinin devamlılığı endişesine dayalı olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Özellikle erkeklerin ulaşamayacakları ve yalnızca kadınların girebilecekleri mekânlarda meydana gelen olaylarda hakkın zayi olmaması amacıyla kadınların şahitliklerine başvurulması zaruri bir sonuç kabul edilmiştir. Fukahânın meseleye yalnızca zapt noktasından bakmadığını gösteren bu tutumları, böylesi davaların içinde yer almanın kadınlar bakımından doğuracağı psikolojik zorluğu ortadan kaldırmayı hedefleyen pozitif bir ayırım içermektedir.

İslâm hukukçularının şahitlikteki konumu üzerinden kadının nisyanına yaptıkları vurgunun nihai tahlilde akli kapasitesinin hatta beden ve ruhiyatının sorgulanmasıyla genelgeçer bir çıkarıma dönüştüğü görülmektedir. “Dalâl” lafzının yalnızca kadına ve “unutkanlık” anlamı üzerinden hasredilmesi, lafzın şamil olduğu şaşırma, yanılma, dalgınlık gösterme, gerçeği tam ve gerektiği gibi ifade edememe, gerçekten sapma gibi diğer anlamlarını dışlayan bir darlıkta kullanılmasına sebep olmuştur. Her iki cinste de görülebilecek niteliğiyle unutkanlık; yaş, çevre, kalıtım, eğitim, ilgisizlik, hastalık gibi pek çok nedene dayalı olarak ortaya çıkabilecek bir durumdur. Bahsi geçen etkiler altında dikkatin etkilenmesi, heyecan kaynaklı bir tepkisellikle ifade verilmesi ve bu esnada “hakikatin çarpıtılması” mümkündür.

Doğurganlıkla özdeş biyolojik yapısı, bu yapıdan kaynaklanan duygusal değişim ve dalgalanmaların varlığı ve periyodu, doğurganlık sürecinin sona ermesinin getirdiği fiziki ve ruhsal değişimler, kadının sosyal ve psikolojik hayatı bakımından unutkanlığın da içinde bulunduğu çeşitli sonuçlar doğurmaktadır. Ancak bu durum her kadın için ve her koşul altında etki altında olması anlamına gelmeyeceğindendir ki, kadınlar olayın niteliğine bağlı olarak bazen tek başlarına bazen iki ya da daha çok sayıdaki katılımlarıyla sürece dahil edilmişlerdir. Bu bakımdan mahkemeye intikal etmiş bir konuda ikinci bir kadına ihtiyaç duyulmasını kadın aklının noksanlığı bağlamında değil, biyolojik-psikolojik etkiler altındayken hata yapma payını asgariye indirmek ve hukuk emniyetini sağlamak üzere kadın dayanışması içeren bir sonuç olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Nasta varlığı ve yokluğu aynı anda kuşatan lafızlar seçilmesiyle (*iki erkek yoksa - var olup da gelmezse*) erkekler olsa da olmasa da kadınların şahitliklerinin geçerli ve anlamlı olduğu ifade edildiğinden, herhangi bir tereddüt yaşanmadan ifa edilen şahitlikte düzeltmeye ihtiyaç kalmaksızın bir erkek ile bir kadın eşdeğer nitelik kazanmaktadır. Bu bakımdan literatürde “unutkan kadın” indirgemeciliğiyle ele alınan kadının şahitlikteki konumu, “dalâl” kavramının genişliği göz ardı edilmeden değerlendirilmelidir. Birinci kadının ilgisizlik, dikkatsizlik, biyolojik ya da çevresel çeşitli faktörlerle yanılması halinde ikinci kadının ifadesi önem kazanırken, üçüncü bir kişiye müracaat edilen bu aşamada bir erkeğe değil yine bir kadına müracaat edilmesi ve hâkimin kararından önce son söz hakkının kadına verilmesinin anlam ve değeri izaha muhtaç değildir. İslâm hukuku insani, adli ve sosyal kaygılarla şahitlik görevine çağırdığı kadınları, kadınlığa özgü süreçlerin baskısına rağmen çoğulculuk ve dayanışma içinde sisteme dahil ederken, hukuk güvenliği ve adâletin sağlanması ilkelerinden ödün vermemiştir.

Kaynakça | References

- Akkaya, Necla. "İslâm Hukukunda Kadının Siyasi Hakları". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 5/4 (Ekim 1991), 236-250.
- Ali Haydar Efendi, Eminefendizade. *Dürerü'l-hükkâm şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Matbaâ-i Tevsi'î Tibaât, 1330/1914.
- Algül, Ayhan - Özşahin, Aytekin vd. "Postmenopozal Majör Depresif Bozuklukta Klinik Gidiş ve Yaşam Olayları İlişkisinin Araştırılması: Vaka Kontrollü Açık Uçlu Çalışma". *Gülhane Tıp Dergisi* 57/3 (2015), 211-215.
- Âlûsî, Şihâbuddin Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1404/1984.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Ateş, Ali Osman. *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*. İstanbul: Beyan Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997.
- Ateş, Süleyman. *İslâm'a İtirazlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar*. Ankara: Kevser Yayınları, ts.
- Aynî, Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kâri şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Sıtkı Cemîl Attâr. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1425/2005.
- Bâbertî, Ekmeluddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Batyra, Anna. *Türkiye'de Cinsiyete Dayalı Başarı Farkı, Eğitim Reformu Girişimi, Uluslararası Öğrenci Değerlendirme Programı (PISA) Bulguları- 2015*. İstanbul: Aydın Doğan Vakfı Yayınları, 2017.
- Bayındır, Abdülaziz. *İslâm Muhakeme Hukuku* (Osmanlı Devri Uygulaması). İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 1986.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayınları, 1994.
- Bayraktar, Rûveyda - Uçanok, Zehra. "Menopoza İlişkin Yaklaşımların ve Kültürlerarası Çalışmaların Gözden Geçirilmesi". *Aile ve Toplum* 5/2 (2002), 1-8.
- Behiy, Muhammed. *Kur'an ve Toplum*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bir Yayınları, 1986.
- Behnesî, Ahmet Fethi. *el-Ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, 1983.
- Beroje, Sahip. "Günümüz İspat İmkânları ve Anlayışı Işığında Kadının Şahitliğinin Yeniden Değerlendirilmesi". *Ekev Akademi Dergisi* 8/19 (2004), 111-134.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *es-Sünenu'l-kübrâ ma'â ceoheri'n-nakîli'bni Türkmânî*. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Hatun*. çev. Mehmet Görmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kâmusu*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Bilmen. *Kur'an-ı Kerîmin Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.

- Buhârî, Abdülazîz b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Bulaç, Ali. "Mekâsîdu's-Şerîâ Bağlamında Kadınların Şahitliği Konusu". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5/4 (1991), 279-295.
- Canan, İbrahim. *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*. 18 Cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh fi'l-lüğa ve'l-ulûm*. Beyrut: y.y., 1974.
- Çakın, Kâmil. "Kadınlara İlgili Bir Hadis ve Değerlendirmesi". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/1 (1998), 5-30.
- Çeker, Orhan. "Kadının Şâhitliği Üzerine". *Marife* 1/1 (Bahar 2001), 243-245.
- Çolak, Mücahit. "İslâm Muhakeme Hukukunda Şahitlik ve Hükümleri". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/2 (2016), 85-104.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *es-Sünen*. thk. es-Seyyid Abdullah Hâşim Yemânî el-Medenî. nşr. Şuayb el-Arnâvut vd. Beyrut: y.y. 1423/2003.
- Davarcı, Zehra. *Hak Dini Kur'an Dili' ve 'Kur'an Yolu' Tefsirlerinde Kadının Sosyal Statüsü*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Davudoğlu, Ahmet. *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Yayınları, 1977.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrî'l-hadîs terettübü's-suveri ve hasebî'n-nüzûl*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l Garbî'l İslâmî, 2. Basım, 2000.
- Derveze. *ed-Dustûru'l-Kur'ânî ve sünnetü'n-nebeviye fi şûnî'l-hayât*. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhu, 1966.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'aş es-Sicistanî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed b. Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- Ebüssu'ûd, Muhammed el-Amedî. *İrşâdu'l aklî's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 1990.
- Ebû Yahya, M. Hasen. "Hüküm-ü şehâdeti'n-nisâ fi'l-ukûbât". *Mecelletü's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 6/14, (Kuveyt: y.y.,1989).
- Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. İstanbul: Azim Dağıtım Yayınları, 2013.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmusu'l-muhit*. thk. Mektebetü Tahkiki't-Türasi fi Müesseseti'r-Risale. 4 Cilt. Beyrut: Müesseseti'r-Risale, 2. Basım, 1407/1987.
- Garaudy, Roger. *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 1990.
- Gazâlî, Muhammed. *Hukûku'l-insân beyne te'âlimi'l-İslâm ve i'lâni'l-umemi'l-müttehîde*. Mısır: Dâru'd-Dâ'vâ, 1994.
- Gazâlî. *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet*. çev. Ali Özek. İstanbul: İSAV, 1992.
- Güler, Zekeriya. "Kadın Din ve Akıl Bakımından Eksik midir?". *Mehir* 2 (1998), 14-21. Güler. *40 Hadiste Kadın ve Aile*. İstanbul: Rihle Kitap, 2019.
- Hallâf, Abdülvehhab. *İlmü usûli'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2003.

- Hamîdullah, Muhammed. *Sîretü İbn İshak el-müsemmatü bi-kitâbi'l-mübtedei ve'l-me'asi ve'l-meğazî'nin tahkik ve ta'liki*. Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981.
- Hamîdullah. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1993.
- Hâtemî, Hüseyin. *İlahî Hikmet'te Kadın*. İstanbul: Milenyum Yayınları, 6. Basım, 2000.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî - İsmail Muhammed eş-Şendîdî. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2011.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *İslâm Hukuk Felsefesi (Mekasûdu's-şerîâtî'l-İslâmiyye)*. çev. Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan. İstanbul: Kitap Matbaası, 1999.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdullah. *el-Muharrer el-vecîz fi't-tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- İbn Emîru Hac, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Hacer, Şihabuddin Ebi'l Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. thk. Halil Me'mûn, Ömer es-Sülemî, Ali b. Mes'ud. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1417/1996.
- İbn Hacer. *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-Bârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddin el-Hafîb. Beyrût: Dâru'l-Mârife, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdulgaffâr Süleyman el-Bendarî. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988.
- İbnü'l Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhit es-Sivasî. *Şerhu Fethi'l-kâdir, ale'l-Hidâye şerhi Bidâyeti'l-mübtedei*. Kahire: y.y., 1389/1969.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *İlâmu'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemin*. 4 Çilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.
- İbn Kayyim. *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şerîyye*. Kahire: Matbaâtü'l-Medenî, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muçnî fi fikhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah. *Sünenü İbni Mâce*. thk. M. Fuad Abdalbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrkî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1996.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhim el-Misrî. *Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 10 Cilt. Beyrut: y.y., 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Hafîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1424/2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. nşr. İhsân Abbâs. 10 Cilt. Beyrut: y.y., 1388/1968.
- Kanukçuoğlu Kâmile (ed.). *Kadın Sağlığı Sorunlarının Psikosomatik Yansımaları*.

- Ankara: Detay Yayınları, 2017.
- Karakuşçu, M. Nail. *Genel Psikoloji ve Normal Davranışlar*. Ankara: Pelin Ofset, 1999.
- Karaman, Hayrettin. "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevleri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5/4 (1991), 271-278.
- Kâsânî, Alâaddin Ebû Bekir b. Mesud. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr. *et-Terâtîbü'l-idâriyye*. çev. Ahmet Özel. İstanbul: İz Yayınları, 1990.
- Kinnevcî, Ebu't-Tayyib Siddîk b. Hasen b. Ali el-Hüseynî. *Neylü'l-merâm min tefsiri'l-âyâti'l-ahkâm*. thk. Yusuf b. Ahmed el-Bekrî. Suudi Arabistan: Ramâdiye'n-Neşr, 1997.
- Krokstad, S. Langhammer vd. "Kohort Profili, HUNT Çalışma Norveç". *International Journal of Epidemiology* 42/4 (Ağustos 2013), 967-977. [https://DOI: 10.1093/ije/dys095](https://doi.org/10.1093/ije/dys095)
- Koşum, Adnan. "İslâm Hukukunda Kadının Yargıçlığı Problemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (2003), 63-75.
- Koyun, Ayşe – Taşkın, Lale - Terzioğlu, Füsün. "Yaşam Dönemlerine Göre Kadın Sağlığı ve Ruhsal İşlevler: Hemşirelik Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/1 (2011), 67-99.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Farh el- Ensarî el-Hazrecî el-Endelûsî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mubeyyin limâ tazammana mine's-sünneti ve âyi'l-Furkan*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2006.
- Lamrabet, Asma. *Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kur'an'dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması: İslâmî Feminizmler*. der. Zahra Ali. çev. Öykü Elitez. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvattâ*. thk. M. Fuad Abdalbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Mazhar Osman. *Tabâbet-i Rûhiye*. İstanbul: Kader Matbaası, 1941.
- "Psikoloji". *Medicana Genel Sağlık Ansiklopedisi*. 12 Cilt. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1993. Memorial Hastanesi, "Unutkanlık Neden Olur?" Erişim 12.02.2023. <https://www.memorial.com.tr/saglik-rehberleri/unutkanliga-yol-acan-3-nedene-dikkat/>
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. haz. Muhammed Muhammed Tamir - Hafız Aşur Hâfız. Kahire: Dârü's-Selam, 2000.
- Mevkûfâtî Mehmet Efendi. *Mülteka'l-ebhur (Meokufât) tercümesi*. sad. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Sağlam Yayınevi, ts.
- Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1430/2010.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahihu Müslim*. thk.

- Muhammed Fuat Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsil-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb el-Horasânî. *Sünenü'n-Nesâî*. b.y: Mektebetu Matbuâtü'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref. *Ravdâtu't-tâlibîn ve umdetu'l-müffîn*. thk. Züheyr eş-Şâviş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 3. Basım, 1991.
- Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhu Müslim b. el-Haccâc*. nşr. Halîl Me'mûn Siyhâ. Beyrût: Dâru'l-Mâriفة, 5. Basım, 1998.
- Özdamar, Özkan - Yılmaz, Onat. – Beyca, Hacer - Muhcu, Murat. "Gebelik ve Postpartum Dönemde Sık Görülen Ruhsal Bozukluklar (Gebelikte ve Postpartum Dönemde Sık Görülen Psikiyatrik Bozukluklar)". *Zeynep Kâmil Tıp Bülteni* 45/2 (2014), 71-77.
- Özen, Yener. "Değerler Felsefesi Açısından İrade ve Bileşenleri (Özgür Bir İrademiz Var Mı?)". *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (Eylül 2013),1-21.
- Pezdevî, Fahrü'l İslâm Ebü'l-Usr Ali b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'l Pezdevî (Abdülaziz Buhârî'nin Keşfu'l-esrâr şerhi ile)*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1997.
- Râgıb, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb et-tefsîru'l-kebîr*. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l-Gad el-Arabî,, 1992.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Reşid Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısıriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Muhtasâru İbn-i Kesir*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981.
- Sağırçî, Esad Muhammed Saîd. *Delilleriyle Hanefî Fıkhu*. İstanbul: Karınca ve Polen Yayınları, 2010.
- Sağlam, Hadi vd. "İslâm Hukuku ve Modern Hukuk Bağlamında Şahitlik Müessesesinin Değerlendirilmesi". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2012), 87-103.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevenetü'l-kübrâ*. thk. Âmir el-Cezzâr-Abdullah el-Mînsâvî. Kâhire: y.y., 2005.
- San'ânî, Ebû İbrahim İzzettin Muhammed b. İsmail Emir. *Sübülü's-selâm şerhu Bulûğî'l-Merâm min cem'i edilleti'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 6. Basım, 1991.
- Savaş, Rıza. Hz. Muhammed Devrinde Kadın. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Serahsî, Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ Efganî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Seyyid Kutup. *Kadın ve Aile*. İstanbul: İhtar Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Sıbâî, Mustafa. *el-Mer'e beyn'e'l-fikh ve'l-kânun*. Beyrut: Dâru'l-Verrâk, 1999.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdülganî Abdülhâlık. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1980.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. 11 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Vefâ, 2001.
- Şârânî, Abdülvehhâb b. Ahmed. *Kitâbü'l-Mîzân*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: y.y., 1989.
- Şevkânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Havlânî. *Fethu'l-Kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min İlmi't-tefsîr*. thk. Dr. Abdurrahman Umeyra. Kahire: y.y., 1998.
- Şimşek, Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1995.
- Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali. *el-Mühazzebe fî fikhi's-Şâfiî*. Beyrut: Dârü'l-Mârife, 1423/2003.
- Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kahirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Tabatabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâmî, 1997.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tefsirü't-Taberî câmi'ül beyân an te'vîli âyi'l Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hicr, 1.Basım, 2001.
- Tarhan, Nevzat. *Kadın Psikolojisi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 92. Basım, 2019.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. Serve. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. M. Fuad Abdalbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Topçu, Emel. "Kadın Lider Olunca". *İslâmiyât Dergisi* 3/2 (Nisan-Haziran 2000), 159-173.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Udeh, Abdülkadir. *et-Teşrîu'l-cinâî'l-islâmî, mukârenen bi'l-kânûni'l-vad'î*. Beyrut: y.y., 1993.
- Ülgen, Gülten- Fidan, Emel. *Çocuk Gelişimi*. İstanbul: MEB Basımevi, 1992.
- Ünal, Cavit. "Cinsiyete Bağlı Psikolojik Farklar ve Türk Çocukları Üzerinde Bir Karşılaştırma". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 6/1 (1973).
- Vedud, Amina Muhsin. *Kur'an ve Kadın*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Yar, Dilan - Yılmaz, Mualla. "Gebelik Postpartum Dönemde Kadın Ruh Sağlığı: Derleme Çalışması". *Adnan Menderes Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 5/1 (2021), 93-100.
- Yıldırım, Mustafa. "Fıkıh- Kültür İlişkisi Bağlamında Kadın ve Hukuku". *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Kadın Özel Sayısı (2016), 37-63.
- Yılmaz, Musa Kazım. *Kur'an Ailesi*. İstanbul: Hilâl Yayınları, 1994.
- Yiğit, Yaşar. "İslâm Ceza Hukukunda Kadınların Şahitliği". *Marife Dergisi* 1/1 (2001), 77-94.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidal fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali

- Muhammed Muavvid- Âdil Ahmet Abdulmevcud- Abdulfettah Ebû Sünne. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Zemâhşerî, Ebû'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harezmi. *el-Keşşâf, 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır. *Bahrû'l-muhît*, Kuveyt: Vakıflar Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Zerkeşî. *el-İcâbe li irâdi mâ istedrekethu Âişe alâ's-sahâbe*. Beyrût: y.y., 1970.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- Zeylâî, Cemâlüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1987.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhû'l-İslâmî ve edilletuhû*. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 3. Basım, 1989.
- Zuhaylî. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe vd. İstanbul: Feza Yayıncılık, 1994.