

numundaki edim de ifa sırasında istibdâle, dolayısıyla sarfa konu olabilirken sarf bedeliyle selemdeki re'sülmâl istibdâle el-verişli sayılmamıştır. Vedîa olarak başkasına bırakılmış para da akid meclisinde mevcut değilse sarfa elverişli sayılmayıp karşı bedelin mecliste hazır bulunması ve kabza konu olması sarf için yeterli görülmemiştir; zira vedîa konusu para emanet hükümlerine tâbi iken sarfa konu edildiğinde emanet olmaktan çıkıp damân hükümlerine tâbi olur. Sorumluluk açısından statüsü değişen bu paranın akid meclisinde bulunmayıp kabza konu olmaması ihtilâfa sebebiyet verme potansiyeline sahiptir. Farklı para türlerinden oluşan karşılıklı alacaklar arasında sarf işlemi konusunda Ebû Hanîfe, alacağın vadesinin gelmiş olup olmamasına bakılmaksızın her hâlükârda bunun yapılabileceği görüşünü benimserken Mâlik, deynin deyn ile satışından kaçınmak amacıyla ancak muaccele olan karşılıklı alacaklar arasında sarfa imkân tanımıştır. Şâfiî ve Hanbelîler ise alacaklar arasında hiçbir şekilde sarf işlemi yapılamayacağı görüşündedir (İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 166-167).

Bu bağlamda, peşin kabz şartının ihlâlinden dolayı klasik doktrinin fâsid saydığı pek çok sarf işlem çeşidinin, özellikle de çeşitli vadeli sarf işlemlerinin, günümüz dünyasında geniş uygulama alanı bulduğu ve bu işlemlerin çeşitli yönlerden incelenip özel araştırmalara konu edilmesi gereken fıkıh problemleri arasında bulunduğu söylenebilir (kabzın şekilleri ve özellikle günümüz uygulamaları ışığında kabz şartının değerlendirilmesi ve konuyla ilgili İslâm Fıkıh Akademisi'nin kararı hakkında bk. *Mecelletü Mecma'i'l-fıkhî'l-İslâmî*, VI/1 [1990], s. 771-772; ayrıca bk. **KABZ**).

Sarf Akidinde Ayıp Muhayyerliği. Sarf akidinde şart muhayyerliğinin kabul görmemesine mukabil ayıp muhayyerliği câiz görülmüştür. Hanefî ve Mâlikîler'e göre ayıplı bedel, altın veya gümüşten mâmul eşya gibi ferdan muayyen ise tarafların birbirlerinden ayrılmış olup olmadıklarına bakılmaksızın akid son bulur; zira bu tür bir bedelin telâfisi mümkün değildir. Fakat bedel para gibi ferdan muayyen değilse taraflar bir arada bulundukları süreçte akid sona ermez; çünkü borçlu ayıpsız bir bedel temin ederek akdin geçerliliğini devam ettirebilir. Taraflar birbirinden ayrıldıktan sonra ayıplı bedel geri verilmişse Ebû Hanîfe ve Züfer'e göre akid geçersiz olurken Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre iadenin yapıldığı mecliste ayıpsız bedel temin edilirse akid geçerliliğini sürdürür.

Şâfiî ve Hanbelîler ise ayıplı bedelin, akidde ferdan muayyen hale getirilmiş olup olmamasına bakarak tayin edilmiş bedelin tamamı ayıplı çıkmışsa akdin geçersiz olacağını, bir kısmı ayıplı çıkmışsa onunla sınırlı bir geçersizlik söz konusu olup alacaklıya akdi feshetme imkânı doğacağını, ayıplı bedel tayin edilmemiş olup bedeldeki kusur taraflar bir arada bulundukları sırada fark edilmişse ayıpsız bedel teminiyle akdin geçerliliğini sürdürmenin mümkün olduğunu, taraflar ayrıldıktan sonra ayıp farkedilmişse bu durumda karşılıklı kabz vuku bulmadan ayrılık meydana gelmiş olduğu için akdin geçersiz sayılacağını ifade etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Zemahşerî, *el-Fâ'ik*, II, 295; *Lisânü'l-'Arab*, "sarf" md.; Şâfiî, *el-Üm* (nşr. Rif'at Fevzî Abdülmutilib), Mansûre 1422/2001, IV, 53-66; Sahnûn, *el-Müdevvene*, III, 393-447; Tahâvî, *el-Muhtaşar* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1370/1950, s. 75-77; İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî* (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1988, II, 153-159; Se-rahsî, *el-Mebûsû*, XIV, 2-90; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahşîl* (nşr. Saîd A'râb), Beyrut 1404/1984, VII, 7-65; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Kâbes fî şerhi Muwa'tta'i Mâlik b. Enes* (nşr. M. Abdullah Vülid Kerîm), Beyrut 1992, II, 820-825; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, II, 162-167; İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Herrâs), IV, 3-65; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 180, 390-404; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kâdir* (Bulak), V, 367-388; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, II, 21-29; Buhûtî, *Keşşâfû'l-kınâ*, III, 251-273; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muhtaşarı Halil*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), V, 36-56; Refik Yûnus el-Mısrî, *el-Câmi' fî uşûli'r-ribâ*, Dimaşk 1991, s. 145-161; Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation*, Leiden 1996, s. 17-40; Abbas Ahmed Muhammed el-Bâz, *Ahkâmü şarfi'n-nukûd ve'l-'umlât fî'l-fıkhî'l-İslâmî ve ta'tbikâtühü'l-mu'âşıra*, Amman 1419/1999, s. 39-78; Abdullah Durmuş, *Fıkhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri* (doktora tezi, 2008), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Haydar Cengiz, *İslâm'a Göre Alışveriş ve Kuyumculuk*, s. 10-12 (rapor maddenin doküman poşetindedir); *Mecelletü Mecma'i'l-fıkhî'l-İslâmî*, VI/1, Cidde 1990, s. 771-772; IX/1 (1996), s. 6-367; XI/1 (1998), s. 431-614; "Sarf", *Mu.F.*, XXVI, 348-374; A. Zysow, "Sarf", *El' Suppl.* (İng.), s. 703-706.



BİLAL AYBAKAN

SARFE

(الصفرة)

Kur'an-ı Kerim'in
erişilmez üstünlüğünü kanıtlamayı
amaçlayan bir i'câzî'l-Kur'an teorisi.

Sözlükte "geri çevirmek, engel olmak" anlamındaki sarf kökünden türeyen sarfe, belâgat yönünden Kur'an'ın benzerini meydana getirme gücünün bulunduğu, fa-

kat inkârcıların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiği tezine dayanan i'câzî'l-Kur'an teorisini ifade eder. Bazı müellifler, sarfe teorisinin ilk temsilcisi olarak Vâsıl b. Atâ veya İsâ b. Sabîh el-Murdâr'ı gösterirse de kaynakların çoğunluğu bu teorinin ilk defa Nazzâm tarafından ortaya konulduğunu kaydeder. Bu telakkiye göre Kur'an, içerdiği edebî özellikler bakımından Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlayan bir mucize olmayıp geçmiş ilâhî kitaplar gibi Allah'ın insanlara bildirdiği emirleri ve gayba dair haberleri ihtiva eder. Fesahat ve belâgat itibarıyla Kur'an'ın benzerini, hatta ondan daha üstün olan bir kitabı Arap ediplerinin meydana getirmesi aklın mümkündür. Ancak Allah, inkârcılardan Kur'an'la yarışma cesaret ve bilgisini onlardan alarak bu işi gerçekleştirmelerini engellemiştir. Bu sebeple Kur'an'ın mucize oluşu, Allah'ın aslında yapma gücüne sahip oldukları bu işten inkârcıları geri çevirmesi (sarf) fiiliyle irtibatlıdır ve teori adını bu fiilden almıştır.

Sarfe teorisinin dayandığı ana fikir şöyle özetlenebilir: Bazı sûrelerde de açıklandığı üzere Kur'an'ın Arapça bir kitap olduğu ve Arap ediplerinin o dönemde edebiyatın üstün ürünlerini ortaya koyduğu bilinmektedir. Bu durum, Arap ediplerinin Kur'an'da bulunan metinlerin en azından bir kısmının benzerini üretebileceklerini gösterir. Aslında Kur'an'da insanlar tarafından söylenmiş bazı sözler nakledildiği gibi belâgat üstünlüğü taşımayan beyanlar da mevcuttur. Buna rağmen inkârcı Araplar'ın Kur'an'ın bir süresinin benzerini yapmak için teşebbüse girişmemeleri kendi iradelerine bağlı bir olay olarak açıklanamaz; çünkü onlar dinlerini terketmeyi istemedikleri gibi Hz. Muhammed'in nübüvvet davasında başarılı olup kendilerini mağlûp etmesini de hiç arzu etmiyorlardı. Şu halde inkârcı Araplar'ın güçlerinin bulunmasına rağmen Kur'an'a nazîre getirmeye girişmemeleri farkına varamadıkları gizli bir müdahalenin sonucu olmalıdır. Bu yönüyle sarfe bir tür hissî mucize kabul edilebilir. Sarfeyi şöyle bir örnekle de açıklamak mümkündür: Eğer Allah nübüvvetle görevlendirdiği peygamberine elini sağa sola hareket ettirmeyi veya ayağını uzatmayı mucize olarak verse, peygamber de bu hareketleri kimsenin yapamayacağını söylemesine rağmen insanlar bunları yapmaktan âciz kalsalardı bu hareketler o peygamber için hissî bir mucize olurdu (Hattâbî, s. 20).

Sarfe teorisinin mahiyeti konusunda iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Bir görüşe

göre sarfe, inkârcı Arap ediplerinin aslında Kur'an'ın benzeri bir eser ortaya koymaya güçleri bulunduğu halde amaçlarını gerçekleştirecek iradeyi Cenâb-ı Hakk'ın yok etmesidir. Nazzâm ve Rummânî bu görüştedir. İkincisine göre sarfe, Arap ediplerinin Kur'an'a benzer bir metin üretmeyi düşündükleri ve bunu gerçekleştirmeye çalıştıkları halde amaçlarına ulaşmalarını sağlayacak bilgi ve birikimi kendilerinde bulamadıklarını hayretle görmeleridir. Şîî âlimlerinden İbn Sinân el-Hafâcî bu görüştedir (Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, s. 82-83). Sarfe teorisi başta Vâsîl b. Atâ ve Nazzâm olmak üzere İsâ b. Sabîh el-Murdâr, Hîşâm b. Amr el-Fuâtî, Abbâd b. Süleyman es-Saymerî, Câhîz ve Rummânî gibi umumiyetle Mu'tezile'ye mensup kelimciler tarafından benimsenmekle birlikte Ebû Mansûr el-Eyyûbî, İbn Hazm, İmâm-ı'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Fahrreddin er-Râzî gibi Sünnî ve İbn Sinân el-Hafâcî, Şerîf el-Murtazâ, Yahyâ b. Hamza el-Alevî gibi Şîî âlimlerince de kabul görmüştür.

Kur'an'ın doğrudan değil dolaylı ve izâfî bir mucize olması sonucunu doğurduğu gerekçesiyle sarfe teorisi Ehl-i sünnet âlimlerince zayıf görülmüş ve Kur'an'ın tezine aykırı bulunmuştur. V. (XI.) yüzyıldan itibaren bu teori başta Ebû Bekir el-Bâkîllânî olmak üzere âlimlerin çoğunluğu tarafından eleştirilmiş ve bu sebeple fazla taraftar bulmamıştır. Yapılan eleştiriler şu noktalarda toplanmaktadır: 1. Kur'an'ın Allah kelâmı değil insan sözü olduğunu ileri süren inkârcı Araplar tehdâdî âyetlerinde Kur'an'ın bir benzerini yapmaya açıkça davet edilmiştir. Bu ise iradelerinin kendilerinden alınmadığını gösterir. Aksi takdirde, güçlerinden yoksun bırakılmış insanların Kur'an'la yarışmak üzere bir araya gelmeye, birbirlerine yardım etmeye davet edilmesi tehdâdının mantığı açısından anlamsız olur. 2. Müslümanlar Kur'an'ın i'câz özelliği taşıdığı konusunda icmâ etmiştir. Eğer onun benzerinin meydana getirilememesi Allah'ın engellemesine bağlı ise bu Kur'an'da bizâtihi i'câz özelliği bulunmadığı mânâsına gelir (Kâdî Abdülcebâr, s. 232-233; Zerkeşî, II, 94). 3. Sarfe bir i'câz tarzı ve teorisi değil Kur'an'ın i'câzı etrafında ileri sürülmüş zayıf bir delil olabilir. Çünkü bu telakki, Kur'an'ın gerek dil özellikleri gerekse içerdiği bilgiler açısından beşer sözlerinden üstün bir tarafının bulunmadığı tezini ileri sürmektedir, bu ise inkârcıların temel iddiasıdır (M. Hasan Heyto, s. 79). Halbuki insanların belâgat ve fesahat özellikleri yanında içerdiği bilgiler

açısından Kur'an'a denk bir eser meydana getirmeleri mümkün değildir. 4. Kur'an'ın benzeri ve dengi olmasa da Müseylime-tülkezzâb, İbnü'l-Mukaffâ' ve Ebü'l-Alâ el-Maarî gibi şahısların ona nazîre yazdıklarına ilişkin rivayetler mevcuttur. Bunlar da sarfe teorisinin geçersizliğini gösterir. Çünkü söz konusu rivayetler, en azından bazı kimselerin Kur'an'a denk bir edebî eser yazma girişiminde bulunduğunu kanıtlayıcı niteliktedir (Zerkeşî, II, 95). 5. Hz. Peygamber'in nübüvveti Kur'an'ın, benzeri meydana getirilemeyecek bir kitap olduğu tezinden hareketle temellendirilir. Şayet edebî yönü ve muhtevası itibarıyla Kur'an'ın benzerinin ortaya konabileceği ileri sürülürse Resûlullah'ın nübüvveti temel dayanağından yoksun bırakılmış olur ve yalnız sarfe nazariyesi onun tek kanıtı haline gelirdi. Halbuki Kur'an'da sarfe kelimesi geçmediği gibi işaret yoluyla da olsa ona atıfta bulunulmaz, ayrıca bu hususa dair herhangi bir hadis mevcut değildir (Fethi Ahmed Âmir, s. 276). 6. Resûl-i Ekrem döneminde Arap edebiyatının zirvesinde bulunan bazı şair ve ediplerin fesahat ve belâgat yönünden Kur'an'ın kendi ürünleriyle karşılaştırmayacak bir üstünlük taşıdığını itiraf ettikleri, bazı inkârcıların da cazibesine kapılarak okunan Kur'an'ı gizlice dinledikleri nakledilir. Bu rivayetler de sarfe teorisinin yanlışlığını kanıtlar (Ahmed Cemâl el-Ömerî, s. 258).

Sarfe Kur'an'ın muciz oluşunu sadece fesahat ve belâgat noktasına indirgeyen bir teoridir. Bu teorisin aslını oluşturan, Allah'ın insan iradesi ve bilgisine müdahale ettiği tezini savunmak oldukça zordur, çünkü iman ve itaatle yükümlü tutulmak düşünce ve irade hürriyetini gerekli kılar. Ayrıca Hz. Peygamber'in gönderilişiyle birlikte nübüvveti kanıtlama aracı olarak hissî mucize devrinin kapandığı (el-İsrâ 17/59) ve Kur'an'ın fesahat ve belâgatı dışında da i'câz yönlerinin bulunduğu dikkate alınırsa sarfenin insanların çoğunluğuna hitap etmekten uzak, zayıf bir teori olduğu görülür. Her ne kadar İbn Hazm gibi bazı sarfe taraftarları Kur'an'ın sarfe dışında da i'câz yönlerinin bulunduğunu söylemişse de bunlara göre i'câzın merkezinde sarfe yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an* (Şelâşü Resâ'il fi i'câzi'l-Kur'an içinde, nşr. M. Halefulah – M. Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü'l-mâârif), s. 101-104; Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'an* (a.e. içinde), s. 20; Bâkîllânî, *i'câzü'l-Kur'an*, Kahire 1349, s. 36-45; İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-uşûl* (nşr. M. A. S. Abdülhalîm, BSOAS, LIV/1 [1991] içinde), s. 10; Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'an*

'ani'l-me'tâ'in, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdâti'l-hadîse), s. 232-233; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), III, 25-31; Fahrreddin er-Râzî, *en-Nübüvât* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire-Beyrut 1406/1986, s. 177-182; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr* (nşr. Ahmed M. el-Mehdî), Kahire 1423/2002, IV, 73, 102-108; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 505; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 94-95; Mustafa Sâdık er-Râfî, *i'câzü'l-Kur'an*, Kahire 1381/1961, s. 162-165; Ahmed Cemâl el-Ömerî, *Mefhûmü'l-i'câzi'l-Kur'ânî hatte'l-karnî's-sâdisi'l-hicrî*, Kahire 1984, s. 254-258; Ahmed Muhtâr el-Bezre, *Fi i'câzi'l-Kur'an*, Beyrut 1408/1988, s. 9; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *el-Beyân fi i'câzi'l-Kur'an*, Amman 1989, s. 81, 82-83, 108; Fethî Ahmed Âmir, *Fikretü'n-naẓm beyne vücûhi'l-i'câz fi'l-Kur'an*, İskenderiye 1991, s. 29, 276; Ali Mehdi Zeytûn, *i'câzü'l-Kur'an ve eşerühü fi te'avvürü'n-naẓdî'l-edebî*, Beyrut 1992, s. 49; M. Hasan Heyto, *el-Mu'cizetü'l-Kur'ânîyye*, Beyrut 1994, s. 79; M. Ömer Bâhâzık, *Şerhu risâleti Beyânî i'câzi'l-Kur'an li'l-İmâm el-Hattâbî*, Dımaşk-Beyrut 1416/1995, s. 31-33.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

SARHOŞLUK

Sarhoşluk, kişinin içki veya uyuşturucu madde alması neticesinde ayıldıktan sonra o esnadaki söz ve fiillerini bilemeyecek derecede akli melekelerinin zaafa uğramasını ifade eder. Arapça'da sarhoş (F. serhôs) sekrân, "sarhoş olma" sekr ve "sarhoşluk / sarhoş olma" hali sükr kelimeleriyle karşılanır. Kur'an-ı Kerim'de üçü sekrânın çoğulu sükârâ olmak üzere (en-Nisâ 4/43; el-Hac 22/2) yedi yerde sekr kökünden türeyen kelimeler geçer (el-Hicr 15/15, 72; en-Nahl 16/67; Kâf 50/19). Hadislerde sekrân ve sükr yanında aynı kökten türeyen kelimelerin kullanımına sıkça rastlanır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "skr" md.).

Birey ve toplum için önemli zararları bulunduğu İslâmiyet'te sarhoş edici içecekler kesin biçimde yasaklanmıştır. Resûl-i Ekrem'in ilk muhataplarını oluşturan toplumda içki alışkanlığı oldukça yaygın bulunduğu bu konuda tedricî bir yöntem uygulanmış, önce içkinin bazı yararları bulunsu da zarar ve günahının daha büyük olduğunu (el-Bakara 2/219), ardından namaza sarhoşken yaklaşılması gerektiğini (en-Nisâ 4/43) bildiren âyetler ve nihayet bunları kesin biçimde yasaklayan Mâide sûresinin 90-91. âyetleri nâzil olmuştur. Hz. Peygamber de birçok hadisinde sarhoş edici içeceklerin haram olduğunu belirterek bu yasağı teyit etmiş ve ilgili hükümleri açıklamıştır (bk. İÇKİ).

Tıbbî anlamıyla sarhoşluk, alkol veya alkollü maddenin alınmasıyla sinir sisteminde depresyon yahut kısmî felçler meydana gelmesini ifade eder. Dokuların hayatı